

SUFÍ

NÚMERO 7 / PRIMAVERA Y VERANO 2004



Dr. Javad Nurbakhsh
LOS PRINCIPIOS DE LA SENDA

Michel Chodkiewicz
LA SANTIDAD FEMENINA EN
EL ISLAM

Llewellyn Vaughan-Lee
POR UN ESPEJO Y OSCURAMENTE

Annemarie Schimmel
MAWLÂNÁ RUMÍ Y KONYA
REVISTADOS

En memoria de nuestros compañeros darwishes que perdieron la vida en el terremoto de Bam (Irán).

*Jamás morirá aquel cuyo corazón fue vivificado por el amor,
escrita está en el libro del destino nuestra eterna existencia.*

—Háfez



SUFÍ

Número 7 / Primavera y Verano 2004

DIRECTOR
Mahmud Piruz

REDACCIÓN
José María Bermejo, Carlos Diego,
Gustavo de Lama, Amparo
Higuera, Juan Martín Carvana,

DIRECTOR ARTÍSTICO
Gustavo de Lama

INDICE

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

El encuentro de Layla y Majnún

Miniatura
Hossein Behzad (1894 -1968)

DISCURSO

Los principios de la Senda 2
Dr. Javad Nurbakhsb

ARTÍCULOS

La santidad femenina en el Islam 4
Michel Chodkiewicz

Mawlānā Rumi y Konya revisitados 14
Annemarie Schimmel

Por un espejo y obscuramente 19
Llewellyn Vaughan-Lee

El psicoanálisis a través de la interpretación de los sueños 22
Dr. Javad Nurbakhsb

Historia de Moisés y el pastor 24
Rumi

Silsila y fenomenología en Ibn 'Arabi 29
J. A. Antón-Pacheco

Abol Hasan Jaraqāni: El humilde Hombre de Poder 32
Terry Graham

Simbolismo: Mitra el Amigo 38
Payam Mohaghegh

Los adamitas 44
Leonardo Alishan

NARRACIÓN

La Copa del Santuario 47
Grian

Vino añejo en odres nuevos 50
El maestro y la bormiga

POESÍA

La noche de la revelación 8
Bibi Hayāti

Mi Amigo íntimo 11
Rābi'a al-'Adawīyya

¿Qué puedo decir? 41
Shāh Nematollāh Wali

La mirada seductora 43
Dr. Javad Nurbakhsb

CONFERENCIA

El Parlamento de las Religiones 49
Vicente Merlo

LOS AUTORES 51

PUBLICACIONES 52





Los principios de la Senda

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



El principio fundamental de la Senda se apoya sobre la experiencia de la Realidad divina, la cual, desde el punto de vista de los sufíes es el Ser absoluto, la Luz absoluta, la Hermosura absoluta y el Amor absoluto.

El Dios de los darwishes trasciende todo cuanto otros han dicho o lo que hemos escuchado o leído. El sufí intenta dirigir su amor hacia el Dios verdadero, es decir, el Ser absoluto. En realidad nosotros, al principio, pertenecíamos a la Unidad de Dios; luego, al recibir la existencia, hemos adquirido un «yo», un «ego», y es precisamente este enfoque de la atención en nosotros mismos, este egocentrismo, lo que nos ha separado de Dios. Este mismo individualismo, como un velo, es lo que separa al sufí de la Realidad divina. Para que este velo se levante y el sufí logre la unión con esta Realidad, con esta Unidad divina, se le prescriben determinados programas con el propósito de curarle de la enfermedad provocada por la manifestación de su propia existencia.

El sufí, al principio de la Senda, se proclama enamorado de Dios, de ahí que le preparen un programa pensado para un enamorado. Desde luego, quien entre en la Senda e intente comprenderla con su intelecto, o hacer uso de su razón para entender las palabras de los sufíes, no alcanzará la meta, ni le resultará efectiva esta medicina.

El maestro de la Senda diseña para el enamorado los dos programas siguientes:

Primero: se le enseña al sufí que, como un enamorado ocupado continuamente con el recuerdo de su amado, debe permanecer en todo momento sumergido interiormente en el recuerdo de Dios, para que, de esta forma se aleje, poco a poco, del recuerdo de sí mismo. En palabras del poeta:

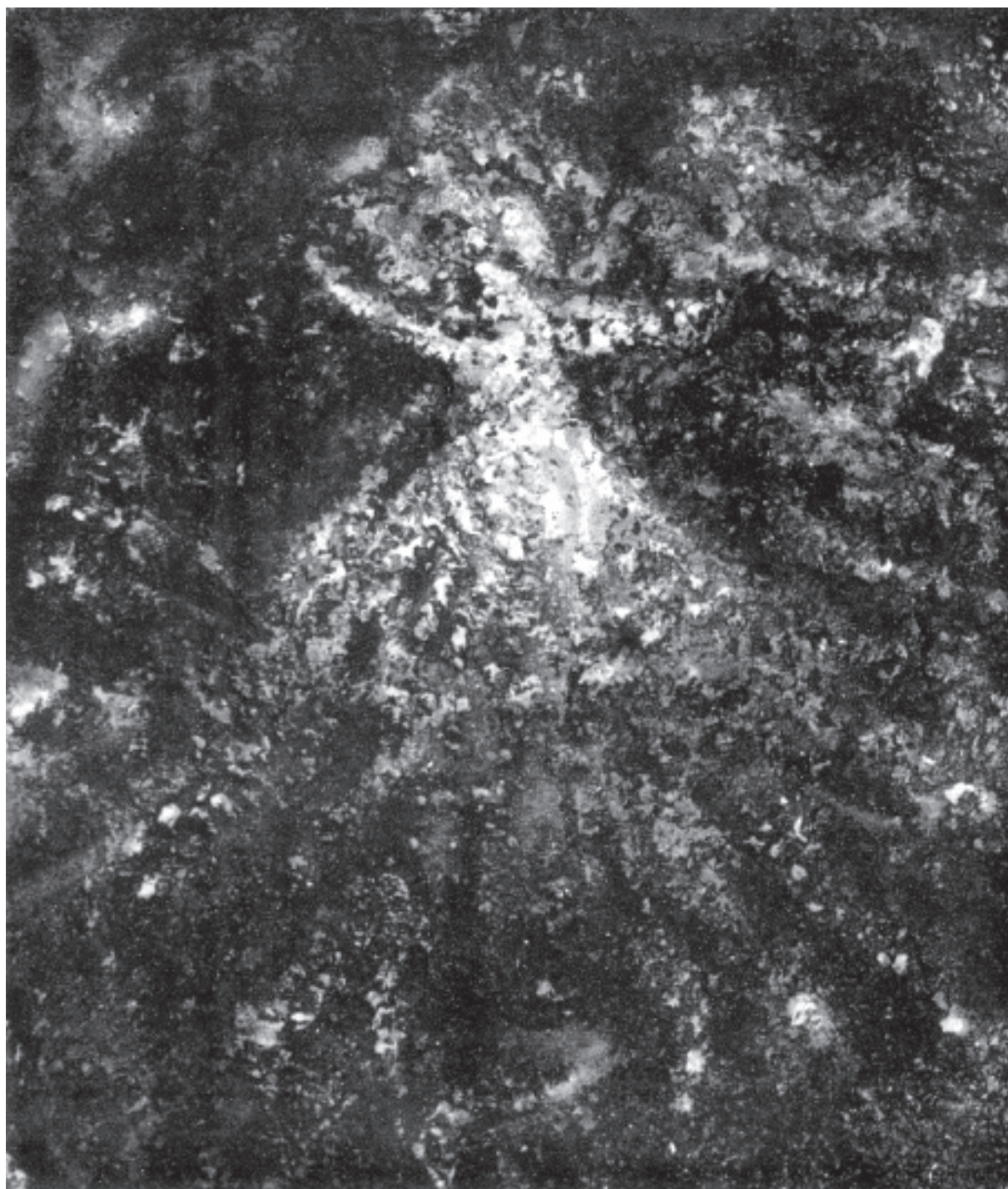
*Tanto he pensado en Ti que mi ser cambió por tu Ser;
paso a paso te acercaste a mí, poco a poco me alejé de mí.*

Segundo: hemos dicho que todo cuanto existe es una manifestación del Ser absoluto. Y así como el sufí ama a Dios, también debe amar a Sus manifestaciones. En otras palabras, el sufí en su interior está sumergido en el recuerdo de Dios, y en el exterior, ama y sirve a todas las criaturas. Este amor y este servicio hacia las criaturas alejan al sufí del amor hacia sí mismo y de cualquier egocentrismo.

De ahí que el programa para que el sufí alcance la Unidad absoluta es, de un lado, el *zeker*, el continuo recuerdo de Dios, y de otro lado, el servicio, el amor y la compasión hacia las criaturas sin ninguna expectación de recompensa, ni proveniente de Dios, ni de las criaturas.

Finalmente debo recordar que el propósito del *zeker* es el avance del espíritu del viajero hacia un plano superior, ya que Dios no necesita de nuestro *zeker* en ningún caso. En cambio, el servir a los demás posee dos virtudes: primero, aleja a la persona del amor hacia sí mismo, y segundo, atrae el agrado de Dios. De ahí que, lo que verdaderamente está dedicado a Dios es el servicio a los demás. En palabras del maestro Abol Hasan Jaraqāni: «El sabio se levanta por la mañana y busca aumentar su sabiduría. El asceta se despierta por la mañana y busca aumentar su ascetismo. Y, Abol Hasan se despierta por la mañana y busca llevar felicidad al corazón de un hermano». (*Attār, Memorial de los amigos de Dios*)





Samā, 1994
Cortesía de Gholam Ali Farhat



La santidad femenina en el Islam

Michel Chodkiewicz



allé en ella un maestro más digno de confianza en la ciencia de los santos y en la doctrina de salvación que en cualquier otra fuente llegada a mí, quitando las Sagradas Escrituras.»

Esta afirmación la hizo un clérigo cristiano acerca de una santa musulmana. El escritor era Jean-Pierre Camus, obispo de Belley, Francia, en defensa de la memoria de la santa Sufí, Rābi'a al-'Adawiyya, respondiendo a las críticas del jesuita Antoine Sirmond. Camus no escribió esta frase a la ligera; sabía lo que estaba diciendo, había dedicado el año anterior un trabajo de casi setecientas páginas a Rābi'a, titulado *Caritée, o un retrato de la caridad verdadera*. «Caridad verdadera» era para él el puro Amor que contrastaba con la «expectación mercenaria» de aquellos que «prefieren el paraíso de Dios al Dios del paraíso». Aunque amigo y discípulo de San Francisco de Sales, Camus no es una autoridad inatacable. Fénelon,¹ quien poco después «canonizó» a Rābi'a con igual fervor, es incluso más sospechoso. Sin embargo, el mismo Bossuet —aun siendo el adversario más feroz de la doctrina del puro Amor— no duda, en su *Historia de Francia contada para su Alteza Real el Príncipe de la Corona*, en pedir a su real discípulo que medite, como hizo su antecesor el rey Luis IX (San Luis), sobre el ejemplo de la gran santa de Basra.

Es, en efecto, a San Luis a quién debemos remontarnos al intentar entender la curiosa intromisión de una figura importante de la hagiografía islámica en el extenso debate teológico sobre el problema del amor de Dios,

candente en la Francia de Luis XIII y Luis XIV. El mismo cronista de San Luis, Joinville, cuenta que un tal hermano Yves el Bretón, un dominico «que hablaba sarraceno», se había encontrado con una anciana mujer «que llevaba en su mano derecha un cuenco de fuego y en su mano izquierda un frasco de agua» (Joinville 1928, pp. 160-161). Al preguntarle qué iba a hacer con aquello, le contestó que quería incendiar el paraíso con el fuego y apagar el infierno con el agua, para que se pudiera amar a Dios por Él mismo y no por deseo de Su paraíso o por miedo a Su infierno. Esta historia está claramente en consonancia con la que cuenta, entre otros, Aflāki en su *Manāqib al-'arifin* (Aflāki 1978, pp. 310-311). Joinville sitúa la historia en Acre, en el siglo trece, y deja en el anonimato a la anciana. Sin embargo, así como el Padre P. Sirmond duda de la ortodoxia de «esta mujer desconocida», Camus, que reprocha al jesuita el «difamar tristemente a una santa mujer inocente», confía plenamente en que esta dama, a quien bautiza Caritée, es una buena cristiana. Más aún, persiste audazmente hasta desarrollar, sobre estas pocas líneas de Joinville, un sermón monumental, cuya lectura se puede obviar contemplando la portada grabada por Abraham Bosse que resume elocuentemente el tema.²

Unos anacronismos ingenuos y una anécdota sabrosa logran que una santa musulmana disfrazada llegue a conquistar corazones entre los infieles. El rostro luminoso de Rābi'a al-'Adawiyya, mártir del Amor Divino, valioso «testimonio del amor de Dios» —como la llama 'Abd





M. A. TARAGHIJAH, 1996

COLECCIÓN DE GALERÍA MONÉ

al-Rahmān Badawi en el título del trabajo que le dedica (Badawi 1962, *passim*)— ha ensombrecido de alguna manera, con su brillo, el aura de otras santas mujeres. Entre los estudiosos, parece que son las mujeres quienes exploran más frecuentemente esta faceta oculta de la espiritualidad islámica. Estoy pensando, por supuesto, en Margaret Smith, Annemarie Schimmel y, más recientemente, Sachiko Murata³ y la libanesa Nelly Amri, quien ha traducido al francés los treinta y cinco apartados que Munawi ha dedicado a las mujeres en su *Kawākib durriyya*.⁴

Es tentador pensar que, si los estudiosos occidentales son reticentes en el tema de las mujeres santas en el Islam, esto se debe a una reticencia por parte de las mismas fuentes musulmanes. Esta no sería una explicación inverosímil, pero no es totalmente cierta. Antes de considerar el rango otorgado a las mujeres en el discurso sobre la santidad, sería conveniente, para proporcionar unas cuantas valoraciones cualitativas, referirse a una serie de textos representativos que indican el enfoque de la hagiografía musulmana. Abu Nu'aym al-Isfahāni (f. 1038) dedica, en su célebre *Hilya al-awliya'* en seis volúmenes en la edición del Cairo, unas treinta páginas a las mujeres, y éstas se limitan a las mujeres *sahabiyyāt* que fueron contemporáneas del Profeta (Isfahāni 1932-1938, pp. 133-161). Por el Contrario, Ibn al-Āwzi (f. 1200) en su *Sifat al-safwa* es muy generoso, y les dedica unas doscientas reseñas, prácticamente un cuarto del total.⁵ Algunas de estas reseñas son muy cortas y poco detalladas, o tratan de alguna sierva de Dios (*'ābida majhūla*) cuyo nombre no figura en el relato. (Más adelante trataré sobre la razón de este anonimato). Existe, sin embargo, en el *Sifat al-safwa* una intención deliberada, claramente expresada, de no dejar fuera a las mujeres, y Ibn al-Āwzi critica con rigor las omisiones de Abu Nu'aym a este respecto.

Yāfi'i (f. 1367) proporcionó una colección de quinientas anécdotas de santos, el *Rawd al-rayāhin*, de las cuales unas cincuenta y tres se refie-

ren a mujeres, aunque puedo haber olvidado algunas. En la misma época, Shu'ayb al-Harīfīsh (f. 1398) ha dejado un trabajo similar, el *Rawd al-fā'iq*, uno de cuyos capítulos trata de “información sobre mujeres” (*ajbār al-niswā*), que empieza con la afirmación —basada en los versículos coránicos 48,25 y 33,35— de que Dios «considera por igual a los hombres piadosos y a las mujeres piadosas, y nos damos cuenta de que asuntos tales como estados espirituales, renuncia, perfección y piedad se aplican por igual a mujeres que a hombres» (Harīfīsh 1949).

En el siglo quince un damasceno, Abu Bakr al-Hisni (f. 1426), escribió un *Ketāb sijar al-salīkāt al-mu'mināt* (*Libro sobre los pasos de las buscadoras creyentes*) que se refería solamente a mujeres, como indica su título. En el mismo siglo Yāmi (f. 1492) concluyó su *Nafahāt al-uns* con treinta y tres apartados sobre mujeres santas, bajo el significativo título: «Memoria de mujeres gnósticas (*'arifāt*) que han alcanzado las moradas de los hombres». Sha'rāni (f. 1565) es incluso más lacónico. Su *Tabaqāt kubrā* habla sólo de hombres, excepto dos páginas que contienen dieciséis reseñas superficiales sobre mujeres. Respecto de las compilaciones regionales, tratan principalmente de la santidad masculina. Entre las doscientas setenta reseñas de su *Tashannuf ilā riḡāl al-tasannuf* (*La esperanza de los hombres del sufismo*), el marroquí del siglo trece Tādili dedica sólo cinco a las mujeres, tres de las cuales son además anónimas. Merece destacar, sin embargo, que una de las otras dos —Muya bint Maymun— es calificada como una de los “solitarios” (*afrād*), aquellos que pertenecen al más alto rango en la jerarquía de las moradas de la santidad (*walāya*) (Tādili 1984, reseña n° 160, pp. 316-318). El título mismo de la obra, por supuesto, deja ya entender una orientación puramente masculina.

En el *Tabaqāt al-jawāss* el yemení Ahmad al-Sharī'i (f. 1488) cuenta las hazañas espirituales (*manāqib*) de doscientas ochenta personas, y en él están totalmente ausentes las mujeres. En el siglo diecinueve Muhammad

Ā'far al-Kattāni, recordando en su *Salvat al-anfās* a las personas rectas (*salīhin*) enterradas en Fez, menciona a unas treinta mujeres rectas (*salībat*), y se extiende incluso sobre las vidas de unas cuantas de ellas.⁶

Estos pocos ejemplos nos sirven para dar una visión razonablemente precisa de cómo está representada la santidad femenina en la hagiografía islámica. El espacio dedicado a las mujeres varía radicalmente, pero incluso en los casos más destacados —el más notable, el de Ibn al-Āwzi—, queda muy lejos del reservado a los hombres. Debemos decir que esta misoginia no es solamente un fenómeno islámico. Basta considerar la proporción entre hombres y mujeres en el conjunto de las canonizaciones realizadas por la Iglesia católica romana —hasta el momento: 82% frente a 18%.⁷ Sin embargo, una investigación más profunda no debería limitarse al mero análisis estadístico de las fuentes literarias.

Si el registro de un nombre en el catálogo de los *awliya'* es una forma de canonización en el Islam, hay otro factor importante: la opinión popular. Teniendo esto en cuenta, la lista de santas se alargaría indudablemente. Dejando a un lado a los miembros de la familia del Profeta —que precisaría un estudio en sí mismo, y debería incluir a personas como Sayyida Zaynab, Sayyida Nafisa, Fātima al-Nabawiyya—, hay otras muchas personas a las que los hagiógrafos han ignorado o han mencionado sólo de pasada, pero cuya intercesión busca multitud de gente, y que, por ello, merecen figurar en la lista de santas. Algunos ejemplos bien conocidos son Lallā Sitti, de Tlemcen, y Lallā 'A'isha al-Mannubiyya, de Túnez; pero son igualmente merecedoras de esta consideración incontables santas locales, veneradas en lugares recónditos.

Es algo prematuro, pienso, dar o incluso esbozar una tipología para las santas. Se puede, sin embargo, intentar una clasificación somera basada en una característica recurrente de los textos hagiográficos sobre estas mujeres: el hecho de que están inevitablemente asociadas a un hombre

—un padre, un hermano, un hijo o un marido. Fātima Nayshāburiya es la esposa de Ahmad Jidruyya, y es en la reseña referida a su marido donde nos habla de ella Huŷwiri. No se la conoce, sin embargo, por un caso de simple santidad por asociación; por el contrario, fue ella, de hecho, quien eligió a su marido y no al revés. Zol Nun al-Misri la llama su profesora (*ustāza*). Bāyazīd Bastāmi y Ŷunayd admiraban sus expresiones carismáticas y su experiencia en las moradas

Un ejemplo aún más notable es el de Hakim Tirmizi y su esposa, acerca de quienes tenemos un excepcional documento autobiográfico: el *Budm al-sha'n* de Tirmizi en su compendio *Jatm al-amliya'* (Tirmizi 1965, pp. 14-32). En él podemos, efectivamente, observar algo que es, de hecho, un fenómeno de ósmosis espiritual, una situación que ciertamente no es única, pero que los cánones Islámicos dejan normalmente oculta. Este caso de santidad compartida puede ser

absoluta castidad, mientras que Tirmizi y su esposa tenían hijos. Pero también en el Islam hay casos donde se observa la castidad conyugal. Ibn al-Ŷawzi relata un ejemplo involuntario, el de Muhammad ibn Shuŷa' al-Sufi, cuya esposa afirmaba que no quería negar los derechos de su esposo, pero que, desde el día su boda, se sumergía cada noche en oración hasta el amanecer. Avergonzado por su perfección, el marido desistió de sus derechos y decidió salir de viaje.



espirituales más elevadas.⁸

Aunque Rābi'a al-Shāmiyya, a menudo confundida con Rābi'a al-'Adawiyya, era esposa de Ibn Abi Hawāri, no se la reconoce por este hecho en la hagiografía. Ibn Abi Hawāri, que era suficientemente importante por méritos propios, se dedicó, con una conmovedora veneración, a su esposa, cuya superioridad reconocía; y él fue quien pasó a la posteridad gracias a las virtudes y éxtasis de ella (Ibn al-Ŷawzi 1986, IV, p. 300).

mejor ilustrado con el ejemplo de la visión en el que la esposa de Tirmizi vio a un ángel trayéndole una rama de mirto, símbolo de inmortalidad. «¿Es para mí o para mi marido?», preguntó. «Es para los dos» contestó el ángel, «porque ambos estáis en la misma morada (*maqām*)» (*ibid.*, p. 23).

La hagiografía cristiana ofrece un ejemplo comparable, el de Elzéar y Delphine de Sabran (Vauchez 1987, pp. 83-92). La diferencia está en que éstos eran, sin embargo, una pareja plenamente dedicada a una vida de

Cuando volvió varios años después, descubrió que su mujer estaba más dedicada que nunca al ascetismo y la oración. Parece ser, aunque la historia no lo cuenta, que Muhammad ibn Shuŷa' se limitó a dar media vuelta y proseguir sus viajes (Ibn al-Ŷawzi 1986, pp. 332-333).

Además de esposas, también hubo madres. Entre ellas está Dabbiyya, madre de Ibn Jafif, el famoso maestro de Shiraz; Daylami nos cuenta que contempló las deslumbrantes teofanías de la Noche de Po-

der (*Laylat al-qadr*) (Schimmel 1978, p. 430).⁹ Qarsum Bibi, madre de Farid al-Din Ganý-i Shakar, fue otra madre cuya piedad y poderes espirituales (*karāmāt*) llevaron a su hijo al camino de la santidad (Nizami 1955, p. 15; Rizvi 1983, I, p. 139).

En tercer lugar, tenemos las hermanas: la de Hallāy, que dejaba descubierta la mitad de su rostro, declarando: «En Bagdad, hay solamente medio hombre y ese es mi hermano. Si no fuera por él, descubriría completamente mi cara.»¹⁰ Naým al-Din Rāzi Dāya cuenta esta anécdota sin especificar el contexto (Rāzi Dāya 1982, p. 141). Según Massignon, debió de pronunciar estas palabras mientras se hallaba ante el patíbulo de Hallāy (Massignon, 1975, I, p. 645).

Otro buen ejemplo de santa es el de la hermana mayor de Dāra Shikuh, a quién trató en vano de proteger contra la cruel intolerancia de su hermano, el emperador Aurangzeb. Era discípula, y fue además biógrafa, del maestro de la orden Qādiri, Mullā Shāh, que profesaba la doctrina de la Unidad del Ser (*wahdat al-wajūd*). Después de la muerte de Dāra Shikuh, vivió a la sombra de su otro hermano, el terrible Aurangzeb, y mantuvo un lugar legítimo en los puestos de la *amlīyā'* (Rizvi 1983, II, pp. 117-118; 122-225; 480-481).

El *Salwat al-anfās* menciona el extraordinario ejemplo de un conjunto de santas hermanas en Fez en el siglo XVII: las tres hermanas, Ruqayya, 'Āisha y Safiyya, hijas de Sidi Muhammad ibn 'Abdallāh al-Andalusi, que fueron guiadas por su hermano Ahmad hacia la iluminación (*fatḥ*). Ruqayya fue especialmente famosa por las revelaciones sobrenaturales con las que fue honrada (al-Kattāni 1898, II, p. 284). Lo que estos ejemplos —con otros muchos más— indican, es que no hay nada más equivocado que ver en todas estas mujeres un pálido reflejo de los hombres a los que sus nombres van asociados en la hagiografía. Su santidad no es derivada, y la inexactitud de ciertos biógrafos no nos priva de percibir en sus oscuras vidas los modos de realización espiritual que son exclusivamente suyos.

La noche de la revelación

*¿Ha llegado la noche de la revelación,
o es el fulgor de tus cabellos?
¿Ha llegado ya el alba o es tu rostro?*

*¿Son los versos sublimes de ese diván de tu belleza
o es sólo el pareado de tus cejas?*

*¿Es el ciprés que emerge de la rosaeda, es el boj del jardín,
es la palmera del edén,
o es tu perfil de robacorazones?*

*¿Es incienso de China, agua de rosas, aroma de flor,
o es tu propia fragancia?*

*¿Es el fuego que ardió en el Sinaí,
el rayo abrasador, el ardor de mi aliento,
o es tu ser?*

*¿Es el almiçcle tártaro, es el ámbar,
es el jazmín ensortijado,
o es la belleza de tu cabellera?*

*¿Es el vino embriagante de la brisa del alba,
el rojo de la aurora, el narciso doblado,
o es tu hechizo?*

*¿Es quizá el paraíso o el jardín del Edén,
es la Ka'ba de los enamorados,
o es tu vecindad?*

*Algunos se orientan hacia una alquibla de agua y barro,
pero la alquibla del alma de Hayati,
es tu rostro.*

—Bibi Hayāti (Poetisa iraní, s. XIX)

—Traducida por Carlos Diego

El hecho de que las mujeres en las sociedades musulmanas tiendan a llevar una vida más o menos recluida —dependiendo del período y del lugar— puede servir de explicación de por qué eminentes santas femeninas han escapado a la atención de los hagiógrafos. No obstante, hay que señalar que muchos jurisprudentes (*fuqahā*) y muchos sufíes han manifestado, a veces, actitudes que calificaríamos hoy en día de “sexistas”. La asombrosa pregunta: «¿Podrán las mujeres, como los hombres, tener acceso a visiones beatíficas en el paraíso?», ha sido debatida con vigor. Suyuti, que es partidario de una respuesta afirmativa, previene, sin embargo, en uno de sus decretos (*fatwās*), del hecho de que existe una diferencia de opinión (*ijtilāf*) sobre este asunto. Unos sostienen que las

mujeres no podrán ver a Dios, porque estarán retiradas en pabellones paradisíacos (*mawsurāt fi al-jiyām*), mientras otros mantienen que el privilegio de la visión se les concederá solamente con ocasión de grandes celebraciones (Suyuti 1959, p. 348). Medio siglo después, una *fatwā* de Ibn Hāyār al-Haytami nos revela que la controversia continúa todavía en el mismo punto (Ibn al-Haytami 1970, pp. 216 y 218).

'Abd al-'Aziz al-Dabbāq admite que se encuentran en el paraíso algunas mujeres, pero se apresura a añadir que su número es pequeño (*adadubunna qalil*) (Mubārak 1984, II, p. 16). La conexión de las mujeres a una cadena de transmisión espiritual mediante el compromiso iniciático (*mubāya'a*) es asimismo objeto de disputa, aunque esta práctica parece

estar muy difundida. Qushāshi (f. 1661) le concede implícitamente legitimidad al recordar las prevenciones particulares observadas por el Profeta cuando estableció en Hudaibiyya el compromiso con las mujeres creyentes (*mu'mināt*),¹¹ reglas a las que se debe atener un maestro cuando inicia a una mujer (Qushāshi 1327h, pp. 50-54).

Por otro lado, Sharāni contempla la relación maestro-discípula como una ocasión para que tengan lugar comportamientos contrarios a los principios morales (Sharāni 1962, I, p. 76). Posiciones cautelosas como éstas aparecen a menudo en las plumas de autores sufíes, y algunos eminentes maestros que aceptaron discípulas (*muridāt*) fueron vehementemente denunciados. Algunos tuvieron que recurrir a los actos carismáticos (*karāmat*) espectaculares para disculparse. Nābulusi informa de uno de ellos, el *sheij* Muhammad al-Qarmi, quien, al confrontarse a una acusación de esta naturaleza, apareció ante su acusador llevando una caja que contenía nieve y algodón ardiendo y donde, estando ambos juntos, milagrosamente, ni el fuego derretía la nieve, ni la nieve extinguía el fuego. De este modo demostraba simbólicamente como hombres y mujeres podían reunirse en su *ḡaniyya* sin riesgo (Nābulusi 1990, p. 183).

Un milagro de la misma naturaleza se le atribuye a Ahmad Rifā'i ('Aydarus 1976, p. 35), así como a Ahmad Yasawī, ambos fundadores de órdenes sufíes. Debido, sin duda, a haber tenido pocas oportunidades de observar directamente estos fenómenos sobrenaturales, los portavoces oficiales del sufismo egipcio mantienen siempre la posición más restrictiva. Valerie Hoffman-Ladd relata, en un libro pendiente de publicación, como, al hacer unas entrevistas a miembros del Consejo

Supremo sufí (*al-majlis al-sufi al-a'lā*), le comunicaron que no había mujeres en las Órdenes (*ṭuruq*). Debemos decir, sin embargo, que esta premisa no refleja de ninguna manera la situación actual.

Cualquier historiador de las sociedades musulmanas puede citar en cualquier época, polémicas en otras áreas en las que se han dado puntos de vista similares, de una manera u otra, en los que se manifiesta la mis-



ma reticencia. Parece pues que las mujeres hayan sido *a priori* y sistemáticamente relegadas a la marginalidad del mundo de la santidad, cuando no totalmente excluidas. Por extendida que esté esta actitud —aunque no es universal— la cuestión que debemos analizar aquí es si está, de hecho, arraigada en la doctrina. Al comienzo del capítulo sobre Rābi'a al-'Adawiyya en el *Taḏkirat al-anbiyā'*, Farid al-Din 'Attār apunta que Dios invitará a entrar en el paraíso a los elegidos con estas palabras: *¡Yā riḡāl!* (¡Oh hombres!), pero que será María, la madre de Jesús, la primera en entrar en respuesta a esta invitación.

De hecho, el rango excepcional que el Qorán y los *hadīths* confieren a María nos lleva a considerar que el acceso de las mujeres a los más altos niveles de la vida espiritual, es una posibilidad basada en las escrituras. No solamente Dios ha elegido a María —*istafākī* (Te he elegido a ti)— sino que la ha elegido «entre todas las mujeres del universo» (Qo 3,42), una fórmula que se corresponde casi con la evangélica *benedicta tu in mulieribus* (Bendita tú eres entre las mujeres). El hecho de que naciera inmaculada, como su hijo, lo atestiguó el mismo Profeta (Bujāri, *Sabih*, (*anbiyā'*), 44; Ibn Hanbal, *Musnad*, III, 64, 80, 135, *et al.*). Una reivindicación similar se ha hecho para la esposa del Faraón, Āsiya, así como, en ciertas tradiciones, para Jadi'ya y Fātima.

Si a María se la ve como *siddiqa* (veracísima, el ejemplo más alto de santidad)¹², Ibn Hazm va más allá, atribuyéndole también la *nubuwwa* (condición profética), (Ibn Hazm 1320 h, IV, p. 132 y V, p. 19), y lo mismo hace Quhtubi (1936, III, p. 83). Aunque, a decir verdad, esta postura es relativamente excepcional, muchos aprobarían, sin llegar a ser tan categóricos, la reivindicación de Ibn Hazm. Por tanto, si la condición profética es accesible a una mujer, aun cuando hubiera sido María la única en conseguirla, el sexo femenino no puede, con mayor motivo, constituir un obstáculo para conseguir la santidad (*walāya*).

En esta área, como en otras muchas, es a Ibn 'Arabi (f. 1240) a quien nos debemos referir para formular una doctrina coherente. Masculinidad y feminidad, declara en su *'Uglat al-mustafid*, son meros accidentes (*innamā humā aradatān*) y no pertenecen a la esencia de la naturaleza humana (*al-insāniyya*) que es una (Ibn 'Arabi 1919, p. 46). En el capítulo del *Futuhāt* en el que trata de la pe-

regrinación, escribe en referencia al versículo 2,228 (*wa li l-rijāl 'alayhinna daraġā*): «El hecho de que el nivel de la mujer sea inferior al del hombre no tiene nada que ver con la obtención de la perfección, porque el nivel al que se alude [en este versículo] es el de “llegar al ser” (*ijād*); esto es, la mujer, de hecho, ha “llegado al ser” separada del hombre. Ahora bien, la relación de Adán con aquello de lo que fue creado, la tierra, es la misma que la de Eva con respecto a Adán, y (aun) esta relación con la tierra no impide en ningún modo la perfección que tiene confirmada.» (Ibn 'Arabi 1329h, I, p. 708; cf. también IB, p. 494)

Ibn 'Arabi prosigue su tesis ilustrando cómo las mujeres pueden ser *asl fi l-tashri* (creador de precedente legal) como lo demuestra el ejemplo de Hāyār cuyas idas y venidas entre Safā y Marwa constituyen un acto fundacional, ya que uno de los ritos de la peregrinación (*hajj*) está inspirado en él. Con la misma intención, comenta en otro lugar que en ciertas circunstancias (en materia de parentesco y en el caso de la demora de viudedad, *'idda* —la espera después de enviudar o de divorciar—, el testimonio de una mujer vale por el de dos hombres. (Ibn 'Arabi 1329h, III, p. 89)

Debe considerarse, adicionalmente, otro fragmento que trata de un problema jurídico —el de las oraciones rituales—, pues es especialmente importante. La cuestión planteada es la de saber si una mujer puede dirigir las oraciones. Esta es la respuesta de Ibn 'Arabi: «Algunos mantienen que el imanato de una mujer es absolutamente lícito, tanto ante hombres como ante mujeres, y yo comparto esta opinión. Otros sólo lo juzgan lícito ante mujeres, sin que haya hombres presentes. El Profeta afirmó la perfección de ciertas mujeres como lo hizo de la de ciertos hombres, aunque fuera mayor el número de estos últimos que la alcanzaron. Se puede considerar esta perfección como *nubuwwa* o como imanato. Consecuentemente, el imanato de una mujer es válido, y no se debe hacer caso a quien se oponga a ello sin pruebas.» (*ibid.*, I, p. 447)

Al declarar el Profeta “perfecta” a María, vemos que Ibn 'Arabi deduce lógicamente que esto implica su *nubuwwa*, como lo había hecho Ibn Hazm antes que él. Sin embargo, dado que no existe un texto claro (*nass*), una prueba escritural definitiva, no intenta atribuir la condición profética a ninguna mujer en particular; si bien su postura sobre la capacidad de las mujeres para alcanzar la condición profética es reafirmada, sin ambigüedad, en muchos otros textos, particularmente en el capítulo 324 de la *Futubāt*, cuyo sólo título ya es una indicación clara: «Sobre el conocimiento del ámbito espiritual (*manzil*) que abarca a hombres y mujeres». Esto le lleva a la idea de *kamāl* (perfección), en la cual están implicados todos los seres humanos sin distinción de sexo, que tiene como resultado que la *nubuwwa* es accesible a las mujeres, siendo tan sólo la *risāla* (la función de enviado), la que es exclusiva de los hombres. (*ibid.*, III, pp. 88-89; para distinguir entre *nubuwwa* y *risāla* cf. *ibid.*, II, p.5)

En la página siguiente, escribe: «Todas las moradas, todos los niveles, todos los atributos pueden pertenecer a quien Dios desee, tanto a mujeres como a hombres para quienes Dios lo pueda desear, y más adelante: «[Hombres y mujeres] comparten todos los niveles, incluyendo el de Polo» (*yashtarikān fi ġami' al-marātib battā fi l-qutbiyya*). Fórmulas parecidas salidas de la pluma de Ibn 'Arabi son demasiado numerosas para recordarlas todas. Hablando del «hombre perfecto» (*insān al-kamīl*) en el *Ketāb al-tarājīm*, se apresura a añadir «que puede ser un hombre o una mujer». (Ibn 'Arabi 1947, p. 1)

Comentando el verso 37 de la sura *Nub*, donde se nombra a aquellos hombres (*rijāl*) cuyos asuntos cotidianos no distraen de la invocación de Dios, Ibn 'Arabi especifica que *rijāl* no se refiere solamente al género masculino sino que agrupa a hombres y mujeres (Ibn 'Arabi 1329h, I, p. 541). Para Ibn 'Arabi la *ruġūliyya* no está unida a la masculinidad biológica, sino más bien, expresa la plenitud de la perfección humana que es sexualmente indiferenciable. Hay

mujeres que son *rijāl* y hombres que no lo son. (*ibid.*, I, p. 679)

La lectura del capítulo 73 del *Futubāt* es particularmente instructiva. Dedicada una amplia sección a la descripción de cuarenta y nueve tipos de santidad.¹³ «En cada una de las categorías de las que estamos hablando,» dice Ibn 'Arabi, «hay hombres y mujeres» (*ibid.*, II, p. 26), y en otro lugar: «No existe calificación espiritual conferida a los hombres que sea negada a las mujeres» (*ibid.*, II, p. 5). A lo largo de toda esta sección la especificación *min al-rijāl wa l-nisā'* (incluidos tanto hombres como mujeres) se repite como un estribillo tras el nombre de cada categoría tratada. Ibn 'Arabi utiliza, para identificar ambos tipos de santidad, los términos presentes en el versículo 5 de la sura *al-Ahzāb*, en el que aparecen en parejas masculino/femenino: *al-muslimin wa l-muslimāt*, *al-mu'minin wa l-mu'mināt*, etc. En este emparejamiento de hombres y mujeres en cada categoría, Ibn 'Arabi señala que la Palabra Divina afirma que los caminos de perfección están abiertos en la misma medida a hombres y a mujeres. En su *Rawd al-fā'iq*, al-Harifish nos señala este mismo argumento procedente de las escrituras.

Varios hechos prueban que este punto de vista no es meramente teórico en Ibn 'Arabi. En primer lugar, está el tratamiento que da, en su comentario sobre el *Tarġumān al-ashwāq*, de su encuentro en La Meca con Nizām, la joven persa que le inspiró esta colección de poemas («Cada vez que menciono un nombre,» dice, «es a ella a quién nombro, cada vez que me viene a la mente una morada, es su morada la que tengo en mente») (Ibn 'Arabi 1961, pp. 7-12); y en segundo lugar, en el *Rub al-quḍs*, menciona a dos mujeres a las que incluye entre sus maestros espirituales, Shams Umm al-Fuqarā y Fātima bint Abi al-Muthannā. (Ibn 'Arabi 1964, pp. 84-85)

Claude Addas, en su biografía de Ibn 'Arabi (Addas 1993, p. 145), señala una serie de poemas de su *Dimān* (Ibn 'Arabi 1855, pp. 53-60) que relatan la entrega de la *jerqa* otorgada por Ibn 'Arabi a quince de sus

Mi Amigo íntimo

¡Oh mi felicidad, oh mi deseo, y mi refugio
oh provisión en mi camino,
oh mi última meta!
Tú eres mi espíritu,
y Tú eres mi esperanza,
Tú eres mi amigo íntimo,
y mi anhelo por Ti es mi única riqueza.
Si no fuera por Ti, vida mía, amor mío,
nunca hubiera vagado sin descanso
a través de estas tierras.

¡Cuántas gracias me fueron reveladas
cuántos regalos y favores he recibido de tu mano!
¡Tu amor es mi deseo y tu amor es mi gracia,
la luz de mi anhelante corazón!
De Ti estaré pendiente mientras viva,
¡oh Tú, el dueño de mi corazón!
Si estás contento conmigo,
¡oh verdadero anhelo de mi corazón!
ha llegado mi fortuna.

—Rābi'a al-'Adawiyya

—Citado por Sheij Sho'aib al-Horaifish en *Al-ravādh al-fāiq*

discípulos, catorce de los cuales eran mujeres. Debemos recordar que para él, como explica en su *Ketāb nasab al-jerqa* (Ibn 'Arabi 1507, pp. 87-98b),¹⁴ esta entrega es un rito y no una simple forma de bendición. Implica la transmisión práctica de estados y de conocimientos espirituales al discípulo. Por eso no nos debemos asombrar al leer en el *Divān*, refiriéndose a una de las mujeres que había recibido la *jerqa*: «La he llevado a las moradas espirituales de los hombres» (*maqāmāt al-rejāl*) (Ibn 'Arabi 1855, p. 55). Aquí, por supuesto, la palabra *rejāl* debe entenderse en el sentido que le da el *Sheij al-Akbar*.

Cada uno de dichos poemas requiere una exégesis laboriosa. Me limitaré a dos puntos muy significativos. Uno de los poemas (*ibid.*, p. 56) alude a una teofanía, y especifica que es bajo forma de mujer (*be surate mir'āte 'inda al-tajallī*) como se le aparece Dios en ese momento. Aunque no nombra a esta mujer, el contexto sugiere que también aquí se refiere a Nizām. Esta teofanía bajo forma femenina no sorprenderá a nadie que haya leído el *Fusus*, en el que Ibn

'Arabi declara que «la contemplación de Dios (*shobud al-Haqq*) en una mujer es [para un hombre] la más completa y perfecta» (Ibn 'Arabi 1946, p. 217). En este contexto, sería bueno, sin embargo, resaltar la correspondencia exacta entre la doctrina y la experiencia espiritual. Ibn 'Arabi no es simplemente, como algunos le consideran, un «erudito en esoterismo».

Un segundo poema merece atención por la luz que arroja, tal como yo lo veo, sobre la forma más completa de santidad femenina en el Islam. En la mayor parte de los pasajes de sus obras que tratan del rango espiritual de las mujeres, Ibn 'Arabi menciona constantemente el nombre de María, refiriéndose a los *hadiths* que afirman su perfección. Este poema (*ibid.*, p. 53) me parece sugerir que no es sólo la prudencia la que le lleva a apoyarse tan a menudo en la autoridad escritural, citando repetidamente el rango eminente de la madre de Jesús. En el primer verso, Ibn 'Arabi nombra a una de las discípulas (*moridāt*) a quién ha iniciado, y escribe, «He revestido a Safiyya con el manto de los pobres»

(*jerqat al-fogārā*). No conocemos nada de la identidad de esta Safiyya, pero lo que viene a continuación en el poema nos habla de su rango espiritual:

*Los espíritus van a ella, en su santuario,
porque es la purísima, la hermana de la Virgen.*

El tema de María está claramente señalado tres veces en este poema. Primero, la palabra *mebrāb* (santuario), que se hace eco del versículo 37 de la sura *Al-Emrān*. El acercamiento de los espíritus angélicos a Safiyya en el poema, se corresponde con la comida celestial que María recibía durante su retiro en el templo. El segundo verso de esta estrofa es aún más explícito, al establecer una relación de hermanas entre Safiyya y la madre de Jesús, pues introduce sucesivamente los términos *batul* y *'azra*, designaciones ambas tradicionales de la Virgen María.¹⁵ El uso de esta terminología está inducida, en cierta medida, por el propio nombre Safiyya (la pura), si bien contemplar este tema como un mero juego de palabras sería naturalmente injusto con Ibn 'Arabi, sobretodo teniendo en cuenta que la relación entre el nombre y la persona que lo lleva no se considera meramente fortuito en el pensamiento islámico tradicional. Los otros versos de este corto poema, notablemente el tercero, dan un testimonio aún mayor de la santidad eminente de Safiyya, quien «ha realizado todos los Nombres divinos» (*tajallaqa bi jawāme' al-asmā*).

Llevaría tiempo analizar la repetición del tema de María en los trabajos de Ibn 'Arabi y su relación con la cristología de Ibn 'Arabi. Merece comentarse una frase lacónica en el *Futubāt*, en especial, en la cual Ibn 'Arabi describe su propia investidura como «sello de la santidad muhmmadiana» en el «centro espiritual supremo». El sello [de la santidad universal], o sea Jesús, se presenta ahí «informando [al Profeta] sobre la cuestión de la mujer» (Ibn 'Arabi 1329h., I, p. 1).¹⁶ Otro de los muchos puntos en el *Divān* que merecen ser cuidadosamente descifrados es un poema muy curioso, cuya estructura, vocabulario y ritmo revelan que es un

contrapunto poético a la sura *Mar-yam*. (Ibn 'Arabi 1855, pp. 394-395)

Basta, sin embargo, recordar el tipo de santidad que Ibn 'Arabi señala una y otra vez como el más elevado para comprender que, en el caso de las mujeres, el prototipo es María. De todas las formas de *malāya*, según Ibn 'Arabi, la más perfecta es la de la *malāmiyya*, la de aquellos que permanecen ocultos en «las tiendas del misterio» (*surādiqāt al-qayb*), más allá del alcance de las criaturas, con sus corazones «sellados» por Dios de tal forma que solo Él puede penetrar en ellos.¹⁷

Todos los rasgos de los *malāmi* se encuentran en la figura de María, tal como se la representa en la literatura islámica, basada en el Qorán. A María se la presenta en términos paralelos a los usados en los Evangelios. Por ejemplo, *'ābida* es el equivalente de *ancilla Domini* (sierva del Señor), y señala una sumisión total a la voluntad Divina. «Lo que se le pidió a María», escribe Hakim Tirmizi, «fue la invocación interior y que dirigiera su corazón hacia Dios, colocándose a la sombra de Dios» (Tirmizi 1293h., p. 95) —asombroso eco de Lucas 1,35: *virtus Altissimi obumbrabit tibi* (El poder del Altísimo te cubrirá con su sombra). Comentando los versículos del Qorán 3,45-47 sobre la Anunciación, Hakim Tirmizi destaca la obediencia serena de María, que, al contrario de Zacarías, no busca confirmación del mensaje que establece su destino: *sakatat wa l-tma'annat* (Se mantuvo en silencio y tranquila... y no pidió señal alguna en prueba de lo que se le había anunciado). (Tirmizi 1965, p. 339; (edición Radtke) 1992, p. 88)

Volvamos a Ibn 'Arabi y a lo que dice de la *malāmiyya*: «Se han aislado con Dios y, firmemente instalados en ese estado, no salen nunca del estado de devoción, ni siquiera el tiempo de un parpadeo. No sienten la sensación de dominio (*riyāsa*) [sobre nadie], debido al dominio que el Señor ejerce sobre ellos, y al que humildemente se someten. Dios les ha enseñado lo que cada situación reclama de ellos en términos de actos y de estados, y en cada situación se

comportan de acuerdo con lo que les es requerido. Están ocultos a las criaturas, escondidos de su vista tras el velo de la condición común... Están en continua contemplación de su Señor, tanto si comen como si beben, si están despiertos como dormidos, y es a Él solo a quién se dirigen, aun estando con los demás.» (Ibn 'Arabi 1329h., III, p. 35)

El resto del texto proyecta luz, no sólo sobre la significación que el tema de María puede tener en las hagiografías, sino que proporciona también la clave del personaje de la *'ābida maḥbūla* (devota anónima) tan frecuente en las hagiografías. El *malāmi* es el *sanctus absconditus* (santo oculto en el contexto cristiano). La *'ābida maḥbūla* es *abscondita* por excelencia: como mujer, y porque ha perdido incluso su nombre.

Ibn al-Ḍawzī se afana en incluir a estas mujeres anónimas en capítulos sucesivos del *Sifat al-safwa*, cada uno de los cuales trata de una ciudad o de una región del mundo musulmán. Así, en Jerusalem, se nos habla de la existencia de una docena de estas *mustafiyiyāt min al-maḥbūlāt al-asmā'* (mujeres anónimas benditas) que se dedican a la oración perpetua en la mezquita (Ibn al-Ḍawzī 1986, IV, p. 251). Entre las reseñas que Yāfi'i ha reunido en su obra anteriormente citada, aparece una anécdota de dudosa autenticidad (Yāfi'i 1955, p. 185).¹⁸ Bien sea un testimonio objetivo o una parábola piadosa, representa en cualquier caso una descripción ejemplar, no sólo de la santidad femenina, sino de la santidad en general, tal como la describía en sus formas más elevadas Ibn 'Arabi bajo los rasgos de aquellas *malāmiyya* que no se apartaban jamás del estado de la servidumbre (*'ubudiyya*).

Cuenta Yāfi'i el caso de un hombre piadoso que vivía en Kufa en el primer siglo de la Hégira, un tal Rabi' ibn Jaytham.¹⁹ En una visión durante un sueño, se le informó que tendría una esposa en el paraíso llamada Maymuna l-Sawdā'. Al despertarse, fue en su busca y la encontró cuidando un rebaño de ovejas. La estuvo observando durante tres días, curioso por conocer qué cualidades hacían

merecedora a esta esclava negra de ser contada ya entre las elegidas. Muy sorprendido, vio que Maymuna se limitaba a realizar las oraciones obligatorias, sin hacer nada más. Rabi', cuya piedad era más exigente, estaba asombrado. Finalmente, le preguntó: «¿No haces nada más que lo que te he estado viendo hacer?», «No», respondió ella, «excepto que no deseo cosa alguna, ni a la mañana ni a la tarde, me encuentre en el estado en que me encuentre, y estoy satisfecha con lo que Dios me ha reservado». A Rabi' ibn Jaytham le gustó esta respuesta. Puede ser esta la definición de la santidad en su grado más elevado, la de las «almas simples y anonadadas».²⁰



Referencias:

- Addas, C. 1993. *Quest for the Red Sulphur: The life of Ibn 'Arabi*, Cambridge.
- Aflāki. 1978. *Manāqib al-'arīfīn*, 2ª edición. Traducido al francés por Clément Huart. París.
- Amri, N. & L. 1992. *Les femmes souffres et la passion de Dieu*, St. Jean de Bray.
- 'Attār. 1905-1907. *Tazkīrat al-anwīyā'*. Editado por R.A. Nicholson. Londres.
- 'Aydarus, A. 1976. *al-Na'īm al-sā'i*. El Cairo.
- Badawi, A.R. 1962. *Rabī'a al-'Adamiyya. Shabīdat al-'esbq al-ilāhī*. El Cairo, 1962.
- Brémond, H. 1916. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. 1. París.
- 1932. *La querelle du Pur Amour au temps de Louis XIII*. París.
- Chodkiewicz, M. 1986. *Le sceau des saints*. París.
- 1993. *An Ocean without Shore*. Albany.
- Delooz, P. 1979. «De la canonisation des saints», *Concilium*, n. 149.
- Harifish, S. 1949. *Rawd al-fa'i'q*. El Cairo.
- Hisni, Abu Bakr. N. D. *Ketāb siyar al-sālikāt al-mu'mīnāt*. MS. BN 2042.
- Hoffman-Ladd. 1992. «Mysticism and Sexuality in Sufi Thought and Life», in *Mystics Quarterly*, XVIII, 3.
- En preparación. *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.

- Hujwiri, 1911. *Kashf al-mahjub*. Traducido por R.A.Nicholson. Leiden y Londres.
- Ibn 'Arabi. 1329h. *Al-Futubāt al-makkiya*. I y IV. Bulaq, Egipto.
- 1507. *Ketab nasab al-Jerqa*. M.S. Esad Efendi. Suleymaniye, Estambul.
- 1855. *Divān*. Bulaq, Egipto.
- 1919. 'Uqlat al-mustafid en *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*. Editado por Nyberg. Leiden.
- 1946. *Fusus al-bikam*. Editado por 'Affi. Beirut.
- 1947. *Ketab al tarajim*. Hyderabad.
- 1961. *Tarjuman al-esbnāq*. Beirut.
- 1964. *Rub al-quds*. Damasco.
- Ibn Hāhar al-Haytami. 1970. *al-Fatāwa l-hadithiyya*. El Cairo.
- Ibn Hazm. 1320h. *al-Fasl fi al-milāl*, IV y V. El Cairo.
- Ibn al-Āwzi. 1986 *Sifat al-safwa*, 4 volúmenes. Beirut.
- Isfahāni, N. 1932-38. *Hilyat al-awliya'*, II. El Cairo.
- Joinville, De. 1928. *Le livre des saintes paroles et des bons faits de notre saint roi Louis*. París.
- Kattāni, Ā. 1898. *Salwat al-anfās*, 3 volúmenes. Fez
- Massignon, L. 1975. *La passion de Hallāj*, I. París.
- Mubārak, A. 1984. *Ketab al-ibriq*. Damasco.
- Murata, S. 1992. *The Tao of Islam*, Albany, EEUU.
- Nābulusi. 1990. *al-Hadrat al-unsīya fi l-rihlā al-qudsiyya*. Beirut.
- Nizami. K.A. 1955. *Sbeij Farid ud-din Ganj-i Shakar*. Delhi.
- Porète. M. 1984, *Miroir des âmes simples et anéanties*. París. 2ª edición 1991, Grenoble, Francia.
- Qushāshi. 1327h. *al-Simt al-majid*. Hyderabad.
- Quhtubi. 196. *al-Āmi' li abkām al-Qur'an*. El Cairo.
- Rāzi, Najm al-Dim Dāya. 1982. *The Path of God's Bondsmen (Mirsād al-'ibād)*. Traducido por Hamid Algar. Nueva York: Caravan Books.
- Rizvi. S.A.A. 1983. *A History of Sufism in India*, 1. Delhi.
- Schimmel, A. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*, anexo 2. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- 1980. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden.
- Sha'rani. 1974. *Al-tabaqāt al-kubrā*, 1. El Cairo.
- 1962. *Al anwār al-qudsiyya fi ma'rifa qawā'id al-sufiyya*. El Cairo.
- Sharji, A. 1321h. *Tabaqāt al-jawāss*. El Cairo.
- Skali, F. 1990. *Topographie spirituelle et sociale de la ville de Fès*. Université de Paris-VII. París.
- Smith, M. 1928. *Rābi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*. Cambridge, 1928.
- Suyuti. 1959. *Al-hāwi li l-fatāwi*. El Cairo.
- Tādili, 1984. *Al-tashawwuf ilā rijāl al-tasawwuf*. Editado por A. Toufiq. Rabat.
- Tirmizi, H. 1965. *Jatm al-awliya'*. Editado por O. Yahia. Beirut.
- 1293h. *Navādir al-usul*. El Cairo.
- 1992. *Sirat al-awliya'*. Editado por B. Radtke. Beirut.
- Vālsan, M. 1953. *L'investiture du Chaikh al-Akbar au Centre suprême*. Études traditionnelles, (Oct.-Nov.) n° 311.
- Vauchez, André. 1988. *La sainteté en occident*, 2ª edición. Roma.
- 1987. *Les laïcs au Moyen-Age*. París.
- Yāfi'. 1995. *Rawd al-rayāhin*. El Cairo.
- Āmi. 1919. *Nafabāt al-uns*. Teheran.
- 8.- Sobre Fātima Nayshāburiyya ver Hujwiri (1911), p. 120; Sha'rani (1974), I, p. 66.
- 9.- Daylami, *Sirat-e Ibn al-Jafif*. Cf. Massignon (1975), I, pp. 552-56.
- 10.- ¿Podría considerarse esta referencia «medio hombre» como una alusión al tema en torno a Hallāj de *nāsūt* respecto a *lābūt*? Se cuenta una historia similar de un santo de Cachemira. Schimmel (1980), p. 44.
- 11.- En el compromiso de Hudaybiyya, las mujeres, al contrario de los hombres, no colocaban su mano en la del Profeta, sino en una vasija en la cual el Profeta tenía introducida su mano derecha.
- 12.- Esta es la postura de 'Abd al-'Aziz al-Dabbāq. Mubārak (1984) I, pp. 396-397.
- 13.- La sección que trata estos 49 tipos de santidad está entre las páginas 16 y 39.
- 14.- La edición del *Ketab nasab al-jerqa* publicada en el Cairo en 1986 se basa en un manuscrito mutilado. Debemos referirnos aquí a MS. Esad Efendi (1507), ff. 87-98b.
- 15.- En las traducciones del Nuevo Testamento usadas por los cristianos árabes figura la palabra '*azra'*' que se emplea para designar a la Virgen, por ejemplo, en la Anunciación (Lucas 1,26).
- 16.- Hay una traducción francesa de este texto por Michel Vālsan (1953), n° 311. Sobre la relación especial que Ibn 'Arabi tenía con Jesús y su significado, ver C. Adas (1993), *index* s.v. Jesús; M. Chodkiewicz (1993), *index* s.v. Jesús. También debemos ciertamente referirnos al Apocalipsis 12, 1-6.
- 17.- Sobre la *malamiyya* en la doctrina de Ibn 'Arabi, ver M. Chodkiewicz (1993), pp. 48-50 y 88-89.
- 18.- (*Hikāya* n° 146) es similar al n° 27, p. 70.
- 19.- Ibn al-Āwzi le dedica un artículo en el *Sifat al-safwa*, III, p. 59.
- 20.- Esta última nota es un homenaje a Marguerite Porète —quemada viva en la Plaza de Grève, en París, el 1 de junio de 1310— la cual, bajo un pseudónimo, podría haber llegado a tierras del Islam, como lo hizo Rābi'a/Caritée a tierras de la cristiandad. La primera versión en francés moderno de su *Miroir des âmes simples et anéanties* (*Espejo de las almas simples y anonadadas*) fue publicada en París en 1984 por Max Huot de Longchamp, y la segunda, en Grenoble en 1991, por C. Louis-Combet.



Notas

- 1.- Fénelon (1651-1715), arzobispo de Cambrai, defendía a los místicos contraponiéndose a Bossuet, obispo de Meaux. Su *Explicación de las máximas de los santos* fue condenada por el Papa en 1699.
- 2.- Sobre la posición que varios escritores cristianos atribuyen a Rābi'a en la disputa sobre el Amor Puro, ver Henri Brémond (1916), vol.1, pp.183-185, y Brémond (1932), pp.25-48. Brémond, en la línea de los autores que cita, no identifica a Rābi'a ni tiene idea de que se trate de una santa musulmana.
- 3.- Ver Murata (1991). La hagiografía de las mujeres ocupa solamente una pequeña parte de este trabajo, que trata de otros asuntos.
- 4.- Amri, N. & L. (1992). Anotar también un interesante artículo de Valerie Hoffman-Ladd (1992), pp. 82-93.
- 5.- El número total de reseñas es de 1031.
- 6.- Cf. Tesis de Fawzi Skali (1990). Capítulo 2.
- 7.- Ver la reseña presentada por P. Delooz (1979).





Mawlānā Rumi y Konya revisitados

Annemarie Schimmel

¿Dónde encontrar a Mawlānā? Una visita a Konya muestra que la verdadera casa del maestro del Amor divino no es una ciudad, ni un país, ni ningún otro sitio sobre la tierra, sino los corazones de aquellos que están sedientos del vino del amor.

*Ven y visita mi casa por algún tiempo
que la luz del Amor puede brillar
desde Konya a Samarcanda
y Bojarā por algún tiempo...*



sí cantaba Mawlānā Rumi, profundamente absorto en su amor por Shams-e Tabrizi, en quién veía manifestarse el brillo de lo Divino y que le transportaba a los más elevados éxtasis de amor y de anonadamiento.

Konya, el antiguo Iconium, ha sido por mucho tiempo —setecientos cincuenta años, para ser exactos— un centro espiritual, no sólo para la *tariqa* Mevlevi sino también para millones de personas del mundo persa que reconocen al *Masnawi* de Mawlānā Rumi como «el Qorán en lengua persa», como dijo Ýāmi, y que han comentado sus versos en persa, en turco, en urdu, en sindhi y en otras muchas lenguas orientales. A partir del siglo diecinueve, la imaginación de algunos orientalistas occidentales, entusiasmados además por la poesía persa, se dirigió hacia esta modesta ciudad de la Anatolia central. La visité por primera vez en la primavera de 1952, yo sola, y la en-

contré envuelta en una romántica tristeza. Una tormenta hizo que las flores se abrieran; de repente la polvorienta ciudad se llenó de la fragancia de los macizos de *igde*, y se cubrió con un maravilloso velo de fresco verdor —«adornos paradisiacos», llamaba Mawlānā a las hojas tiernas—, pues los jardines, en aquella época, llegaban casi hasta el centro de la ciudad. La majestuosa mezquita Alaettin sobre su colina, donde estuvo en tiempos el castillo Seljukida que custodiaba Konya, me impresionó por su tamaño y su noble sencillez, pero, en cambio, las dos madrazas más famosas, la madraza Karatay (1251) y la Ince Minareli (1258) (ambas levantadas en la época en que Mawlānā enseñaba en la ciudad) no estaban entonces muy bien conservadas. Sólo a principios del siguiente año, fue renovada la parte histórica de Konya gracias a los esfuerzos del por aquel entonces director





RETRATO DE MAWLĀNĀ RUMI

Hz. Mevlana

Camino de Konya Ensueños en diciembre

Alrededor del pozo
unas ovejas púrpura
la luna en creciente
medio dormida aún.

Y la carretera teñida de amatista
se dirige a ningún lugar.

Una flauta solitaria...
Bailan los camellos
como nubes errantes.
Una estrella. Una mirada.

Y mi corazón, al viento del invierno
vuela a ningún lugar.

—Annemarie Schimmel
—Traducido por Carlos Diego

del Museo Mawlānā, Mehmet Onder; las hermosas madrazas se convirtieron en atractivos museos, y el oloroso jardín alrededor del mausoleo —ahora museo— recobró su antiguo esplendor, como lo hizo el área alrededor del *Maqām* de Shams-e Tabrizi, situado cerca del lugar donde se hallaba la casa de Mawlānā —la casa de la que fue sacado Shams una fría noche de diciembre para no volver nunca más...

El 17 de diciembre de 1954, el *'ors*, el aniversario de la muerte de Mawlānā, se celebró por vez primera después de que Atatürk cerrara los centros sufíes en 1925, y asistimos a la primera celebración del *samā* de los Mevlevi, el giro de los antiguos miembros de la *tariqa*, que no se habían reunido desde hacía veintinueve años y que fueron embargados por una alegría celestial en esta ocasión. Fue una de las grandes experiencias de mi vida, el participar en esta celebración, que desde luego abrió ante mí nuevas perspectivas y me ayudó a ahondar en la comprensión de su tarea.

Mawlānā Rūmī es un poeta místico de tal calado que, incluso después de haber estado estudiando sus obras durante más de cuarenta años, el lector encuentra cada vez nuevos significados, metáforas frescas, que aparentemente no habían atraído, hasta entonces, su interés, ni el de ninguna otra persona... Tanto el *Divān-e kabir* como el *Masnawī*, son tesoros inagotables de sabiduría espiritual, pero también relatan experiencias de la vida humana (y animal). Mawlānā conoció la vida en todos sus aspectos; es su fuerza la que consigue transformar incluso las más humildes manifestaciones de este mundo en símbolos

de algo más elevado, en señales que apuntan a una Realidad más honda y verdadera —de la misma forma en que el sol transforma, según las antiguas creencias, los guijarros en rubíes. Es este lado humano de Mawlānā el que ha mantenido su poesía fresca durante tanto tiempo, aun cuando él mismo bromeara acerca de ella diciendo que era «como el pan egipcio (*nān-e mesrī*)», que tiene que comerse mientras está fresco porque al día siguiente ya se queda duro. Su poesía, sin embargo, nunca envejece, porque no se trata de un conjunto abstracto de enseñanzas filosóficas o teosóficas, sino de la expresión de una experiencia de amor que todo lo impregna.

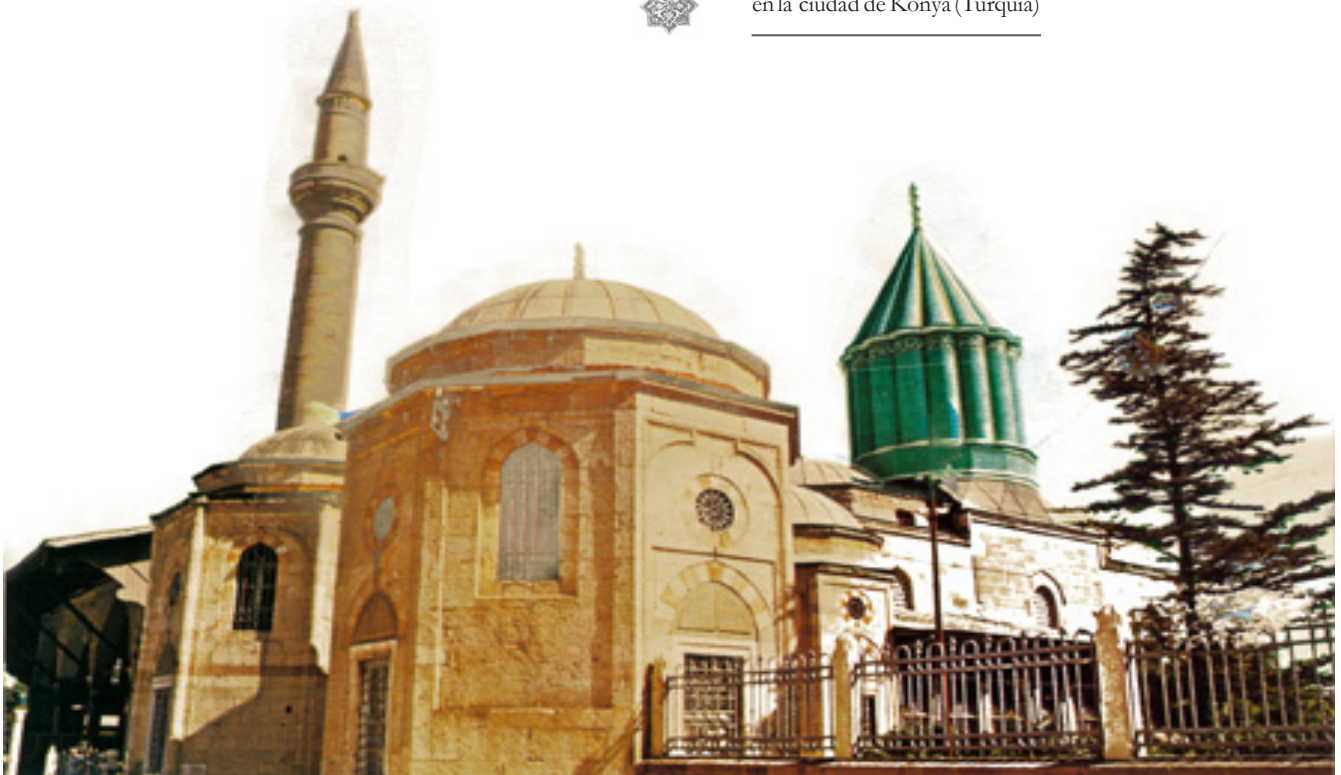
Durante muchos años me había centrado principalmente en la poesía de Mawlānā, y fue sólo en 1987 cuando terminé la traducción al alemán del *Fihī mā fihī*, que decoró un amigo persa, el Dr. Shams Anwari-Hosayni, con una bella caligrafía. Esto me pareció un regalo digno de mis amigos en Konya que me invitaron en el otoño de 1988 —mi última visita a Turquía había sido en 1973—, para participar en las celebraciones en honor del 700 aniversario de la muerte de Mawlānā. Había llegado a conocer muy bien la ciudad en los años 50, cuando enseñaba en la Universidad de Ankara, y gracias al amor y al afecto de sus gentes se había convertido para mí un poco en mi segundo hogar. Por tanto, pensaba que me alegraría volver, por fin, a la Cúpula Verde para presentarle mis respetos al gran maestro. ¡Pero, qué pena! La pobre Konya había cambiado tanto que uno tenía que cruzar calles, mejor dicho, avenidas con altos edificios de apartamentos como si estuviese conduciendo por Queens en Nueva York, o por otros lugares del mundo occidental, no precisamente místicos, y las maravillosas madrazas eran casi invisibles entre las elevadas estructuras que parecían sofocarlas. Para tratar de tocar el umbral plateado frente al sarcófago de Mawlānā en el mausoleo, tuve que cruzar masas de turistas que miraban alrededor con ojos vacíos —¿qué veían, aparte de la bella caligrafía y la decoración de las paredes, las cubiertas de seda sobre los féretros de Mawlānā, de los miembros de su familia y de sus fieles discípulos, o alguna valiosa alfombra? ¿Sentirían algo de la presencia que hemos experimentado tantas veces al visitar la Cúpula Verde con amigos de todo el mundo, con enamorados místicos venidos desde los Estados Unidos y Alemania, desde Holanda y Pakistán, desde Gran Bretaña y Francia? ¿Hasta qué punto apreciarían el *samā* de los Mevlevi, y lo podrían ver no solamente como una agradable e interesante representación folklórica sino como una expresión de los más dulces y profundos secretos del amor místico? Recuerdo perfectamente el primer *samā* en 1954: los derviches, después de recorrer lentamente la habitación tres veces, besando cada vez la mano del *Pir*, se despojaron de repente de sus túnicas negras (como si se tratase de sus cuerpos terrenales) y emergieron en sus túnicas blancas de luz eterna, girando sobre su eje y dando a la vez vueltas alrededor del centro, como los átomos alrededor del sol que les atrae para ponerles en movimiento —danza celestial, danza de inmortalidad, como Mawlānā la ha descrito en muchos de sus versos



(y sabemos que la mayor parte de sus primeros versos nacieron del movimiento giratorio cuando él estaba cautivado por el sonido del *ney* y del *rebab*...). Para Mawlānā, toda la vida era danza: escuchar las armonías del cosmos, plantas y animales, más aún, la danza de los ángeles y de los *jinn*; llegó incluso a visualizar el propio acto de la creación como una danza extática por la cual el No-ser se precipitó felizmente a la existencia cuando oyó la voz de Dios que se le dirigía: *Alasto be-rabbekom*, «¿No soy yo tu Señor?» (Qo. 7, 172). Como lo hacían los novicios Mevlevi en los tiempos pasados, durante los 1001 días de su noviciado, el derviche ha aprendido no sólo la técnica para girar, sino también la música y la interpretación del *Masnawí*, además de realizar las tareas domésticas que ha tenido que desarrollar durante este período. Así su espíritu ha llegado a estar en sintonía con los aspectos espirituales del *samā*. ¿Pueden entender los turistas, o aquellos otros que contemplan en tierras extranjeras la representación del *samā* (que ha pasado a ser ahora un artículo folklórico de exportación), los diferentes niveles de significado de los movimientos? ¿Pueden entender el profundo amor por el Profeta, que Mawlānā expresó en el *na't-e sharif* que se canta al comienzo del ritual? ¿Llegarán a saber que Shams-e Tabrizi fue, para Mawlānā, el intérprete perfecto de los secretos del Profeta? ¿Y llegarán a saber que el *ney*, la flauta de caña, es un símbolo del alma humana, cortada de su raíz preeterna en el cañaveral divino, y que suspira desde entonces de nostalgia y añoranza tan pronto como el aliento del Amado la alcanza?

La flauta ha jugado un papel importante en los rituales religiosos, especialmente en el mundo Mediterráneo y en Anatolia, mucho antes de que la Cristiandad y el Islam llegaran a esas tierras, y sus propiedades terapéuticas fueron usadas en la Grecia antigua y en las sociedades medievales islámicas —los hospitales mentales de Amasya, Divrigi y otros lugares del antiguo imperio Seljukida prueban la presencia del uso de la música para el tratamiento de las personas mentalmente trastornadas. Y existen numerosas historias acerca del papel de la flauta que divulga los secretos del corazón: por ejemplo, la historia del rey Midas de Gordion (no demasiado lejos de Konya), que confió a su ministro el secreto de que había padecido la maldición de llevar orejas de burro; el ministro, que no pudo mantener para sí este terrible secreto por mucho tiempo, se lo contó a una charca en la que había unas cañas que, al ser cortadas y fabricar con ellas flautas, divulgaron la desgracia del soberano... Y más tarde, en la tradición Islámica, se dice que Hazrat 'Alí contó los misterios espirituales que el Profeta le había confiado, a una charca, y una vez más, la flauta de caña divulgó más tarde estos secretos en el mundo. Así, el *Canto del ney*, al comienzo del *Masnawí* de Mawlānā, se enmarca en una larga tradición espiritual, y —tomando en consideración este papel de «flauta mágica»— parece

Mausoleo de Mawlānā Rumi
en la ciudad de Konya (Turquía)



casi natural que el *Masnami* fuera leído en la lejana Bengala por los Brahmanes en una época tan temprana como finales del siglo quince: conocían el misterioso papel de la música por los mitos hindúes de Krishna, que cautivó a su entorno con el dulce sonido de su flauta.

Se pueden situar fácilmente muchas de las imágenes y de los símbolos de Mawlānā, en el contexto de la historia de las religiones, en varias tradiciones religiosas. Después de todo, la Anatolia central ha sido un terreno fértil para los cultos místéricos y el misticismo. Existen creencias populares que afirman, por ejemplo, que Platón, el gran «mago maestro» estuvo viviendo cerca de Beyshehir, a corta distancia de Konya, y que consideran el gran lago como un vestigio de sus poderes de brujo; a un manantial cercano a un monumento hitita se le conoce aún hoy en día como «*Eflatun Pınarı*», el manantial de Platón. Mucho tiempo después, hay que señalar la influencia cristiana en Anatolia: ¿no proceden acaso los principales teólogos místicos de los cuatro primeros siglos —como San Gregorio de Nissa, San Gregorio Nacienceno, San Basilio el Grande— de Capadocia, a una corta distancia del antiguo Iconium? Hoy día los turistas invaden las iglesias rupestres de Göreme y de Urgup, contemplando los conmovedores frescos, sin percatarse, en general, de la corriente espiritual que ha fluido por estos lugares desde tiempo inmemorial.

Y luego, durante la invasión mongol en el siglo trece, Anatolia se convirtió en el refugio de muchos eruditos procedentes del Asia central y de regiones del este de Persia, de líderes espirituales como Naʿīm-ol Din Rāzi y más tarde Fajr-ol Din 'Erāqi, que se aposentaron allí, primero bajo el benevolente patrocinio del dirigente Seljukida 'Alā-ol Din Kayqobād y, después de 1256, bajo la protección de Mo'in-ol Din Parwāna, el poderoso ministro con quien Mawlānā mantuvo relaciones próximas y de quien repetidas veces solicitó ayuda para sus protegidos pobres y desamparados. Que Parwāna, cuyo papel de negociador con los mongoles criticó a veces Mawlānā, fuera también un discípulo de Sadr-ol Din Qunawi, el principal traductor de Ibn 'Arabi, quién vivió toda su vida en Konya y fue un buen amigo de Mawlānā (aunque éste último no se preocupara por la sabiduría teosófica), nos dice bastante de la atmósfera espiritual de Konya en la temprana Edad Media.

La ciudad rebosaba espiritualidad. El agua corriendo por las laderas de las colinas de Merām, allí donde estaba situado el jardín de Hosām-ol Din Chalabi, y el molino de agua cuyo movimiento inspiró alguno de los poemas de Mawlānā, formaban parte hasta hace poco del paisaje; Merām es ahora un suburbio densamente poblado donde se extiende la nueva Universidad de Selcuk. El bazar de los joyeros —en el que Mawlānā halló en su viejo compañero, Salāh-ol Din Zarkub, un amigo para consolarle después de que Shams hubiera desaparecido completamente y viviera ya solamente en el corazón de Mawlānā, «radiante como la luna»— este bazar todavía perdura, pero parece que se utilizará su solar para ensanchar las avenidas principales. Sin embargo, el dulce sonido del

martilleo del oro, que indujo el éxtasis en Mawlānā, se conserva en alguno de sus poemas, caracterizados normalmente por sus marcadas calidades rítmicas. Las cartas de Mawlānā a la hija de Salāh-ol Din, —con quien casó a su hijo mayor, que sería luego su biógrafo, Soltān Walad (el primer autor Mevlevi de un diván escrito en turco)— estas cartas muestran al gran místico, no como alguien que vive permanentemente en las esferas celestiales, sino más bien como alguien que, con su infinito amor, se preocupaba por el bienestar de sus vecinos y, en este caso, por el de su querida nuera. Esta humanidad es un aspecto de Mawlānā que no se debería olvidar.

Volver a Konya en estos días es, a nivel externo, una experiencia decepcionante. Uno busca en vano los encantos de la antigua ciudad y se pierde entre los edificios, pero, a pesar de las multitudes que se han asentado allí, a pesar de los numerosos turistas que se agrupan alrededor del mausoleo, uno siente al final de la tarde, especialmente si está en compañía de sus viejos amigos, que preservan su tradición sin ostentación, que la presencia de Mawlānā aún flota sobre la ciudad.

¿Pero, es realmente importante ir a Konya? Los sufíes han insistido siempre en el hecho de que viajar en espíritu es lo que realmente cuenta. «...Buscadme en vuestros corazones después de mi muerte», dijo Mawlānā, y aquí es donde le encontramos, en la alegría renovada al leer su diván, al redescubrir su presencia en todas partes desde Bangladesh hasta Los Ángeles, y en la dicha inagotable que producen sus poemas en el alma. Al oír recitar uno de sus gazales, que dice en su segundo verso:

Hazte copa para el vino del Amor,

uno siente su verdadero mensaje, en Konya y fuera de Konya: llegar a ser una copa, pura y radiante, para el vino del Amor que nos ofrece en cada nuevo escrito, en verso como en prosa. Este es el camino para visitarle verdaderamente. Una vez que uno ha entendido esto, la embriaguez espiritual nos hace olvidar si estamos en el este o en el oeste, y si la apariencia externa de Konya es ahora la de un anodino suburbio del siglo veinte; en cambio, una casa en Europa o en América puede tornarse, gracias a este Amor transformador, en el lugar donde el espíritu de Mawlānā está vivo e irradia sobre las turbideces de este mundo, llenándolo con esa luz esmeralda que ciega a las serpientes y anuncia la Presencia divina en nuestras vidas. Como dice Mawlānā en el gazal que abre el artículo,

*que el cielo pueda ver el Sol a medianoche,
con claridad, por un momento...*





Por un espejo y obscuramente:

La naturaleza paradójica de la relación con el Maestro

Llewellyn Vaughan-Lee

La consciencia de la unicidad

No des un paso en la senda del amor sin un guía. Yo lo intenté cientos de veces y fallé, escribe el poeta persa Hāfez. El sufismo dice que necesitas un maestro, un guía a lo largo del sendero del amor. Si necesitas un guía para cruzar un desierto o una tierra desconocida, ¿cuánto más para aventurarte en el mundo más interno de la psique, en las profundidades del alma? Para hacer el viaje desde los confines del ego a la ilimitada dimensión del corazón, necesitas un maestro, un *sheij*.

Pero desde el momento en que empezamos la búsqueda de un maestro entramos en el mundo paradójico de la mística, que se nos presenta como una realidad confusa y contradictoria. Necesitamos «elegir un maestro», pero se nos dice: «Tú no encuentras un maestro, el maestro te encuentra a ti.» ¿Cómo iniciar esta búsqueda en la que no buscamos sino que somos encontrados? ¿Cómo saber en qué confiar? Y ¿cómo distinguir entre un maestro verdadero y uno falso, particularmente cuando se nos ha indicado no juzgar por las apariencias? Y está, además, la verdad espiritual de que el maestro real está en nuestro propio corazón, que es la luz de nuestro propio ser Superior.

El auténtico problema para el buscador occidental consiste en el hecho de que en nuestra cultura no tenemos tradición de la relación con un maestro espiritual,

mientras que en el Oriente Medio el *sheij* sufí ha sido una figura de reconocida autoridad espiritual, si bien a veces perseguida. Pero en Occidente la relación entre maestro y discípulo, pese a como lo ilustra la vida de Cristo, nunca ha sido parte de nuestro paisaje espiritual. El resultado es que somos ingenuos, nos despistamos fácilmente y, al mismo tiempo, abordamos esta relación con las herramientas de la discriminación racional, que son válidas en el mundo exterior, pero totalmente inapropiadas cuando nos encontramos con un verdadero maestro.

El problema empieza al contemplar la relación con el maestro a través de los ojos de la dualidad cuando, por el contrario, esta relación, importante sobre todas, pertenece a la unicidad. El maestro es el único que puede llevarnos del mundo de la dualidad a la unidad que se encuentra en el corazón. Él, o ella, es capaz de conducirnos de regreso a la unicidad porque está inmerso en la unicidad, porque ha hecho ya el viaje desde la separación a la unión. En realidad, esta relación comienza y termina en la unicidad, sólo que el discípulo no lo sabe. En la tradición sufí Naqshbandi, por ejemplo, se dice que «el final está presente al principio». En el momento en que el caminante espiritual pone su pie en la senda, se inicia la dimensión de la unicidad, porque la naturaleza esencial de la senda es la unicidad. El maestro está allí para proporcionar una conexión viva hacia esa unicidad.



El trabajo del maestro es traer de vuelta al caminante desde la separación a la unión y, en la senda sufí Naqshbandí, esto se hace mediante la grabación de una consciencia de la unicidad en la mente y el corazón del caminante. *Naqsh* significa en persa «imagen, grabado»:

Naqsh es la imagen, el anteproyecto, de aquello que se graba sobre cera u otra materia similar; y *band*, literalmente la atadura, es la subsistencia permanente de la grabación sin que se borre.¹

Mediante esta grabación, el caminante se da cuenta, gradualmente, de la consciencia de la unicidad, que pertenece al corazón. Para el *sheij* esta unicidad está siempre presente: pertenece a ese estrecho círculo del amor que es su relación con el caminante.

El amor y la substancia secreta del corazón

Al comienzo del viaje, el caminante puede ver al maestro solamente a través de los ojos de la dualidad, empañados por todas las dudas y juicios que se alzan en la mente. Pero la relación real con el maestro no

deriva de las ideas preconcebidas ni de los condicionantes mentales del caminante, sino del amor que hay en el *sheij*. Este amor, que pertenece al alma, es el que lleva al caminante a la presencia del *sheij*. La naturaleza de este amor es incondicional y, como el brillo del sol, se da gratuitamente.

El amor que el maestro tiene por el discípulo pertenece a la unicidad y lleva consigo la consciencia de la unicidad divina. Cuando el caminante se halla en presencia del *sheij*, entra en la dimensión de la unicidad del amor, aun cuando no lo sepa. El caminante no ha desarrollado aún la facultad de reconocer la unicidad, de apreciar conscientemente lo que se le está dando. En vez de ello permanece en

la prisión de sus proyecciones, sus condicionantes mentales y sus problemas psicológicos, que son proyectados, necesariamente, en la relación con el maestro.

El amor suscita proyecciones psicológicas, tanto positivas como negativas. Y, como cualquiera que haya experimentado los asuntos del amor sabe, cuanto más grande es el amor, más poderosas son las proyecciones: más atención reclaman las partes no vividas de nuestra psique que quieren ser llevadas a la luz del sol de nuestro amar. Esto es lo que hace a los asuntos amorosos tan potentes psicológicamente, tan llenos de proyecciones inesperadas y a menudo indeseadas.



El amor incondicional dado por el *sheij* hará emerger necesariamente muchas proyecciones junto con muchas necesidades insatisfechas. Una vez que el periodo inicial de ebridad de la «luna de miel» ha pasado, a esto es a lo que el caminante se ve obligado a enfrentarse. Y, dado que el *sheij* representa también una figura de autoridad, saldrán a la luz los problemas de autoridad no resueltos del caminante, y se añadirán a la nube de confusión que oscurece la naturaleza real de la relación con el maestro: el amor que es la esencia de la senda sufí.

El trabajo del caminante es permanecer fiel al núcleo central del compromiso, a los sentimientos ini-

ciales del amor, mientras trabaja sobre los problemas psicológicos que van aflorando. Como Carl Jung comprendió, la sombra contiene la 'materia prima' para nuestra plenitud psicológica de la que nace el yo, y esto es también cierto respecto de la obra espiritual. Para trabajar con aquellos contenidos de nuestra psique que se enfrentan a nosotros, necesitamos discriminación y claridad, pero, afortunadamente, nos sostiene una presencia invisible que es la esencia real del trabajo: el vínculo profundo de amor que existe entre maestro y discípulo. Este lazo de amor contiene la consciencia de la unicidad a la que aspiramos y que, aún después de mu-

chos años en la senda, sigue oculto, raramente visible a la percepción ordinaria del discípulo. Pero cuando el trabajo interior ha sido realizado, lo que los sufíes llaman «limpiar el espejo del corazón», se llega entonces a reconocer ese amor que siempre estuvo presente.

Para el *sheij* este amor es la 'materia prima' de la senda, simultáneamente el principio y el fin del trabajo. Mediante el amor se barren las impurezas del caminante que queda limpio, de forma que pueda vi-

vir su naturaleza más profunda, su innata cercanía a Dios. Mientras el caminante se enfrenta a los obstáculos, con su mente y su psique puestas en la senda, el *sheij* realiza el trabajo real de transformación, ablandando el corazón y preparando al caminante para el despertar de la consciencia del corazón, la «consciencia divina que está presente en la cámara más profunda del corazón, a la que los sufíes llaman 'el corazón del corazón'».

La consciencia del corazón se despierta mediante la gracia del *sheij*, mediante una transmisión desde el corazón del *sheij* al corazón del caminante. Este es el regalo del *sér*, «un fruto de la gracia de Dios, producido por la liberalidad y la merced de Dios,

y no por la adquisición o la acción del hombre². *Sér* significa secreto, y es una cualidad del amor divino que está oculta al mundo porque no pertenece al mundo, sino al misterio del amor divino. Es la esencia de la relación del amante y el Bienamado: *Él les ama y ellos Le aman* (Qo 5,59).

Buena parte del trabajo de la senda es un proceso de preparación, una purificación interior, para hacer al corazón del discípulo capaz de contener Su secreto, sin que quede contaminado por el ego o naturaleza más inferior, el *nafs*. Cuando el *sheij* percibe que el discípulo está preparado, se infunde esta substancia de amor divino de corazón a corazón, desde el corazón del *sheij* al del discípulo. Sin esta substancia secreta no puede haber realización. Para el sufí el *sér* es la substancia más preciosa del universo.

La figura arquetípica de Jezr

Sólo el maestro puede darnos lo que necesitamos, aun cuando lo que nos es dado no pueda captarlo todavía nuestra mente o ego. Es más, no estamos familiarizados con una relación amorosa que no pertenezca al yo personal. Nuestros condicionamientos colocan el amor y la cercanía solamente en la esfera de las relaciones personales, y no admiten el concepto de un amor más profundo e impersonal que pertenezca al alma (nuestra cultura está focalizada en lo personal —en Estados Unidos ha llegado incluso a ser costumbre dirigirse a cualquiera por su nombre de pila). Nuestra avidez de aceptación personal, nuestras necesidades insatisfechas emocionales, e incluso físicas, afluyen a la superficie y son fácilmente proyectadas en la relación con el maestro. Nos falta el recipiente tradicional que separe esta relación de la esfera personal. En muchas tradiciones orientales, por ejemplo, el discípulo no puede dirigirse directamente al maestro, sino que debe esperar a que éste le hable primero. Pero en Occidente carecemos de este tipo de protocolos.

Sin las herramientas para distinguir entre nuestras necesidades emo-

cionales y espirituales, sin la ayuda de una comprensión tradicional, nos volvemos fácilmente víctimas tanto de nuestra propia ingenuidad como de falsos maestros, que utilizan su posición para sus fines personales. Es fácil quedar atrapados en modelos de dependencia, en una telaraña psicológica que sutilmente debilita nuestro propio sentido del yo. Lee-mos que rendirse al maestro es necesario, pero falta el entendimiento de que la rendición real no es nunca a la forma exterior de la persona del maestro sino a la esencia del maestro, a aquello dentro del maestro que está entregado a Dios. En la tradición sufí se describe al maestro como «sin rostro, sin nombre», reforzando así su naturaleza impersonal. Es alguien que se ha vaciado, se ha vuelto «sin rasgos distintivos, sin forma».

La relación real con el maestro pertenece a la realidad interna del corazón, más allá de la esfera personal. Es esta la dimensión de Jezr, arquetipo sufí del maestro e imagen de la revelación directa. De hecho, algunos grandes sufíes que no tuvieron maestro físico, como Ibn 'Arabi, fueron en cambio guiados o iniciados por Jezr. Pero la historia acerca de Jezr, *al que Dios había dado conocimiento de Sí Mismo*, narrada en el Qorán (18,61-83), muestra cuan difícil es seguir a esta enigmática figura. Moisés, que encuentra a Jezr *en la confluencia de los dos mares* (donde se juntan el mundo interior y el exterior), le pregunta: *¿Puedo seguirte para que puedas guiarme con lo que has aprendido?*

No serás capaz de soportarme, replica Jezr. *Pues ¿cómo podrías soportar aquello que está más allá de tu entendimiento?*

En tres ocasiones Jezr realizó acciones que Moisés criticó, hasta que finalmente Jezr se apartó de él, explicándole: *Lo que hice no fue por mi propia voluntad*. Jezr pertenece a una realidad que no sigue las reglas de la razón ni de ninguna ley externa, sino que lleva a cabo la voluntad de Dios. Si vamos a seguir a Jezr debemos rendirnos a la esencia interior del corazón, entregándonos a la relación incondicional que hay entre el enamorado y el Bienamado. Descubriremos entonces la verdadera naturaleza de Jezr, la

substancia secreta dentro del corazón del corazón, que es el maestro real:

Yo soy la realidad trascendente, y soy el hilo tenue que la acerca estrechamente. Soy el secreto del hombre en su mismo acto de existir, y soy aquel invisible que es objeto del culto... Soy el *Sheij* de naturaleza divina, y soy el guardián del mundo de la naturaleza humana.³

El maestro es el hilo que nos conecta a nuestra propia realidad trascendente. Mediante la gracia del *sheij* el caminante despierta a la consciencia de la unicidad que es el conocimiento del amor. Pero, durante muchos años en el camino, esta consciencia está oculta para el caminante, que se enfrenta a las limitaciones del ego y a las confusiones de la psique. El caminante no puede sino ver al maestro a través de los velos de la dualidad y las distorsiones de sus propias proyecciones. Esta relación pertenece al nivel impersonal del alma pero el caminante sigue tratando de llevarla al escenario personal de su propio ego. Esto es lo que hace tan difícil seguir este cabo del amor, este hilo tan tenue. Pero si seguimos este hilo con sinceridad, devoción, perseverancia y sentido del humor, despertaremos a su naturaleza real, o sea, cómo refleja el corazón del *sheij* la unicidad de la cara oculta de amor.

Ahora vemos por un espejo y obscuramente, pero entonces veremos cara a cara.

*Al presente conozco solo parcialmente, pero entonces conoceré como soy conocido.*⁴



Notas

1.- Texto árabe traducido por Sara Sviri (1977). *The Taste of Hidden Things*. Inverness, California: The Golden Sufi Center, p. 139.

2.- Abu Sa'id Aboljeir, citado por R. A. Nicholson (1921). *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 51.

3.- Ýili, sobre Jezr, citado por Henry Corbin (1990). *Spiritual Body and Celestial Earth*. Londres: Tauris & Co, p. 156.

4.- Primera epístola de Pablo a los Corintios, 13, 12.

El psicoanálisis a través de la interpretación de los sueños

Dr. Javad Nurbakhsh



Tomando en cuenta la gran responsabilidad y el deber de los maestros y de los *shejjes* de la Senda a lo largo de los siglos y el modo en que actuaban, podemos afirmar que un gran número de ellos dedicaban especial atención a los problemas internos de sus discípulos a través de la psicología práctica (*tajrobi*), la cual estaba basada en la intuición y en la mirada interior; mediante el diálogo con sus discípulos, a través de los métodos tradicionales, y utilizando, tanto sus propias experiencias, como aquellas recibidas de sus maestros, intentaban resolver dichos problemas y conflictos.

Esta forma de terapia, desde tiempos antiguos, fue muy usual entre los sufíes y, aún hoy día, representa una práctica común entre ellos. En ella, el discípulo habla de sus ensueños o, como es conocido entre los sufíes, de su *seir*, con su maestro, revelándole todos sus ensueños, imaginaciones, lo que ha visto u oído, etc., para que éste, descubra y analice el contenido de su mente y resuelva sus dificultades interiores. Este es un método conocido como «asociación libre» en la psicología moderna.

El siguiente relato es un ejemplo claro de este método y contiene un punto muy sutil y digno de reflexión:

Cuentan que un día un derviche contaba lo que había soñado a su maestro, el *sheij* Mohammad Hamuyah. En el transcurso de sus palabras dijo: «...y el *sheij* me hablaba y yo repliqué: “¿Por qué?”» En este momento el *sheij* dio la espalda al derviche y no le dirigió la palabra durante un año.

Finalmente el derviche no pudo aguantar más, fue a ver al *sheij* y le rogó: «Maestro, he perdido toda paciencia y, por mucho que pienso, no puedo descubrir mi falta; por favor, dime cuál es el error que he cometido para que lo remedie.»

El *sheij* le contestó: «Aquel día me hablabas de tu sueño y, en el transcurso de tus palabras dijiste: “...y el *sheij* me hablaba y yo repliqué: ‘¿Por qué?’ Si no hubiera persistido el ‘¿por qué?’ en tu mente, no lo hubieras manifestado en el sueño”.» (*Cartas de 'Abd-ol Rahmān Asfarāyeni a 'Alā'-ol Doleb Semnāni*)

El maestro, basándose en este punto sutil de que el discípulo en su ensueño ha formulado un «¿cómo?» y un «¿por qué?» hacia su maestro, deduce que éste todavía está inmaduro y ocupado con sus preguntas, altibajos y dudas intelectuales, es decir, sigue atrapado en las redes de la mente racional; de ahí que le deje, durante un tiempo, libre, para que se analice y profundice en sí mismo con el propósito de hacerle consciente del secreto y de la raíz de su problema. Sin embargo, como el pobre discípulo es incapaz de descubrirlo, el maestro le ayuda con una alusión, para que el derviche se despierte y, borrando todo «cómo» y «por qué» de la faz de su corazón, lo pula hasta tal punto que refleje la Realidad.





Le domaine d'Arnheim
René Magritte



Historia de Moisés y el pastor de Rumi

Traducida del original
persa e interpretada por
José M^a Bermejo, Mahmud Piruz

Un día, en el camino, vio Moisés a un pastor
que repetía: «¡Oh Dios, oh mi Señor!,
¿dónde estás? Quiero ser tu criado,
y coser tus sandalias, y peinar tu cabello,
y lavarte la ropa, y quitarte los piojos,
y traerte la leche, a Ti, que eres grandioso.
¿Dónde estás? Quiero besar tus manos y pies delicados,
quiero barrer tu alcoba antes de irte a dormir.
¡Oh Dios, a quien con gusto sacrificio todas mis cabras!
¡A quien recuerdo en mis lamentos y quejidos!...»
Absorto así el pastor, en estas vanas palabras,
Moisés le dijo: «¿A quién diriges esos ruegos?»
El pastor respondió: «A Aquel que nos ha creado,
a Aquel por cuya causa existen tierra y cielo».
Y Moisés le replicó: «¡Ay!, atrajiste sobre ti la desgracia
y, perdiendo la fe, te has convertido en un infiel.
¿Qué palabras, qué disparate y qué blasfemia has dicho?
¡Llena tu boca de algodones!
Tu blasfemia ha colmado de repugnancia el aire,
y tu infidelidad ha desgarrado el manto delicado de la fe.
Tú puedes abrigarte con sandalias y lana,
¿pero cómo pretendes abrigar así al Sol?»
Si no cierras tu boca a esas palabras insensatas,
el fuego de su ira acabará contigo y con el pueblo entero.
y si ese fuego no ha llegado, ¿qué es ese humo de palabras?,
¿por qué es negra tu alma, por qué es rechazado tu espíritu?
Si sabes de verdad que Dios es juez,
¿por qué eres descortés y vanidoso?

Amigo vanidoso es más bien enemigo.
La Majestad de Dios no necesita ese servicio.
¿A quién le dices eso? ¿Al hermano de tu madre o de tu padre?
¿Cuerpo o necesidad atribuyes al Glorioso?
Sólo el que está creciendo, necesita de leche;
sólo el que tiene pies, necesita sandalias.
Aun dirigiéndote a un siervo elegido, mide bien tus palabras,
pues de él dice Dios: “él es Yo, y Yo soy él”,
o “cuando estaba enfermo, tú no Me visitaste,
pues no sólo él sufría sino que Yo también sufría”.
Estas palabras tuyas son puro disparate,
aun dirigiéndolas al siervo del que dijo: “Seré sus ojos...”
Pues hablar con descaro a quien Dios ha elegido,
hace morir al corazón y ennegrece la página.
Si llamaras a un hombre con el nombre de Fátima,
aun siendo hombre y mujer interiormente idénticos,
se sentiría ofendido y buscaría venganza,
aun siendo bondadoso, indulgente y pacífico.
Fátima es alabanza respecto a las mujeres,
mas, referido a un hombre, es como una punta de lanza.
Manos y pies son alabanzas respecto de nosotros,
pero respecto de la santidad de Dios son sacrilegio.
Él no engendró ni fue engendrado.
El creó al engendrado y al engendrador.
Nacer es atributo de lo que tiene cuerpo,
cualquier cosa nacida pertenece a esta orilla,
pues lo nacido es aparente y sufre la muerte y la corrupción,
es temporal y necesita una Causa primera.»



Moisés y el pastor. Hossain Behzad (Irán 1894 - 1968)

Y el pastor se lamentó: «¡Oh Moisés!, has sellado mi boca
y me has quemado el alma con el remordimiento».
Y, rasgando sus ropas y lanzando gemidos,
reanudó su camino hasta perderse en el desierto.

Moisés oyó que Dios le interpelaba:

«Hiciste que mi siervo se apartara de Mí.

Te envié para unir y te pregunto:
¿viniste a unir o a desunir?

Procura no dar pie a la separación:
no hay nada más odioso para Mí que la separación.

Yo le di a cada uno una forma de obrar,
y le di a cada uno una manera de expresarse.

Lo que para uno es virtud, para otro es ofensa;
lo que para uno es dulce, para otro es veneno.

Lo que es puro o impuro para el hombre, a Mí no me atañe;
nada tengo que ver con su pereza o con su diligencia.

Con mi Mandato de creación no busqué mi beneficio,
sino el don de mi gracia sobre toda criatura.

Cuando el hindú Me alaba, sólo veo belleza en su alabanza,
y la misma belleza percibo en las plegarias de los sindíes.

No es que sus alabanzas aumenten mi pureza;
son ellos mismos los que se vuelven puros.

Yo no me fijo nunca en la lengua o el habla.
Miro su interior y su estado.

Yo miro al corazón de cada uno para ver si es humilde,
aunque su boca lo desmienta.

Pues el corazón es sustancia, y la palabra apariencia;
lo externo es apariencia y lo esencial es la sustancia.»
¿Cuándo terminarán esas palabras grandilocuentes,

[esos discursos vanos?

Yo quiero un alma ardiente, ¡busca, busca ese ardor!
Enciende en ti la llama del amor,

y quema en ese fuego toda razón, toda palabrería.
¡Oh Moisés!, unos se fijan en el rito y el dogma,

y en otros, el espíritu y el alma arden.

El verdadero amante percibe un ardor nuevo en cada aliento;
no hay impuesto ni diezmo para una aldea en ruinas.

No acuses al amante si habla de forma errónea,
y no laves al mártir empapado de sangre,

pues la sangre del mártir es más pura que el agua,
y el error del amante es superior a mil virtudes.

Dentro de la Kaaba ya no tiene sentido mirar a la alquibla;
¿para qué necesita el buceador unas botas de nieve?

En los ebrios no busques contención y cordura;
¿cómo mandas remendar a quien ha desgarrado su vestido?

El credo del Amor es diferente de los otros credos.

Dios es la única fe y es el único dogma del amante.

¿Qué importa que el rubí no tenga sello?

En la hondura del mar turbulento, el Amor
permanece apacible.

Después de aquella huida del pastor,

Dios reveló a Moisés misterios inefables.

Palabras puras fueron derramadas sobre su corazón,
visión y habla mezcladas.

¡Cuántas veces salió Moisés de sí, y cuántas volvió en sí!
¡Cuántas veces revoloteó por las orillas de la eternidad!

Tratar de expresar eso es ignorancia,
pues su definición no cabe en mente humana.

Hablar de esos misterios derrumbaría las bases de la mente;
escribir sobre ellos rompería muchas plumas.

Al escuchar Moisés el reproche divino,
se adentró en el desierto en busca del pastor.

Tanto y tanto corrió tras aquel pobre loco,
que provocó una inmensa polvareda.

La huella de un ebrio es muy distinta, ciertamente,
a la huella de un cuerdo;

la pisada del cuerdo es rectilínea como la de la torre;
la del ebrio es sesgada como la del alfil,

a veces lo levanta lo mismo que una ola,
y a veces va arrastrándolo, como un pez, sobre el vientre.

Alguna vez describe su estado en las arenas,
como un geomántico dibujando las líneas de un augurio.

Cuando, por fin, Moisés encontró al pastor, se le acercó y dijo:
«¡Albricias! ¡Dios te escucha!

Olvídate de ritos y de formas,
deja que tu apenado corazón exprese lo que siente.

Tu sacrilegio es la fe misma, y tu fe, luz del alma,
estás salvado y por ti ha llegado la salvación al mundo.

¡Oh tú!, que te has salvado por la gracia de Dios,
expresa sin temor cuanto desees.»

Entonces el pastor dijo: «¡Oh Moisés, yo ya estoy lejos de eso,
sumergido en la sangre de mi apenado corazón!

Fui más allá del árbol del Loto, de los confines del mundo,
y recorrí un camino de más de cien mil años.

Cuando empuñaste el látigo, se espantó mi caballo
y dio un salto tan grande que traspasó los cielos.

¡Ya la Naturaleza divina se ha hecho íntima con mi naturaleza!
¡Benditos sean tus manos y tus brazos!

Mi estado ya no cabe en las palabras;
nada de lo que cuente podría describirlo.»

Esa imagen que ves en el espejo,
es tu imagen y no la del espejo.

El aliento de aquel que sopla en una flauta
¿pertenece a la flauta? No, no, es el soplo del flautista.

¡Ay!, has de saber que tus plegarias, de gratitud o alabanza,
son como las palabras del pastor.

Aunque tus oraciones te parezcan mejores que las tuyas,
has de saber que, para Dios, son igualmente inapropiadas.

¡Ay!, cómo te lamentas —cuando, apartando el velo,
descubres la verdad, diciendo: «No era lo que yo pensaba».

—*Masnawi-ye Ma'navi*

—(Ed. Mohammad Este'lāmi), II, 1724-1800



INTERPRETACIÓN DEL POEMA

Introducción

La historia de Moisés y el pastor representa uno de los relatos más bellos del *Masnami* de Rumi (Libro II). La historia del encuentro de Moisés —símbolo de la Ley, de lo ritual y lo dogmático— con el pastor enamorado —hombre de corazón y ajeno a los límites de lo lícito y lo ilícito de la Ley— es uno de los cuentos más leídos por los persas, hasta el punto de que muchos de sus versos se han convertido en proverbios en boca de la gente de la calle. A través de esta historia Rumi, siguiendo la tradición de los maestros sufíes persas anteriores a él, nos ofrece, en primer lugar, una magistral lección de tolerancia y respeto hacia la fe de los demás; y en segundo lugar, define el estado del viajero enamorado, defendiendo a los sufíes que han sido, y aún siguen siendo de hecho, objeto de fuertes críticas por parte de las autoridades religiosas.

La traducción está hecha del *Masnami* original persa, publicado por Mohammad Este'lāmi, doctor y catedrático de lengua y literatura. Al mismo tiempo, para facilitar su lectura, hemos intentado traducir los versos de una forma sencilla, ofreciendo una explicación adicional sólo donde sea necesaria para su mejor entendimiento. Hemos intentado también preservar, a pesar de la dificultad de traducir poesía, y siempre que ha sido posible, la estructura métrica de los versos.

Cada verso está dividido en dos dísticos que figuran en líneas sucesivas con la numeración original.

Comentario

La expresión ¡Llena tu boca de algodones!, quiere decir, guarda silencio, cállate.

Lamar y comparar a Dios con el Sol, es una creencia típica de las religiones y de la teosofía de los antiguos sabios de la Persia pre-islámica. Por ejemplo, se conocía a los zoroastrianos como «los adoradores del Sol». El otro nombre de Mitra es Mehr, que en persa tiene el doble significado de amor y de Sol. Se ha llamado a esta teosofía, practicada por los sufíes en el seno del Islam, la «teosofía de la Iluminación».

Moisés amenaza al pastor con el rayo del fuego de la cólera de Dios que, por causa de sus palabras, le quemará a él y a todo el pueblo. Y se extraña, al mismo tiempo, no habiendo llegado todavía este fuego para quemar su alma, de cual es ese humo negro —es decir, esas palabras sacrílegas—, que salen de su interior; pues ese humo demuestra que su alma ha sido calcinada por este fuego, y que su espíritu ha sido rechazado por Dios.

En estos versos Moisés dice al pastor que esta forma de hablar no es correcta ni tan siquiera para dirigirse a un siervo elegido, un amigo-de-Dios (*wali*)— de los que Dios dice: «él es Yo, y Yo soy él». Rumi hace aquí alusión a una tradición sagrada que afirma que, el día del Juicio final, Dios dirá: «Hijo de Adán, Yo estaba enfermo, y tú no viniste a visitarme.» La persona le preguntará: «¿Señor, cómo podía yo haber ido a visitarte a Ti que eres el Señor de los universos?» Y Dios le contestará: «¿Acaso no sabías que aquel siervo mío estaba enfermo?, pero tú no fuiste a visitarle. ¿Es que no sabías que si visitabas a mi siervo enfermo, Me encontrarías allí?»

En el verso siguiente, con la frase: «Yo seré sus ojos...», Rumi, alude a otra tradición sagrada sobre los amigos-de-Dios: «Mi siervo, a través de sus actos virtuosos, busca mi cercanía para que le ame y, cuando le ame, Yo seré los ojos con los que ve, los oídos con los que oye, la lengua con la que habla, los pies con los que camina y las manos con las que coge.» De esta forma, Moisés le dice que ni siquiera es correcto atribuir ojos, oídos, boca, manos y pies a los amigos-de-Dios, ya que ven a través de Dios, oyen a través de Dios, etc.

Finalmente, le advierte que hablar con descortesía con los elegidos de Dios mata su corazón y ennegrece las páginas del libro de su vida.

Se da el nombre de «Fátima» a aquella mujer que ya ha dejado de dar el pecho a su hijo y es también el nombre de la hija del Profeta Mohammad. En este verso y en el que figura más adelante, Rumi juega con los diferentes sentidos de esta palabra

Los términos «obrar» y «expresarse» se refieren a la forma y a los términos y expresiones que cada persona o cada pueblo usan a la hora de glorificar y alabar a Dios; formas y expresiones que pueden ser, a la vista de unos, incorrectas e inadecuadas, y ser sin embargo, a los ojos de otros, bellas y perfectas.

En el siguiente verso, la frase: «Lo que es puro o impuro para el hombre, a Mí no me concierne», se refiere a que las alabanzas del hombre [hacia Dios] y la forma en que las realiza, aun cuando puedan parecer buenas o malas a los ojos de los hombres, ni aumentan su Pureza y su Gloria, ni Le vuelven impuro o profano. Y de la misma forma, ni la pereza ni la diligencia del hombre Le afectan.

Con «Mandato» alude al versículo coránico: *Él es el Creador de los cielos y de la tierra. Y cuando decide algo, le dice tan sólo «¡Sé!» y es (2,117)*. En otras palabras, con este Mandato Dios hizo aparecer la creación. Es decir, no creó a la creación y a las criaturas en Mi propio beneficio y en Mi propia alabanza, sino para derramar sobre ellas mi Gracia, mi Munificencia. Así también recordamos la tradición sagrada que repiten, una y otra vez, los sufíes: «Yo era un Tesoro oculto, quise ser conocido, creé la creación». En otras palabras, la razón y el fundamento de la creación es el Amor.

1761 Textualmente dice:

*Para los hindúes, las expresiones hindúes son alabanzas.
Para los síndies, las expresiones síndies son alabanzas.*

Es decir, las frases y oraciones que cada pueblo utiliza para alabar a Dios representan para ellos las expresiones más bellas y adecuadas con las que se pueden dirigir a Él.

1764 1775 Dios acaba de recordar a Moisés, en los versos 1764 y 1765, que Él no se fija en las palabras y los gestos (las oraciones y los actos litúrgicos) sino en el interior y en el corazón del hombre, para ver si en él hay humildad y arde el fuego del Amor. A continuación Rumi, por boca de Dios, critica aquellas palabras y oraciones, elocuentes y bellas exteriormente, pero vacías y vanas interiormente, y le dice que debe buscar ese ardor interior del amor, y alentararlo.

A partir del verso 1769 hasta el 1775, describe el estado de los enamorados, y el carácter de «credo del amor» de la fe de los sufíes.

En el verso 1772, la alquibla es la dirección en la que se halla la Kaaba, hacia la cual se orienta cada musulmán, esté donde esté, para realizar sus oraciones rituales. Rumi insiste aquí en que la regla de la alquibla no tiene sentido para aquel enamorado que se ha sumergido en la Presencia divina —«que está dentro de la Kaaba»—, de la misma forma que unas botas de nieve no sirven de nada al buceador.

En el verso 1773 advierte de que es totalmente erróneo esperar del enamorado ebrio de Dios e inconsciente de sí mismo, que actúe como un creyente sobrio y consciente de sí mismo. En la segunda parte del verso alude a lo que se conoce, entre los sufíes, como «desgarrar el manto». Los sufíes, en sus reuniones musicales (*samā*), sumergidos en el rapto del amor y la Presencia, solían desgarrar sus mantos, para después repartirlos, como una bendición, entre los presentes.

En el verso 1775, finalmente, compara al enamorado de Dios con un rubí, y recuerda que, así como no importa que un rubí no lleve sello, tampoco importa si el enamorado no pertenece, no se marca con el sello de una religión determinada. Porque el Amor permanece apacible e inalterable en las profundidades de este mar, agitado superficialmente y turbulento por culpa de las discusiones teológicas, de las obligaciones y las prohibiciones, de los dogmas y los ritos, etc.

1776 1780 A lo largo de estos versos Rumi habla, de una forma simbólica, de la experiencia del Amor divino con la que Dios bendice a Moisés.

En el verso 1777, cuando dice: «Palabras puras fueron derramadas sobre su secreto», alude con el término secreto (*sér*), a uno de los niveles del perfeccionamiento del alma humana¹. El secreto, la consciencia más íntima, es el lugar de la revelación de las realidades de la Ciencia de Dios, y el lugar de la visión divina; por ello, en la segunda parte del mismo verso dice que las palabras

reveladas por Dios se transformaron en visiones. En los versos siguientes, Rumi sigue explicando la experiencia de Moisés, de cómo voló más allá de sí mismo, del espacio y del tiempo. Para confesar finalmente que es ignorancia intentar expresar más claramente lo que experimentó Moisés, porque la palabra es incapaz de definir la experiencia del Amor.

1788 1789 En estos versos Rumi dice que para los enamorados Unidos a Dios no hay rito ni dogma alguno. Sus palabras, aparentemente sacrílegas, son la fe misma, sus almas se iluminan por su fe de Amor, y Dios, a través de ellos, expande su Gracia sobre el mundo entero.

1791 1795 En estos versos, el pastor explica cómo se ha sumergido en el ardor y en la pena del Amor, cómo dejando atrás la palabra, el intelecto y la creación —simbolizada por el árbol del Loto, el árbol del confín del mundo²— ha viajado en el reino del Amor que está más allá del tiempo y del espacio; y cómo Moisés, inconscientemente, le había ayudado, con el azote de su crítica, a viajar más allá del firmamento y del mundo fenoménico; y cómo, finalmente, había alcanzado la Unión divina con su Amado.

1796 1800 En esta última parte Rumi, hablando en su propio nombre, saca las conclusiones de su historia.

En los versos 1796 y 97 explica que de la misma forma en que hay un origen tras la imagen del espejo, y un flautista tras la melodía de la flauta, hay también un origen latente tras las palabras, aparentemente sacrílegas, del pastor, y este es la ebriedad nacida del Amor. Lo importante es la persona y no su imagen en el espejo. Lo real es el flautista y no su melodía. Lo esencial es el Amor interior del pastor y no sus palabras.

En los versos 1798 y 99 recuerda que por mucho que nuestras oraciones nos parezcan más bellas y adecuadas que las de los demás, ninguna de ellas es, sin embargo, verdaderamente digna de Dios y ninguna es superior a otras.

Finalmente, el maestro se refiere con el verso 1800, a que, en realidad, hay una razón oculta tras las oraciones de cada uno de nosotros. Una razón que nos haría sentir avergonzados si llegáramos a descubrir su realidad; pues veríamos que nuestras oraciones y alabanzas a Dios son, en realidad, las más de las veces, por algo que le pedimos y no por Amor a Él, y ni siquiera para glorificarle.



Nota

1.- Según los sufíes, estos niveles son: *tab'*, la naturaleza genética; *nafs*, el yo; *qalb*, el corazón; *ruh*, el espíritu; *sér*, el secreto, la consciencia más íntima; *sér-e sér*, o *jafí*, el arcano; y *ajfi*, el núcleo del ser. Para más información, véase el libro *Psicología sufí*, del Dr. Nurbakhsh.

2.- Para más información acerca de este árbol, véase el libro *Simbolismo Sufí* (tomo 2) del Dr. Javad Nurbakhsh.



Silsila y fenomenología en Ibn 'Arabi

J. A. Antón-Pacheco



En nuestra intervención nos proponemos utilizar el término *silsila* entendiéndolo como una filiación espiritual por encima del concepto clásico de cadena iniciática a través de una transmisión histórica. Es decir, haremos un uso fenomenológico del término *silsila*: de este modo entendemos la palabra *silsila* como una línea que, más allá de las determinaciones históricas concretas, une y conecta a diferentes pensadores, filósofos y místicos. Y esto es así en función de la reflexión, meditación y experimentación de realidades espirituales semejantes expresadas con modos también semejantes. Por tanto, según nuestra interpretación habría cadenas iniciáticas que agruparían a autores muy diversos y alejados entre ellos, pero que en la medida en que obedecerían a unas mismas pautas espirituales habrían producido obras o experiencias perfectamente aunables en filiaciones o corrientes de pensamiento. Esta idea de *silsila* es homologable a la utilización que Henry Corbin hace de la categoría de sabiduría oriental (*bikmat al-Isbrāq*): para Corbin ésta no consistía solamente en el conocimiento filosófico o teológico propio de escuelas pertenecientes a un oriente geográfico (como pudieran ser Sohrawardi y su posteridad irania); por el contrario la sabiduría oriental consiste ante todo en una determinada manera de concebir la filosofía: experiencia iluminativa y transformativa de la conciencia. Una experiencia, pues, que no disocia saber especulativo y vivencia espiritual. En consecuencia, bajo el calificativo de sabiduría oriental en sentido corbinia-

no entrarían tanto Sohrawardi, Ruzbahān Baqli o Sadr-e Shirāzi, como Proclo, Swedenborg o Kierkegaard. Es decir, todos ellos formarían una *silsila*, independientemente de pertenecer a una cultura u otra, a una época u otra; independientemente de que los espirituales occidentales aquí citados nunca hayan escuchado hablar de los orientales. La filiación común se basa en propuestas y experiencias comunes, que se dan en el ámbito trascendental e interior.

Pues bien, nuestra idea rectora es insertar la figura de Ibn 'Arabi en una de esas *silsilas* puramente trascendentales y espirituales, o como hemos dicho también, en una *silsila* fenomenológica. Habrá que buscar entonces qué línea metafísica responde a las mismas motivaciones e inquietudes que Ibn 'Arabi. A nuestro juicio, la línea en la que éste se encuadraría es aquella que no reconoce una ruptura entre filosofía y espiritualidad, entre *falsafa* y *bikmat*, entre concepto y mística; sino que por el contrario encuentra una compaginación necesaria entre esos extremos. ¿Quién puede dudar del aspecto rigurosamente conceptual de Ibn 'Arabi? Su metafísica es neoplatónica, emparentándose tanto con los grandes neoplatónicos griegos (Plotino, Proclo) como cristianos (Pseudo Dionisio, Escoto Erígena), y prueba de este trasfondo platonizante de Ibn 'Arabi es el que sea llamado «el hijo de Platón». El paso de lo Uno a lo Múltiple en cuanto que autodeterminación de la misma unidad es un tema abordado con un tratamiento típicamente neoplatónico.



Este texto pertenece a una de las conferencias dictadas en el Seminario Ibn 'Arabi celebrado los días 27-28 de enero de 2003 en Teherán. Dicho Seminario fue organizado por la Academia de Filosofía y Teología de Irán en colaboración con la Embajada de España, y en él participaron, junto con los principales especialistas iraníes en Ibn 'Arabi, los españoles Victor Pallejá de Bustinza, Alfonso Carmona y Pablo Beneito, y el ya citado J.A. Antón Pacheco.

Por eso la preocupación del murciano va a consistir en afirmar la unidad sin caer en un sistema de identidad absoluta que anula la realidad de las determinaciones particulares. Toda la metafísica de Ibn 'Arabi consistirá en plasmar el despliegue de lo Absoluto tanto desde un punto de vista ontológico, como desde un punto de vista personal y personalizador.

Así mismo, la distinción entre Unidad y Unicidad proviene también del neoplatonismo: la diferencia entre *monos* (unicidad absoluta en tanto que pura simplicidad) y *hen* (unidad de la pluralidad) la vemos reflejada en la distinción akbariana entre *ahadiyya* y *wahidiyya*. La importancia que adquiere en la obra, y en la vida, de Ibn 'Arabi la Imaginación trascendental como mediación ontológica tiene firmes paralelismos con Platón (el Alma del mundo) y con Filón de Alejandría a través de su idea de Logos, y de su concepto de hombre mismo como *mezorios* (intermediario), término que posee un contenido muy similar al de *barzaj*. Y estos paralelismos continúan con toda la tradición platónica en general, donde se le asociaría además la problemática aristotélica del entendimiento paciente-entendimiento agente.

Por otro lado, la concepción que Ibn 'Arabi tiene del universal como ser potencial y su actualización por el Ser necesario es de corte aviceniano. Su cosmología depende de Alfarabi y en última instancia de Aristóteles. La visión akbariana del mundo como un espejo en el que la Unidad divina se refleja y manifiesta, coincide con el ejemplarismo agustiniano y con todo su esplendoroso desarrollo medieval, que hará de la realidad visible un *speculum* de Dios y una *scalae caeli*

La hermenéutica de Ibn 'Arabi, articulada de manera extraordinaria a través de los Nombres divinos que nos nombran a cada uno, de tal manera que nuestro ser es el ser nombrado por un Nombre, puede considerarse

como una forma de hermenéutica restauradora, con muchas semejanzas además con la hermenéutica propuesta por Schleiermacher (el español se refiere poéticamente a unas «nupcias con las letras»). Y claro está, esta metafísica de los Nombres epifánicos se encuentra emparentada con sus similares en las filosofías cristiana (Marcos el gnóstico, Pseudo Dionisio) y hebrea (la Cábala).

La idea de Dios en cuanto que pura Misericordia que determina la



existencia particular de cada hombre recuerda a Kierkegaard, con el que también podrían establecerse otras similitudes como son las de carácter personalizador, que dan a la obra de Ibn 'Arabi unas implicaciones que bien podríamos denominar como existenciales.

Sería inútil querer resumir la inmensa obra de Ibn 'Arabi: nos encontramos ante un grandioso modalismo del Ser matizado por un individualismo existencial y determinado por una ontología de la representación (en lo que se asemeja a Swedenborg), planteamientos todos que acercan a Ibn 'Arabi a otras corrientes filosóficas con las que se pueden establecer comparaciones.

Hemos expuesto muy brevemente unos cuantos ejemplos de algunos

planteamientos akbarianos que conectan a su autor con toda una tradición filosófica de un sentido profundamente intelectual y conceptual: Platón, Aristóteles, Plotino, Avicena, etc. Cabría preguntarse ahora si éste es un motivo suficiente como para incluir a Ibn 'Arabi dentro de esa tradición intelectual (dentro de esa *silsila*, según propusimos nosotros mismos). Pero antes de continuar hay que tener en cuenta otro extremo muy importante. Y es que debemos ver si estos filósofos que acabamos de nombrar no poseen también una dimensión que va más allá del saber puramente conceptual. Es decir, ¿son Platón, Aristóteles o Avicena filósofos que responden exclusivamente al rigor del orden del concepto? Sabemos que no. Platón es un modelo de la utilización de la coherencia lógica con un no menos coherente lenguaje mítico-poético. También en Aristóteles podemos rastrear, a través de escasos fragmentos y de citas de otros autores, la presencia de un discurso espiritual, simbólico e incluso místico. No en balde Aristóteles es por excelencia el filósofo de la vida contemplativa como ideal del saber. Avicena, Gabirol o Sohrawardi son indudablemente pensadores que pertenecen de lleno al orden lógico, pero al mismo tiempo han producido obras que por su misma intencionalidad final debían ser expresadas mediante poemas, alegorías espirituales o incluso narraciones visionarias. Y no por eso todos estos filósofos dejan de ser menos intelectuales o rigurosos. Y es que también existe el rigor del símbolo y de la experiencia mística.

Con todo esto queremos decir que en la filosofía clásica no existe una contradicción u oposición entre metafísica y mística, entre un discurso conceptual y otro de tipo místico o espiritual. Este es un conflicto extraño al pensamiento clásico. Metafísica y mística, orden conceptual

y orden simbólico o representativo se combinan compaginándose en la unidad de la experiencia personal. Se diferencian, pero no se oponen. Son formas de abordar el conocimiento del Ser. Lo que sí hallamos (como estamos dando a entender) es una duplicidad de discursos: el que corresponde al orden conceptual y el que corresponde al orden de la representación por imágenes o símbolos. Estos dos géneros de discursos nos indican formas distintas de conocimiento del Ser, pero no opuestas o contradictorias. Por eso en un mismo autor aparecen ambos, como en Platón, Avicena o Sohrawardi.

Volvamos ahora al caso de Ibn 'Arabi. También en él encontramos los dos géneros de discursos (y de vivencias). Es obvio el aspecto poético y místico del español: estamos ante un maestro de espiritualidad no sólo del Islam, sino universal. Pero esta dimensión, esencial por otro lado, del akbarí no puede hacernos perder de vista su otro aspecto: el filosófico e intelectual. Y esto es algo irrenunciable, pues en caso contrario se nos escaparía una parte también fundamental de Ibn 'Arabi. En definitiva, su pensamiento no es irracional sino suprarracional, de la misma manera que a ninguno de nosotros se le ocurriría decir que Platón, Aristóteles o Avicena son irracionales porque haya en ellos un aspecto que trasciende de la pura racionalidad.

Pues bien, si con anterioridad habíamos propuesto que Ibn 'Arabi podía pertenecer a la misma *silsila* espiritual o fenomenológica que Platón, Aristóteles, Plotino, Avicena o Sohrawardi, en la medida en que todos ellos responden a unos parámetros filosóficos semejantes, tanto más se podrá afirmar ahora que Ibn 'Arabi también se engarza en la tradición de esos autores clásicos en la misma medida en que también existen parámetros de orden místico y espiritual que los aúnan a todos ellos. Por lo tanto, la *silsila* fenomenológica en la que proponemos colocar a Ibn 'Arabi tiene dos modalidades de realización: una intelectual, racional, según el orden del discurso lógico; la otra espiritual, mística o visionaria, es

decir, según el orden de las imágenes y representaciones. Con lo cual consideramos necesario contemplar la obra akbariana desde la perspectiva de la tradición filosófica clásica. No hay, en consecuencia, una ruptura entre Ibn 'Arabi y los pensadores de la *falsafa*, pues ni éstos son puramente racionalistas ni Ibn 'Arabi es puramente visionario. Un ejemplo similar al caso de Ibn 'Arabi, y con el que está muy ligado por múltiples circunstancias, es el de San Juan de la Cruz. Para éste no existió contradicción alguna en que tratara de explicar lo más racionalmente posible sus vivencias místicas expresadas de manera extraordinaria en su poesía, tal como hiciera asimismo Ibn 'Arabi (y Santa Teresa de Ávila, con la que también se podrían establecer comparaciones). De hecho, desde un punto de vista filosófico San Juan de la Cruz era aristotélico-tomista, lo que no le impidió ser un místico sublime que se expresaba sublimemente a través del lenguaje poético. De la misma manera, Ibn 'Arabi pudo ser un gran místico y un gran poeta al punto que filósofo.

De todo esto que proponemos debemos extraer una consecuencia fundamental: recuperar a Ibn 'Arabi para la filosofía (entendida en sentido clásico) significa recuperar esa dimensión de la sabiduría en la que no hay escisión entre filosofía y espiritualidad. Con ello volvemos a unir metafísica y mística, evitando así una conflictiva ruptura que un determinado pensamiento había impuesto de manera despótica, pero que nunca pasó por las mentes de Platón, Aristóteles, Plotino, Avicena o Sohrawardi. O dicho de otra manera. Esta breve y modesta reflexión sobre Ibn 'Arabi quiere plantear, ciertamente no la identidad, pero sí la correlación y continuidad entre *falsafa*, *marifa* y *bikmat*, es decir, entre filosofía, gnosis y espiritualidad; todo lo cual entraría en la experiencia de la sabiduría oriental.

Esto mismo propicia que al no introducir dicotomías inexistentes y artificiales, podamos establecer filiaciones intelectuales por encima de los condicionamientos históricos,

silsilas fenomenológicas o puramente espirituales, como decíamos más arriba. Y en ese género de cadena iniciática estarían, junto con Ibn 'Arabi, Platón, Aristóteles, Plotino, Avicena, Sohrawardi, San Juan de la Cruz o Swedenborg, unidos diferenciable pero indisolublemente, por la experiencia conceptual y la experiencia visionaria, es decir, por la vivencia inseparable de filosofía y espiritualidad.

Resumiremos todo lo dicho hasta ahora: la categoría de *silsila* puede entenderse no sólo como cadena de transmisión, sino también fenomenológicamente como una filiación espiritual e intelectual establecida en función de ideas o experiencias semejantes.

Este concepto de *silsila* coincide con la idea de *bikmat al-Isbrāq* de Henry Corbin.

Por su composición filosófica, Ibn 'Arabi puede encuadrarse en la tradición (o *silsila*) formada por pensadores como Platón, Aristóteles, Plotino, Avicena, Sohrawardi, Sadr-e Shirāzi, Swedenborg, etc.

Por su composición espiritual o mística, Ibn 'Arabi puede encuadrarse en la filiación que también forman Platón, Aristóteles, Plotino, Avicena, Sohrawardi, Sadr-e Shirāzi, Swedenborg, etc.

Una *silsila* filosófica y una *silsila* mística no son incompatibles. **De hecho**, los mismos autores están en una u otra filiación, lo que demuestra que en una misma filiación se pueden sintetizar filosofía y espiritualidad, metafísica y mística. Estas dos formas de conocimiento necesitan dos formas distintas de expresión literaria.

No afirmamos una identidad pura y simple entre estos saberes, pero tampoco mantenemos rupturas insoslayables entre ellos. Ninguno de esos autores citados los experimentó como ámbitos infranqueables.

El caso concreto de Ibn 'Arabi es precisamente ese en el que se aúnan indisolublemente experiencia conceptual y experiencia espiritual.





Abol Hasan Jaraqāni:

El humilde Hombre de Poder

Terry Graham

“¡Oh, Maestro!” preguntaron los discípulos, “¿qué aroma huele usted? Nosotros no olemos nada.”

“Ab,” contestó Bāyazīd, “desde este pueblo de ladrones me llega la fragancia de un hombre. Un hombre cuyo nombre es 'Alī y cuyo apellido es Abol Hasan. Llegará a estar tres niveles más elevado que yo: llevará la carga del matrimonio, cultivará la tierra, y plantará árboles.”

—'ATTĀR

—MEMORIAL DE LOS AMIGOS DE DIOS, 1.975, p. 661



De acuerdo con la predicción de Bāyazīd, este hombre llegó, y produjo tales efectos en la región que desde entonces ha sido siempre próspera, con vergeles floreciendo en su templado clima de piedemonte, regados por acequias con el agua de arroyos que fluyen de los manantiales en la montaña; y en lo alto del promontorio se alza una estructura de humilde adobe que alberga la tumba del maestro.

Al lado se conservaban, hasta hace poco, los restos ruinosos de una mezquita, construida por los devotos junto al *jānaqāh* tras la muerte del maestro. Recientemente reconstruida, contiene todavía el *mibrab* original, que data de la época del maestro o de poco después. Es un edificio de estuco tallado, de la elegante era selúcida, con las siguientes palabras inscritas en él:

Dijo el maestro 'Alī, Dios santifique su espíritu: «Hay cinco grupos y cada uno tiene su alquibla: la Kaaba para los creyentes, el *Bayt al-moqaddas* terrenal para los profetas, el *Bayt al-ma'mur* celestial para los ángeles, el Trono Divino para los suplicantes, y Dios para los *ḡawānmardān*¹ y los amigos de Dios. (*Haqiqat*, 1.984, p. 344)

Este hombre vivía verdaderamente el sufismo a la manera de los *ḡawānmardān*, los caballeros, aquellos que han confiado todo a Dios y viven sin atadura alguna, dando generosamente y amando de corazón.

Era un hombre que había alcanzado un nivel tal de realización que, cuando le preguntaron cuál era la condición del que ha sido anonadado [de sí] y ha llegado a la subsistencia [en Dios], pudo declarar: «Es alguien que no se perturbaría, ni siquiera si le colgaran del cielo, pendiendo de un hilo de seda, y soplara un viento que desarraigara los árboles y aplastara los edificios, allanara las montañas y batiera todos los mares convirtiéndolos en espuma.» (Yāmi, 1.964, p. 299)

Desde luego, su secreto quedó revelado en su respuesta a la pregunta: «¿Qué es lo mejor que se puede tener?» «Un corazón,» dijo, «que esté en el constante recuerdo de Dios.» (Ibíd.)

Abol Hasan 'Alī b. Ahmad (o Yāfar) Jaraqāni nació en el 963 d. C. en «el pueblo de ladrones», 89 años después de que Bāyazīd hubiera muerto. En ciertas cadenas iniciáticas sufíes, y según Yāmi (Ibíd., p. 298), figuran



como maestro y discípulo debido a esa relación espiritual clara que transcurre espacio y tiempo. De hecho, Jaraqāni parece haber sido una suerte de eslabón espiritual, uno de los tres maestros más grandes del sufismo primitivo del Jorāsān, en el noreste de Irán, que enlaza con cada uno de los otros dos: su antecesor Bāyazid (m. 874) y su contemporáneo Abu Sa'īd Aboljeir (m. 1.049).

Era, por su origen, un simple campesino, que sus padres enviaban al desierto cada día, desde niño, para cuidar ovejas y cabras. Aunque le daban comida para la jornada, él la entregaba a los necesitados y ayunaba durante el día, a escondidas de su familia. Ya estaba demostrando las cualidades de *šawānmandi* (caballerosidad generosa) y autodisciplina que fueron el fundamento de su grandeza espiritual. Cuando se hizo mayor, se le dieron semillas y un arado. En su práctica espiritual reflexionaba así ante Dios: «Oh Señor, he oído que a quienquiera que eliges amar lo escondes de los demás.»

Hubo una persona que tuvo la perspicacia de percibir su poder cuando era todavía joven; 'Ami Bol 'Abbāsān, hombre de una elevada estatura espiritual por sí mismo, pasaba mucho tiempo con el joven. Llegó incluso a pedirle ser su discípulo. Jaraqāni, que ya poseía la sabiduría de un *sheij*, sugirió discretamente que ambos podrían dedicarse a la práctica espiritual, pues todo aquel que pretende considerarse maestro se arriesga a olvidarse de Dios. Entusiasmado por la perspectiva de compartir el estado espiritual del joven, 'Ami le instó a cogerse de las manos y saltar por encima de un árbol tan grande que daba sombra a un inmenso rebaño de ovejas. «Te diré qué.» respondió el joven sabio, «tomemos ambos la gracia de Dios en las manos y saltemos más allá de los dos mundos.» (Minuwi, 1.988, p. 135 y 'Attār, 1.975, p. 662)

Así fueron los humildes comienzos del hombre que llegó a ser el maestro que hizo cambiar de rumbo a Jāyeh 'Abdollah Ansāri: de ser un fundamentalista radical, a la senda que le llevó a ser conocido como el «Maestro de Harāt», el prolífico

escritor de tratados de sabiduría sufi redactados en una prosa poética insuperable, y del *Monāyāt* (Conversaciones amorosas e íntimas con Dios). Fue, además, visitado a menudo por Abol Qāsem Qosheyri, autor del *Risāla*, el «Tratado» por excelencia, que versa sobre los maestros sufíes y los temas de sus enseñanzas.

Mientras que aquellos maestros eran eruditos además de poseedores de estados espirituales elevados, Jaraqāni tenía pocos estudios y usaba sabrosas expresiones coloquiales en su dialecto local del persa del Jorāsān. Ansāri percibió que no hacía el más mínimo esfuerzo para pronunciar la «h» árabe en *al-hamdu li Llāh* (la expresión convencional «Dios sea alabado»), una «h» fuertemente aspirada. Pero en la siguiente aspiración, según el mismo Ansāri, a pesar ser un «analfabeto», «era el Señor del Tiempo y el Auxilio de todas las criaturas (*sayyid wa qaus*)». Un conciudadano de Ansāri en Herāt, el poeta y hagiógrafo 'Abdol Rahmān Yāmi, cuatro siglos más tarde, siguió a su distinguido predecesor al llamarle «alquibla del tiempo». (Yāmi, 1.964, p. 298)

Todas esas figuras eruditas eran intimidadas por él. «Cuando caí bajo el control de Jaraqāni,» dice Qosheyri, «mi elocuencia estaba en la cima, pero mi facultad de hablar me falló, totalmente avergonzado ante tal maestro. Era como si hubiera perdido el control de mí mismo.» (Hoŷwiri, 1.926, p. 204 y 'Attār, 1.975, p. 667)

El gran poder de Jaraqāni no sólo dejó sin aliento a otros sufíes, sino que abrumó incluso al más poderoso de los reyes. Cuando el sultán Mahmud de Ghazna, conquistador de Irán, de Asia central y de la India, pasó por la región en el curso de una campaña, acampó cerca del *jānaqāh* de Jaraqāni y envió a un funcionario para invitarle, con este mensaje: «El sultán ha recorrido todo el camino desde Ghazna para verte. Lo menos que puedes hacer es acercarte desde tu *jānaqāh* hasta su tienda.» El rey instruyó al mensajero para que, si el maestro rehusaba acudir, recitase también el versículo coránico: *Obedeced a Dios, obedeced al Profeta y a aquellos*

de vosotros que tengan autoridad (4,59).

Cuando oyó esto, el maestro dijo: «Di a Mahmud que estoy tan ocupado en “obedecer a Dios” que soy bastante reacio a “obedecer al Profeta” y no digo nada de “aquellos de vosotros que tengan autoridad”.» Cuando el rey oyó esto, se sintió tan impresionado que resolvió ir él mismo e invitó a su favorito, Ayāz, a acompañarle, exclamando: «¡Es más hombre de lo que había pensado!»

Cuando llegó a la puerta de la ermita, el maestro le devolvió el saludo pero no se levantó, simplemente le indicó por gestos que entrase y se despidiese a su escolta. Luego dijo al rey que se acercase y le dio la mano. Tras hablar brevemente con su huésped, mientras éste permanecía en pie delante de él, le invitó a tomar asiento.

El rey le rogó que le contara algo sobre Bāyazid, así que el maestro le explicó cómo su predecesor había dicho a algunos que si le veían estarían a salvo de la desviación. Cuando Mahmud protestó que los malvados tíos del profeta le habían visto muchas veces y aún así se habían desviado, Abol Hasan le amonestó: «¡Cuida tus modales! ¡Contrólate!» Una vez reprendido su invitado, le explicó que solamente unos pocos íntimos del Profeta le habían visto como realmente era, citando el versículo coránico: *Y tu [Mohammad] mira como te observan, pero no ven* (7,198).

Esta lección complació a Mahmud que le pidió, a continuación, algún buen consejo. «Debes observar cuatro cosas», replicó el maestro. «Evitar lo reprobable, orar en comunidad, ser generoso, y ser amable con todas las criaturas.»

El sultán puso una bolsa de oro ante el maestro, pero el maestro la ignoró, y ofreció, en cambio, un trozo de humilde pan de cebada, invitándole a comerlo. Cuando empezó a masticarlo, Mahmud no pudo tragarlo. «Se te ha atragantado, ¿verdad?» dijo, dirigiendo a Mahmud una mirada comprensiva. El rey balbuceó un estrangulado «¡Sí!» «Pues a mí, esa bolsa de oro se me hubiera atragantado aún más.» respondió el maestro. «¡Llévatela! Me he apartado de esta clase de cosas de una vez para

siempre.»

A pesar de lo mucho que el monarca le rogó, el maestro rehusó aceptar nada de lo que le ofrecía. Finalmente, imploró de Jaraqāni que le diera algo personal por lo que pudiera recordarle. El maestro accedió a esto, tendiéndole una de sus camisas perfumada de aloe.

Cuando Mahmud se incorporaba para partir, el maestro se levantó con él. Sorprendido, el rey preguntó: «¿Cómo es que a duras penas me mostraste respeto cuando llegué, y ahora te levantas para despedirme?»

«Cuando viniste,» dijo el maestro, «estabas lleno de tu realeza, y deseoso de ponerme a prueba. No me levanté para no saludar a tu realeza. Ahora que te vas en pobreza y humildad, me levanto para saludar a la pobreza.»

En el transcurso de su siguiente campaña contra los paganos, Mahmud estuvo a punto de perder la batalla. En cierto momento, el rey bajó de su caballo, se retiró a un lado y, aferrándose a la camisa del maestro, rogó a Dios: «¡Señor! Te ruego, por la dignidad del dueño de esta prenda, que nos ayudes a derrotar a los paganos, y juro que regalaré a los pobres todo el botín que consiga en esta batalla». Cuentan que de repente se levantó una enorme nube de arena y de humo negro en el campo del ejército enemigo; todos se dispersaron, algunos, perplejos y cegados por la tormenta de arena, luchaban contra sus propios compañeros, y otros huían. Así fueron derrotados. Lo destacable de esta historia es que Mahmud había aprendido humildad y generosidad, incorporando ambas a sus cualidades de rey. (Attār, 1.975, p. 668-670)

El único hombre que se relacionó de igual a igual con Jaraqāni, fue Abu Sa'id, e incluso él se inclinó ante sus enseñanzas. Se había detenido en su viaje de peregrinación a la Meca, y Abol Hasan le dijo que no había razón para hacer el viaje, asegurándole que otros le circunvalarían considerando su Kaaba. (Minuwi, 1.988, p. 138)

Luego reconoció el estado espiritual afín al suyo de Abu Sa'id diciendo: «Te he elegido como mi sucesor.»

Puesto que no se considera a ambos como maestro y discípulo, dado que Abu Sa'id había completado mucho antes su formación con tres maestros, sólo se puede concluir que iba a suceder a Jaraqāni en la elevada posición a la que Ansāri se había referido, la de *qans* (el Auxiliador de todas las criaturas). Cualquiera puede deducir de esto que ambos tenían, claramente, una calidad muy por encima de la de los demás.

Ambos destacaban por su



javānmardi, su generosidad de espíritu, su munificencia, su tolerancia, su afecto-amoroso, y la autoridad de su presencia. Mientras, por una parte, ambos se imponían a príncipes y a reyes, por otra, dispensaban amabilidad y compasión a las criaturas más humildes. Tuvieron entre sus discípulos a hombres y mujeres, a gentes de todas las edades y clases sociales, y fueron respetados por los seguidores de todas las religiones y creencias.

Mientras estuvieron juntos compartieron sus estados; Abol Hasan pasaba su melancolía a Abu Sa'id, quien, a cambio, transfería su alegre naturaleza a Jaraqāni. La reciprocidad de sus elevados estados fue reconocida por Abol Hasan al conferir a Abu Sa'id la condición de sucesor en un terreno más allá de la maestría convencional.

Cuando se separaron, el anfitrión reconoció la gracia (*loṭf*) que Abu Sa'id había aportado a su lugar (*dargāh*). Luego, al despedirse, declaró: «Te elijo como mi sucesor espiritual y te transmito la amistad-con-Dios para tu tiempo (*nalāyat-e 'abd-e jīsh*), puesto que durante treinta años he estado pidiendo a Dios que me enviara a alguien a quien pudiera transmitirle lo que hay en mi corazón. No había podido encontrar a ningún elegido, a nadie a quien pudiera hacer partícipe de ello. Finalmente Él respondió y te envió.»

Puesto que su invitado no había hablado mucho, Abol Hasan le preguntó por qué había sido tan lacónico. Abu Sa'id respondió que, realmente, había sido enviado para escuchar, y añadió: «Para hablar de un Mar, basta con un solo orador.» Más tarde, cuando contaba la experiencia de su visita, afirmaba francamente: «Cuando llegué a Jaraqān era un ladrillo cocido; cuando regresé, una gema cristalina.» (Attār, 1.975, p. 667)

Un día, Abu Sa'id hablaba desde su asiento en el *jānaqāh*, estando el hijo de Abol Hasan entre los oyentes, y dijo: «Aquellos que han sido salvados de sí mismos, y llegan a ser purificados por completo de sí mismos, han alcanzado la cima. Puedo enumerarlos si gustáis, pero si hay uno que ha logrado esta pureza en su más pleno sentido, ese es el padre de este caballero.» Y señaló al hombre en la audiencia. (Ibíd.)

Si los monarcas del reino mundanal y los reyes del amor se rendían ante Jaraqāni, los mayores representantes de la *intelligentzia* también le presentaban sus respetos. Nada menos que una figura como Abu 'Ali Sinā (Avicena) vino a sentarse en su presencia. Cuando llegó a la casa de

Abol Hasan, el maestro estaba fuera recogiendo leña, y su esposa atendió a la puerta. Cuando el visitante preguntó por él, la mujer vociferó: «¿Qué quieres de ese viejo farsante herético?!»

Ibn Sinā se quedó atónito. Si la mujer del maestro hablaba tan mal de su marido, se preguntó qué clase de efecto podía haber tenido sobre el maestro. Finalmente, Ibn Sinā se adentró en la maleza para buscar a Abol Hasan. Pronto descubrió al maestro que venía hacia él, acompañado de un león cargado de leña. Estupefacto, gritó: «Oh, Maestro, ¿cómo has alcanzado semejante estado?»

«Bien,» fue la respuesta, «tuve que soportar la carga de una loba como esa mujer, antes de que un león cargara esta otra para mí.» (Ibíd., p. 667-8)

La narración anónima de los dichos y la vida de Abol Hasan, *Nur al-'olum*, destaca que cuando Abu Sa'id estaba visitándole, la esposa importunaba constantemente a su anfitrión mientras hablaba, hasta que, en un momento a mitad de su discurso, el invitado se volvió hacia el servidor y le dijo: «Di a la esposa del maestro que ha llegado el momento de que deje de ser hostil.» Se dice que ella cumplió la orden de este maestro y que nunca más volvió a molestar a su marido. (Minuwi, 1.988, p. 142)

Humilde en su comportamiento y en su condición exterior, Jaraqāni ejercía una autoridad formidable en su inculcación de la Senda, dejando claro que la iniciación, en sí misma, no era garantía de éxito espiritual, y que el camino hacia éste solamente podía ser recorrido con un duro trabajo, hasta llegar a ser recompensado a su debido tiempo por la gracia de Dios. Describía así el proceso:

Hay dos caminos: el desviado y el guiado. El primero es el del siervo hacia Dios, y el segundo es el de Dios hacia el siervo. Siempre que uno dice «Le he alcanzado», no lo ha logrado; mientras que cuando uno dice «He sido llevado por Él», lo ha logrado; pues ser-llevado y no-llegar-por-sí-mismo son la misma cosa. (Hoýwiri, 1.926, p. 204)

Se dice que en los primeros doce años en que Jaraqāni siguió la Senda, tras rezar en comunidad la plegaria de la noche, iba a Bastām y se ponía junto a la tumba de Bāyazid, rogando a Dios una ráfaga del aroma de aquel manto que había otorgado al antiguo maestro. Luego regresaba a casa a tiempo para la plegaria de la mañana en comunidad, en un estado de ablución inquebrantado desde la plegaria de la noche anterior. Tras estos doce años, una noche oyó en su corazón una voz que salía de la tumba de Bāyazid: «Abol Hasan, es el momento de que inicies e instruyas a los buscadores en la Senda sufi.»

Su resumen de las etapas de la Senda era este: «El primer paso es decir “Dios, y nada sino Él”, el segundo es la intimidad divina (*ons*), y el tercero, arder.» (Attār, 1.975, p. 706)

Una descripción más larga nos facilita sus ideas sobre el recorrido de la Senda: «A cada segundo en que te esfuerzas, cometes multitud de pecados, y, de vez en cuando, pronuncias alguna oración. ¿Por cuánto tiempo seguirás con este proceso de pecados y oraciones? Ocupate tan sólo de dejar los pecados tras de ti arrojándote de cabeza al mar de la misericordia de Dios; y deja las oraciones tras de ti arrojándote de cabeza al mar de la total independencia de Dios. Luego zambúllete en tu no-existencia y emerge en Su Existencia.» (Ibíd., p. 706-7)

Reveló esta regla de su propio recorrido de la Senda: «No debo dormir por la noche, ni comer por el día, ni intentar caminar por mí mismo, aguardando el momento de llegar a la Meta.» (Ibíd., p. 707)

En cuanto al impulso para iniciar la Senda, dice: «Cuando alguien está sediento de Dios, no importa lo que se le dé de todo lo creado por Dios, nunca estará satisfecho.» (Ibíd., p. 705)

Según Jaraqāni: «Son tres los niveles supremos de encuentro con Dios al que el creyente puede acceder: El primero es cuando se establece en la presencia y dice *Allāh*. El segundo es cuando dice *Allāh* sin consciencia de sí. El tercero es cuando dice *Allāh* de Él a Él.» (Ibíd.)

En cuanto a los elementos con los que el discípulo tiene que tratar en la Senda, Abol Hasan menciona cuatro: «Dios se comunica con el siervo mediante cuatro cosas: mediante el cuerpo, mediante el corazón, mediante los bienes y mediante la lengua. Si simplemente Le sirves con el cuerpo [actos devocionales] y le recuerdas con la lengua, nunca podrás recorrer la Senda que lleva a Él. Debes además dedicar tu corazón por completo a Él, y ser generoso en Su camino. Yo ofrecí estas cuatro cosas y a cambio busqué otras cuatro: temor reverencial, amor, vida en Él y la Senda hacia su Unicidad. Luego supliqué: “No me des esperanza del cielo ni temor al infierno, porque de ambos dos mundos, Tú me bastas”.» (Ibíd.)

«Los actos devocionales realizados por la criatura lo son mediante tres vehículos,» explica, «el *nafs*, la lengua y el recuerdo permanente del corazón. Uno debe dedicar los tres a Dios, para ir más allá de esta situación y alcanzar la meta sin condiciones previas.» (Ibíd., p. 703)

Como método de aproximación recomienda al discípulo lo siguiente: «La plegaria y el ayuno son buenos, pero lo esencial es extirpar del corazón el orgullo, la envidia y la avaricia.» (Ibíd.)

La ausencia de animadversión era una cualidad clave que el maestro encarecía a sus discípulos, diciendo: «No hay nada más atroz en el mundo que el que sintierais animosidad hacia alguien.» (Ibíd.)

En cuanto a los logros del sufi en la Senda, advertía: «Los maestros han dicho que cuando el discípulo ha ido más allá del conocimiento, se le dé la despedida con la gracia de Dios, y se le deje ir.» Esto ocurre cuando se alcanza la siguiente condición: «Cuando das tu no-existencia a Dios, Él te da Su Existencia.» (Ibíd., p. 701)

En tanto que el discípulo sea consciente de sus acciones, debe tener presente este consejo de Jaraqāni: «Cualquier cosa que hagas teniendo en mente a Dios es sinceridad, mientras que cualquier cosa que hagas teniendo en mente una existencia creada es hipocresía.» (Ibíd.)

Definió, ante un grupo de discípulos, la realidad del sufí en su verdadero sentido, diciendo: «Hasta que no-sois por completo, sois. Dios dijo: “He creado toda esta mi creación, pero no he creado al sufí.” Lo que Él quería significar era que Él no había creado lo no-existente, o dicho de otra forma que el sufí pertenece al plano Divino, no al reino de la creación.» (Ibíd.)

En otra ocasión, cuando sus discípulos le preguntaron qué es un sufí, replicó: «Un sufí no se preocupa de un manto remendado ni de una alfombra de oración. Ni tampoco se preocupa de las convenciones y las costumbres de los sufíes. Un sufí es alguien que no es.» (Yāmi, 1.964, p. 298) Y añade: «El *darwish* es aquel en cuyo corazón no hay pensamiento alguno; habla, pero sin palabra; ve y oye, sin mirar ni escuchar; come, sin saborear; no está en movimiento, ni está parado; no siente felicidad, ni sufre la tristeza.» (Attār, 1.975, p. 706)

Sobre la disposición del aspirante, Jaraqāni dijo: «Cuando el corazón de alguien está consumido por el anhelo de Dios, reducido a cenizas, la brisa del amor se levanta y avienta las cenizas, llenando cielo y tierra con este consumido.» (Ibíd., p. 706)

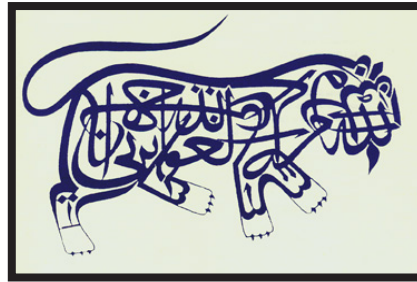
No todos los que buscaban al maestro tenían intenciones honestas. En una ocasión un aspirante lanzó un dado al agua, en el estanque del patio del *jānaqāh*, luego rebuscó en el estanque y, milagrosamente, sacó un pez. «Es fácil sacar un pez del agua,» replicó el maestro, «pero ¿y sacar fuego del agua?» Entonces, el supuesto mago sugirió que se arrojara a un horno a ver quien se mantenía vivo. «En vez de eso, arrojémonos a nuestra no-existencia,» repuso el maestro, «para que podamos emerger en la Existencia de Dios.» Tras esto el aspirante no dijo ni una palabra más. (Attār, 1.975, p. 662-3)

Mucha gente, tanto visitantes que buscaban su carisma como discípulos reales, le hacía peticiones. Uno dijo que quería vestir el manto sufí. «Te diré qué vamos a hacer,» dijo el maestro, «primero tendrás que responder a un par de preguntas para ver si tienes o no el derecho de ves-

tir el manto. Si un hombre se pone ropa de mujer, ¿le convertirá esto en mujer?» «No,» contestó el peticionario. «Y si una mujer se viste como un hombre, ¿la convertirá esto en hombre?» «No,» fue de nuevo la respuesta. «Entonces, por mucho que lo lleves, el manto remendado del sufí jamás hará de ti un sufí.»

Otro individuo se acercó al maestro y le pidió que le autorizara a llamar a otros hacia Dios. «¡Cuidado!» advirtió el maestro. «¡Pon atención en no llamar a la gente hacia ti mismo!» «Oh maestro,» dijo el peticionario, «¿cómo podría llamar a otros hacia mí mismo?» «Si llamas a otros sin estar tú en un estado de anonadamiento [del yo] y de subsistencia [en Dios], les estarás llamando hacia ti mismo.» (Ibíd., p. 668)

En cierta ocasión el maestro ini-



ció un retiro en el *jānaqāh*, ayunando durante una semana con cuarenta de sus discípulos. Pasados siete días, alguien llegó a la puerta con un cordero anunciando: «He traído esto para los sufíes.» Cuando el maestro lo oyó, dijo a los reunidos: «Que alguno de vosotros que pretenda tener alguna conexión con el sufismo, recoja ese cordero. Me temo que yo no sea tan digno como para pretender tener algo que ver con el sufismo.» Todos contuvieron el aliento, y el hombre se marchó con su cordero.

En el curso de su enseñanza el maestro contó la historia de dos hermanos. Uno empleaba todo su tiempo en oraciones, mientras el otro se consagraba a su madre. Una vez, en una visión, Dios dijo al hermano que rezaba que había otorgado la salvación al hermano que estaba atendiendo constantemente a la madre, pero que a él no se la había otorgado. «¿Cómo es eso?» balbuceó sorprendido el piadoso practicante. «¡Te he consagrado todo mi tiempo!» «Justa-

mente,» respondió el Señor. «Yo no necesito tus oraciones, pero tu madre sí necesita de tus cuidados.» (Ibíd., p. 671). Esta anécdota era uno de los ejemplos que Jaraqāni empleaba para demostrar la necesidad para el sufí de cuidar a aquellos que están necesitados y que han sido colocados a su cargo, como parte de la falta de egoísmo que el discípulo debe cultivar en la Senda.

Su morada, la del anonadamiento total y la completa Unidad Divina, se evidenciaba en sus declaraciones extáticas (*shabbiyāt*) como aquella en la que, describiendo los misterios que había conocido en esta morada, dijo: «No puedo decirlo a los elegidos, porque se rasgarían el velo, y no puedo decirlo a la gente corriente, porque no emprenderían la Senda hacia Él, y no puedo decírmelo a mí mismo, porque me volvería autocomplaciente. No tengo forma de hablar de ello, pues debe ser dicho de Él a Él.» (Ibíd.)

Hablaba de un estado concedido por Dios, en el que fue llevado desde la reflexión sobre la existencia individual hasta la percepción de la Unidad:

Dios hizo emerger en mi una reflexión en la que contemplé Su creación. Día y noche, permanecí en esta reflexión hasta que se transformó en visión, en expansión y amor, en pavor y perplejidad. Luego me llevó hacia Su Unidad, y alcancé un lugar donde la reflexión se troncó en sabiduría y en la Senda recta, tornándose finalmente en benevolencia hacia la creación... Lloré en mi corazón: «Ojalá muriera yo en lugar de las criaturas, para que nadie sufriera la muerte. Ojalá me juzgara a mí en el día del Juicio en lugar de a las criaturas, para que nadie tuviera que dar cuentas de sus actos. Ojalá me castigara a mí en lugar de a los pecadores, para que nadie tuviera que sufrir el infierno...»

Y así se convirtió en cauce para la compasión de Dios:

«Pues nunca he visto a nadie más benevolente hacia Su creación que Él Mismo.» (Ibíd., p. 377-8)

En cuanto a los amigos de Dios,

decía: «Dios tiene a sus amigos en un plano que está más allá de las limitaciones de la naturaleza creada.»

En el mismo contexto habló de unas palabras que Dios le había comunicado:

Si yo revelara Sus palabras a la gente, me considerarían un loco... si las dijera al Trono, temblaría éste, y si las revelara a la fuente del sol, dejaría de fluir. Estas son Sus palabras: «No te mostraré a los miserables, sino sólo a los que Me aman. Es mi Voluntad que vayan a verte sólo aquellos a los que Yo amo; llevaré a ti a los que Yo amo para que te vean, y si no pueden llegar hasta ti, haré que oigan tu nombre y pasen a amarte, pues te he creado de mi propia Pureza. Solamente los puros te amarán.» (Ibíd., p. 378)

De su estado exterior, mientras estaba en conversación amorosa e íntima (*monāyāt*) con Dios, confiaba: «Mi vida se ha convertido en un pecado a mis ojos.» Esto se complementaba por su afirmación: «Mientras me aferraba al mundo, permanecía excluido de Su misterio, pero una vez que declaré ¡*Allāh!*, nunca más regresé ya a ninguna cosa creada.»

Sobre el conocimiento de Dios decía: «El clérigo exotérico dice que Dios debe ser conocido mediante las pruebas del intelecto. El intelecto en sí mismo no tiene visión de Dios, no conoce ninguna vía hacia Dios. ¿Cómo podría conocer a Dios a través de sí mismo? A Dios sólo se le puede conocer a través del mismo Dios.»

Refiriéndose en otra ocasión a su morada, dijo: «El momento lo domina todo, y nada puede eludirlo. La criatura es prisionera del momento, pero Abol Hasan es su poseedor. Siempre que hablo a través de mi momento (*naqt*)², mi condición de criatura se retira de mí.»

Explicando esta morada desde otro punto de vista, decía: «Alejo de mi corazón cualquier consciencia de cualquier cosa otra-que-Dios, pues estoy en una morada en la que no se me oculta ni siquiera el misterio de por qué fue creada la mosca, y lo que de ello se espera. Es decir, Abol

Hasan ya no existe. Es un cauce para Dios. No hay “yo” en medio.» Finalmente, al ser preguntado sobre qué es la servidumbre, respondió: «Aquí, donde yo estoy, no hay signo alguno de la servidumbre, sino sólo del Señorío.» (Ibíd., p. 712-3)

En cuanto a la manera de alcanzar esta morada, explicaba: «Cuando alguien vive en Dios, no tiene control sobre su *nafs*, su corazón o su alma. Su momento es su servidor, su mirar y su oír son de Dios, y cualquier cosa que haya entre él y Dios se quema totalmente, de forma que no permanezca nada sino Dios.» (Ibíd., p. 707)

Sobre la santurronería decía: «Si alguien se considera bueno, no es bueno, pues la Bondad es un Atributo de Dios.» (Ibíd.)

Con cuidado de jamás atribuirse buenas obras a sí mismo, fue un modelo de *javānmardi* (caballerosidad generosa), con todo lo que esta cualidad trae consigo: generosidad, humildad, altruismo (*isār*), asumir el reproche, desapego de toda posesión, etcétera. «Durante cuarenta años», decía con toda franqueza «toda la comida que he preparado ha sido para algún huésped, y nunca he comido sino las sobras.» (Ibíd., p. 713)

Preguntado sobre lo que causa melancolía, replicó: «Cuando te has esforzado al máximo para ser puro al hacer la obra de Dios, pero te das cuenta de que ni eres puro ni lo puedes jamás llegar a ser, en ese momento desciende sobre ti la melancolía respecto a Dios.» En otra ocasión dijo: «La pena de los caballeros (*javānmardān*) es una melancolía que ni los dos mundos pueden contener.» (Ibíd., p. 709)

Cuando estaba a punto de morir, suspiró: «Ojalá pudiera sacarse mi corazón dolorido y mostrarlo a los demás, para que supieran que con un Dios así no puede tener lugar ninguna idolatría.» Luego, en su lecho de muerte, en lo alto del promontorio detrás del pueblo de Jaraqān, dio instrucciones de que su tumba se excavara a treinta metros de profundidad, para que no estuviera por encima de la de Bāyazid, abajo en la llanura de Bastām. Este poderoso maestro, bajo los rasgos de un simple campesino,

murió y fue enterrado el martes diez de Muharram del 425 de la Hégira (6 de diciembre de 1.033 d. C.), a la edad de 73 años. Cuentan que aquella noche cayó una gran nevada. Por la mañana vieron una gran piedra sobre su tumba y las huellas de un león, descubriendo que era un animal el que había traído aquella piedra. Algunos decían que vieron al león que circunvalaba la tumba del maestro, como los peregrinos circunvalan la Kaaba. (Ibíd., p. 713)



Referencias

- 'Attār, Farid-ol din. 1.975. *Tazkerat al-oliā'* (Memorial de los amigos de Dios). Editado por M. Estelāmi. Teherán.
- Haqiqat, 'Abd ar-Rafī'. 1.984. *Tarej-e Qanmis*. Teherán: Āftāb.
- Hoŷwiri, 'Ali b. 'Osmān. 1.926. *Kashf-ol mahjub*. Editado por V.A. Zhukowsky. Leningrado.
- Ŷāmi, 'Abdol Rahmān. 1.964. *Nafahāt al-ons*. Editado por M. Tohidipur. Teherán.
- Minuwi, Muŷtabā. 1.988. *Albwal wa aqwal-e Abol Hasan Jaraqāni*, que incluye manuscritos anónimos. *Nur al-'olum*. Teherán: Tahuri.

Nota

- 1.- Los caballeros (*javānmardān*), textualmente los «hombres jóvenes» (los eternamente jóvenes, los jóvenes de espíritu). Nombre con el que se conoce a los seguidores de la teosofía de los antiguos sabios persas, llamada *Hekmat-e jōsravāni*, o teosofía de los reyes. Aún hoy día, en Persia, se refieren con este nombre a los hombres de bien en general y, en especial, a los sufíes, como seguidores de esta teosofía en el seno del Islam. (N.T.)
- 2.- El momento presente o momento eterno. En el sufismo se entiende por *naqt* 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 [N.T.].





Mitra el Amigo

Payam Mohaghegh



La investigación de los orígenes de la gnosis persa (*'erfān*) me condujo al mitraísmo, tradición esotérica que se originó en Persia. Mi interés por la tradición mitraísta comenzó cuando leí que Mitra es conocido como «el Amigo» en la mitología china, en la que se le considera amigo del hombre en este mundo y su protector en el próximo. Intrigado, me encontré con que el concepto de Dios como «el Amigo» prevalecía mucho antes del advenimiento del sufismo. De hecho, como veremos, hay muchos más paralelismos entre ambas tradiciones.

En persa, «Mitra» o «Mehṛ» significa, literalmente, amor. En el Irán antiguo, Mitra se mantuvo como dios protector en las sociedades tribales hasta la reforma del politeísmo persa por Zoroastro (628-55 a.C.). En el Avesta (el libro sagrado de los zoroastrianos) se le cita también como «el Amigo». Sin embargo, como el resto de los dioses y diosas del politeísmo iraní, Mitra fue despojado de su soberanía, y todos sus poderes y atributos fueron entregados a Ahura Mazda. Aunque, debido a su popularidad, leemos en el Avesta que Ahura Mazda dijo a Zoroastro:

Verdaderamente, cuando creé a Mitra, Señor de amplios pastizales, lo creé tan digno como yo. Y a esa amistad sacrificaré la mejor de todas las amistades que reine entre la Luna y el Sol. (*The Sacred Books of the East* «Libros Sagrados del Este», traducidos por James Darmesteter, 1.898)

Se retrata aquí a Mitra como la Luz de Ahura Mazda. El mismo tema está igualmente presente en la referencia india más antigua a Mitra, en la que se le presenta como Señor de la Luz Celestial y protector de la Verdad. En Occidente, se conoce más a Mitra a través del culto de Mithras, que tuvo una inmensa popularidad entre las legiones romanas desde finales del siglo I a.C. hasta el IV d.C., y que se situó bajo la influencia de las

mitologías griega y romana. Sin embargo, al igual que otras tradiciones místicas de ese período, tales como los misterios eleusinos y los de Isis, el culto mitraísta se mantuvo secreto y sus enseñanzas sólo se revelaron a los iniciados. Pueden encontrarse restos de templos mitraístas a lo largo y ancho del Imperio romano, de Palestina al Norte de África, y de Europa central al Norte de Inglaterra. Las órdenes mitraístas en Occidente estaban basadas en la caballería (*javānmardī* en el sufismo) y la fraternidad, por la que todos los miembros, independientemente de su posición social, eran tratados con igualdad.

Hay siete fases de iniciación que se corresponden simbólicamente con los siete cielos (*haft āsemān*). Al nacer, el alma humana desciende a este mundo pero tiene luego que esforzarse por regresar a los siete cielos para revestirlos de armonía.

La primera es la fase de *Corax* (cuervo). Esta fase simboliza la muerte del neófito y su renacimiento en el camino espiritual (*tariqat* en el sufismo). Se le llama del «cuervo» debido a la costumbre de la antigua Persia de exponer a los muertos en torres funerarias para que fueran comidos por los cuervos. Durante la iniciación, los pecados de la persona quedan limpiados por el agua, y se le da al iniciado un *mantra* para que lo repita (esto es similar a la ablución del arrepentimiento, y a la inculcación del *zeker*, el Nombre divino que el discípulo recibe de su maestro al comienzo de su viaje en la Senda sufi).

La segunda fase es la de *Nymphus* (novio), en la que el neófito ofrece a Mitra una copa de agua. La copa simboliza su corazón [simbolismo compartido por el sufismo] y el agua su amor devocional. Mediante esta ofrenda, espera que su corazón pueda ser digno de recibir el vino del Amor divino en las fases finales de la Senda. El término «novio» sugiere que la persona inicia el proceso de convertirse en esposo/amante de Mitra el Amado.





En esta fase de la Senda, la incapacidad del neófito para unirse al Amado queda simbolizada mediante el hecho de llevar una lámpara, mientras el neófito está cubierto por un velo. El velo debe alzarse antes de que pueda ver la luz. Esto es también muy similar al sufismo, en el que el amante está separado de la Amada debido a su incapacidad de apartar el velo (*hej'ab*).

La siguiente fase es la de *Miles* (soldado), que es accesible sólo a aquellos que pueden emprender el combate espiritual contra el ego (el *nafs* en el sufismo). Durante el rito de iniciación a esta fase, el neófito se arrodilla (simbolizando su sumisión a Mitra) con las manos atadas y los ojos vendados. Entonces se le corona. La corona simboliza el reino del mundo material, que rechaza inmediatamente. Una vez rechazada la corona son cortadas su venda y sus ataduras, lo que simboliza su liberación de las trabas del mundo material. Se quita, pues, la corona mientras dice: «Mitra es mi única corona». El rechazo de la corona simboliza también un esfuerzo por apartar la atención del intelecto, permitiendo a Mitra ser su único guía en la senda espiritual. En esta fase el neófito empieza la batalla real contra su ego, o alma inferior.

Para alcanzar la fase de *Leo* (león), se debe tener un compromiso total y duradero con la Orden, y quedar completamente consumido en el fuego del amor, hasta el punto de que no quede rastro alguno del intelecto. Entre los deberes de aquellos que se hallan en esta fase está la celebración de la comida ritual. En ella beben vino y sus

tazas, en las que una vez ofrecieron su amor devocional a Mitra, están ahora llenas con el Amor Divino.

En la fase de *Persis* [o *pārsi*] (persa) el iniciado trata de conquistar su ego, llegando de esta manera a formar parte del pueblo elegido. En las mitologías griega y romana, Persis es el hijo de Perseo. Habiendo bebido el vino del amor en la fase de Leo, el iniciado está ya listo para conquistar su ego (simbolizado por un toro), con quien ha estado luchando desde la fase de *Miles*. Con la ayuda de *Perseo* (el Padre), que ya ha decapitado su propio «toro» con el arpa, el iniciado toma el arpa para destruir su propio ego. Pero, al destruir el «toro», el iniciado tiene que apartar la mirada, es decir, apartar su atención del intelecto, puesto que quien mira al «toro», es decir, quien usa el propio intelecto para vencer al ego, se convertirá en piedra. En otros términos, para vencer al ego hay que salirse del intelecto; de otra forma el ego convertirá en piedra el alma y el corazón.

La fase más alta es la de Padre (*pir-e moqān*), que es el representante terrenal de Mitra y el maestro de todos los que están comprometidos en el esfuerzo espiritual contra el ego. Él inunda con vino la copa de los «Leones», proporcionando guía a aquellos que están en la fase de *Persis* para que puedan vencer al ego y «morir antes de morir».





DARWISHES QADERI EN SAMĀ, CORTESÍA DE KAVEH GOLESTAN



¿Qué puedo decir?

Me encuentro en tal estado, con el vino y los ebrios, que ¿qué puedo decir?
Hay un secreto tal entre mí y los amantes que son libres, que
¿qué puedo decir?

He aquí un festín regio, he aquí una Copera ¡indescriptible!
De mí, ebrio enamorado, y de los compañeros, oh, ¿qué puedo decir?

Igual que un ruiñeñor enloquecido en el jardín de los enamorados,
he hecho de ese canto una leyenda tan arrebatada, que ¿qué puedo decir?

Hay un desdén tan grande de Su parte, que no puedo expresarlo,
estamos todos tan necesitados, que ¿qué puedo decir?

Cuando el arco gemelo de sus cejas se convirtió en mi alquibla,
dirigimos allí nuestra plegaria, una plegaria tal, que ¿qué puedo decir?

Se quemó el corazón enteramente en esa llamarada del amor
y como cera ardimos, con tal ardor, que ¿qué puedo decir?

Es nuestro pecho albergue de los misterios del Dios vivo,
alberga nuestro pecho tal secreto, tal secreto, que ¿qué puedo decir?

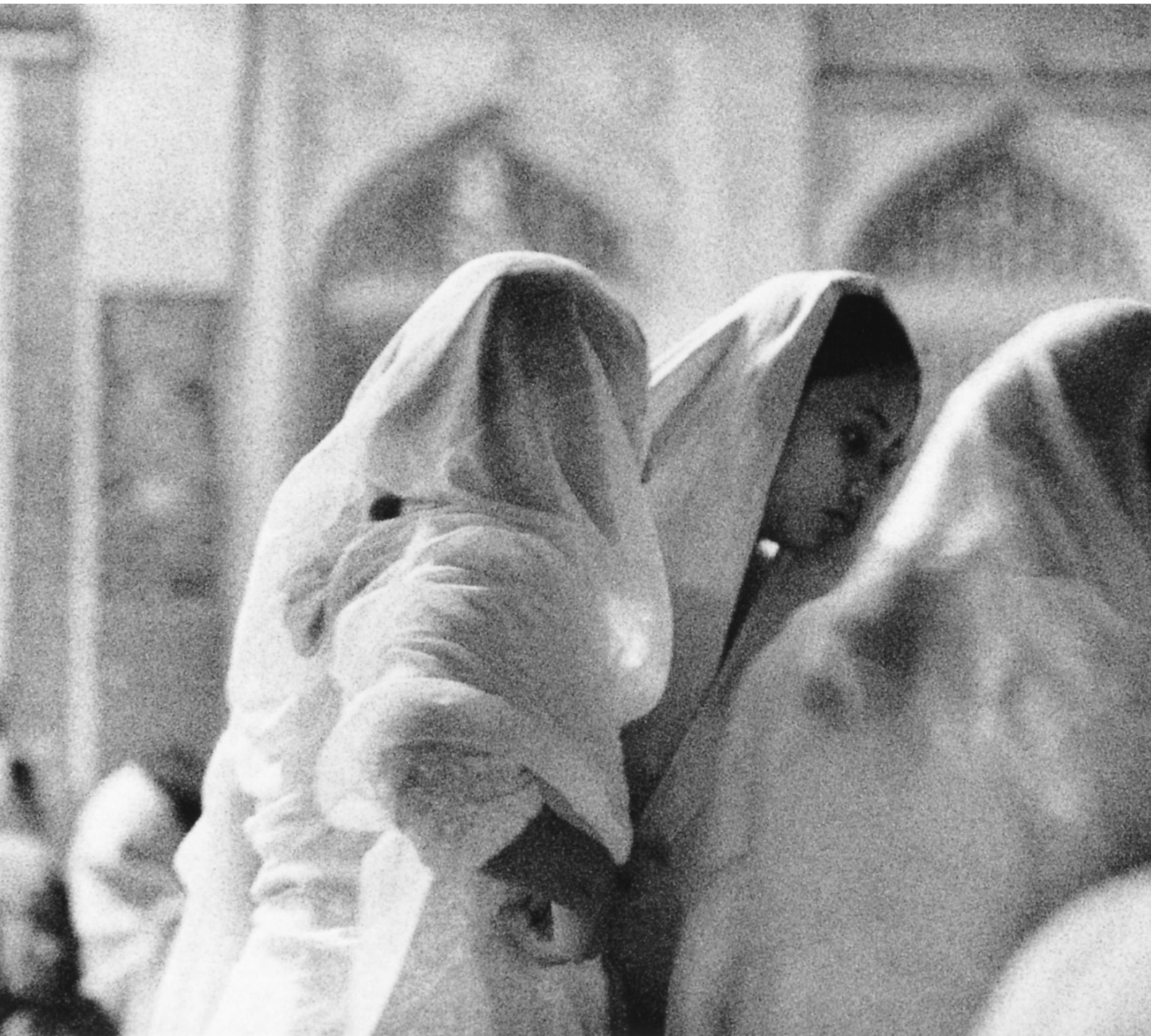
Cuando ese Trovador de los enamorados tocó el laúd de nuestro corazón,
brotó una melodía tan hermosa, que ¿qué puedo decir?

Enamorado y ebrio desde el tiempo preeterno, decid ¿qué puedo hacer?
Me sentiré tan ebrio hasta la eternidad, que ¿qué puedo decir?

No hay palabras más bellas que estas palabras indecibles.
Hay tal regusto en las palabras de los enamorados, que ¿qué puedo decir?

Si buscas un tesoro, búscalo en la ruina del corazón de nuestro Guía,
porque hay tal riqueza en su ruina, que ¿qué puedo decir?

—Shāh Nematollāh Wali (1332)
—Traducida por José M^a Bermejo



DARWISHES EN EL MAUSOLEO DEL SANTO SUFÍ MO'INUDDIN AJMERI (INDIA)
CORTESÍA DE NACHO CASTELLANO



La mirada seductora

Mi ebria Amada había salido de la casa,
mi enamorado corazón había sido atrapado en el delirio.

En sus ojos, millones de miradas seductoras,
todos los corazones anhelaban ser presa de su hechizo.

La creación no podía ni vislumbrar sus pasos,
y toda la existencia se sentía humillada frente al poder de su grandeza.

Mil soles y mil lunas se sentían inquietos en su senda,
infinidad de mundos iban con Ella en su cabalgadura.

La esbeltez de su figura había hecho levantarse al día de la resurrección
y la espalda de toda la creación se había doblado por completo.

Habían dejado de correr los pies de los veloces caminantes,
y la cerviz de todos los gallardos se había doblegado.

Y yo, pobre afligido, perplejo estaba en su deseo,
el que es todo límite contemplaba a la Amada que rebasa los límites.

Nurbakhsh lloraba, inquieto, enloquecido,
y el signo de la sangre del corazón brotaba de sus ojos.

—*Divan de poesía sufi*, Javad Nurbakhsh
—Traducida por José M^a Bermejo



Los adamitas

Leonardo Alishan



Un heresiógrafo persa anónimo de principios del siglo once ha dejado un manuscrito poco conocido identificado por el título general de *al-melal wal nehal* (Religiones y sectas). El género se hizo popular con la expansión del imperio islámico pero degeneró en clichés y discusiones de viajeros hasta que llegaron los mongoles y demostraron a los persas que la curiosidad por los extraños no siempre resulta saludable.

Por un colofón de fecha posterior sabemos que el autor murió, ya anciano, en el Irán nororiental. También sabemos que empleó cerca de veinte de sus años mozos en viajes e investigaciones para elaborar su disertación sobre «todas» las creencias heréticas. Su propósito, nos dice, fue tratar de entender por qué los hombres han persistido en creer supersticiones tan tontas y han continuado creyendo en «cuentos tan ridículos que provocarían la risa incluso entre los niños.» ¿Por qué hace el hombre tal mofa de su dignidad, se pregunta, cuando «Allāh, el Misericordioso, el Clemente, le ha enviado luz para guiarlo en el camino recto al Paraíso, desde los días de Abraham a los de Moisés y desde Jesús al Sello de los profetas, Mohammad, la paz sea con ellos?»

Sabemos también que nuestro autor no disfrutó de mucha paz de espíritu en sus últimos días, y que tampoco la tuvo de joven. Es obvio que detestó apasionadamente a «los paganos y los herejes», pero deja igualmente muy claro cuánto despreció la tortura pública y las ejecuciones de «aquellas almas perdidas e ignorantes que, no obstan-

te, creen estar sirviendo a mi Bienamado...; sobre todo si no están empeñadas en convertir musulmanes.»

Entre las muchas religiones que estudió en la parte occidental de Irán, e incluso más allá de sus fronteras extraoficiales, hay una secta conocida como la de los *Adamiyya* (adamitas). Parecen ser una rama poco conocida de cristianos persas excéntricos. Hago esta suposición porque el autor dice: «Algunos se autodenominan adamitas y otros, *kijumarsiyya*» —de Kiyumars, el primer hombre creado por Ahura Mazda, según el zoroastrismo. Estas personas habían sido perseguidas continuamente, primero por los zoroastrianos y los cristianos, y luego, también, por los musulmanes. Se las encuentra, principalmente, como ermitaños, vagando por las montañas de Azerbaiyán y Armenia, «que oran con el mismo apasionamiento con el que cantan canciones de amor que desgarran el corazón.»

Después de muchos encuentros y discusiones con algunos de sus ancianos, nuestro autor dice: «No hay límite alguno para la imaginación del hombre. Esta misma facultad que puede salvarle sirve también de medio para su condenación.» Escribe que estos adamitas creían que Dios creó a Adán y a Eva felices y armoniosos, y llenos de un saludable deseo mutuo. Pero cuando alguien o algo, quizás Adán, se interpuso en el amor entre Satán y Dios, Satán no pudo soportar ver felices a los amantes. ¡Los odió más que a ninguna otra cosa, más aún que a la verdad! De modo que les presentó el fruto prohibido.



ADÁN Y EVA. Pintura mozárabe, finales del s. X. *Codex Amilianensis*, El Escorial, Real Bibl., d I 2, fol. 17.



En cuanto a quién lo tomó primero y quién lo dio a quien, nuestro autor dice que la mayoría creía la versión «verdadera»: que Eva lo tomó primero y lo dio a Adán. Otros pensaban que era al revés. Pero, realmen-

te, ¿qué más da? Como dice nuestro autor: «Puesto que es un sistema de creencias falso de raíz, no importa demasiado quien está “más cerca” de la verdad: la verdad de que Dios es absoluto y no está sujeto a creen-

cias relativas; y esto, especialmente después de la revelación definitiva y completa del Todopoderoso: la “Palabra de Allāh”, el Santo Qorán.»

Con lo que todo adamita estaba de acuerdo era con que, después de

comer esta manzana de la discordia, todo cambió súbitamente. Un día Adán volvió a casa y dijo, «Buenas tardes», y Eva contestó, «Buenos días, cariño, y no olvides ordeñar la vaca». Eva se acostó en su lugar de costumbre y Adán fue y se acostó de cara a los pies sucios de Eva con sus propios pies asquerosos delante de la cara de Eva. Todo se volvió discordante entre ellos. En otra ocasión, por la tarde, mientras estaban sentados dándose la espalda, Adán exhaló un suspiro estremeciéndose. Eva preguntó: «¿Qué?» y Adán contestó: «¿Cómo que qué?! ¿Cuándo me has entendido, mujer?» A su vez, Eva soltó un suspiro terrible. Adán preguntó: «¿Qué?» Eva dijo: «No me entiendes. Nunca lo hiciste. ¡Simplemente no puedes! Sin embargo, desde el día en que fui creada de ti, he estado siempre contigo. Necesito tener mi propio espacio. Debo encontrarme a mí misma.» Adán pensó, «¡Qué alivio! El Señor me creará una nueva compañera. Una que ya se haya encontrado a sí misma, que sea más joven, más amorosa, menos peleona y menos loca que Eva.» Pero no dijo nada. Se levantó y caminó hacia el bosque. Cuando volvió, Eva se había ido y estaba oscuro. Por primera vez en su vida, Adán sintió la lluvia.

Según nuestro autor, —que continuamente pide perdón al lector por estos cuentos ridículos e infantiles— los adamitas creían que Dios creó, entonces, otra compañera para Adán y, cuando ésta no resultó, ¡creó otra más, y otra!; hasta que se hastió el corazón de Adán; hasta que Adán suspiró por Eva.

Pero, para entonces, Eva vivía en el otro lado del mundo y Adán no pudo encontrarla. A Eva también le había abandonado su último compañero. Estaba sentada en un tronco en un bosque, mirando a dos águilas que limpiaban su nido, cuando una lágrima asomó en sus ojos y Eva suspiró por Adán.

El Señor oyó ambos suspiros, Su corazón se quebró, y cayó a tierra una lágrima que, para los adamitas, había dado origen al mar Caspio. Pero el Señor no podía invertir el curso de los acontecimientos. En

cambio, hizo hereditario y eterno este anhelo de Adán y Eva, hasta que otra vez se abrazaron el uno al otro, si bien en los nuevos cuerpos de sus descendientes, separados de ellos por cientos de generaciones. El Señor estableció el amor en los corazones de Adán y Eva.

Los adamitas creían pues que entonar canciones de amor o recitar oraciones era lo mismo; que ambas eran reminiscencias de la edad de felicidad e inocencia de la humanidad, y recuerdo de la magnanimidad majestuosa de Dios al perdonar su pecado original. Dice nuestro autor que los adamitas creían que, dejando al hombre con tal anhelo por el amor, el Señor había dado al hombre la esperanza, «la esperanza de la redención y la felicidad». La imagen de Eva es innata en los corazones de los hijos de Adán, y la imagen de Adán alienta y vive en las hijas de Eva.

Concluye luego su capítulo sobre los adamitas sin más comentario que éste:

Así pues, creen que cada vez que un joven y una muchacha se enamoran, Adán y Eva están intentando reconciliarse de nuevo; y que cada vez que unos jóvenes enamorados se casan, nuestros padres primordiales están tratando de recobrar sus soleados días de antes de las lluvias.

Lo que es aún más interesante es la posdata que este sabio anónimo ha dejado al final de su manuscrito, cerca de treinta años después de terminar el libro. Si no fuera por estos párrafos torpemente transcritos, no creo que hubiera pensado mucho acerca de este libro ni de los adamitas. Estoy seguro de que no habría perdido ni un instante para comunicar al lector actual estas creencias por tanto tiempo olvidadas. Pero siento ahora una cierta obligación, y hago lo que creo tener que hacer.

En el colofón se lee:

Ahora que he pasado de los setenta y que he sido bisabuelo tres veces, me pregunto por qué el Señor ha visitado mis viglias y mis sueños con pensamientos sobre los adamitas, treinta y cinco años después de

que los viera por última vez. Sé que nuestros teólogos y nuestros sabios están completamente en lo cierto al distinguir al hombre de los demás animales atribuyéndole la cualidad de *nātiq*, «de pensamiento racional y habla inteligible». Sin embargo, ésta es, tan sólo, una observación científica digna de los griegos paganos. Un verdadero musulmán debe recordar siempre que entre todos los seres vivos de este mundo, animados o inanimados, tan sólo el hombre ha sido bendecido y agraciado con un alma divina; el hombre es el único en estar compuesto de cinco elementos y no de cuatro. Hasta años recientes pensaba yo que la oración era el alimento del alma; la oración, y el ayuno, y la peregrinación, y la limosna y, por encima de todo, la afirmación de la unidad perfecta de Dios, Uno y Único. Observé meticulosamente y sin reservas todos estos preceptos. Pero ahora, en mi vejez, siento que, quizás, lo que se entiende por alma es la capacidad de amar del hombre. Quizás el amor, que empieza con el de la madre y el niño y evoluciona hacia el del hombre y la mujer, encuentre su última cristalización en el amor de Dios, a quien nuestros maestros sufíes tiempo ha que han entronizado como su Adorado y Bienamado ideal. Quizás la búsqueda mutua de Adán y de Eva, su anhelo por verse de nuevo cara a cara, sea el prelude terrestre de la experiencia celestial de mirar de nuevo a Dios. Quizás el amor sea el quinto elemento. Quizás el amor sea el aliento de Dios, el alma del hombre.

Señor, cuando llegue el momento de dejar este mundo de viento y de nubes, te rendiré mi alma con esperanza. Sé que perdí toda mi inocencia en el transcurso de mi búsqueda, pero, si place a tu divina voluntad y a tu criterio definitivo, me gustaría pensar que, conociendo el amor y rindiéndome a él, puedo conseguir recobrar una pequeña porción de este amor en el momento de mi muerte.





La Copa del Santuario

Grian



Un hombre salió de su casa con la intención de encontrar una copa que diera belleza y realce a un pequeño santuario que había dispuesto en su hogar; y, sin tener una idea clara de lo que iba buscando, se introdujo en las callejuelas del zoco de la ciudad, allí donde los mercaderes amontonan y exponen sus mercancías, llamando la atención de los posibles compradores entre una algarabía de voces.

A poco de sumergirse entre los bazares que bordeaban la calle, un mercader atrajo su atención con una gran sonrisa, mientras le tendía la mano en señal de saludo. Tras unos segundos de conversación, el mercader le tomó por el hombro y, entre palabras amables y zalamerías, lo metió en su abigarrada tienda. Allí, le mostró todo tipo de objetos y alhajas, haciendo oídos sordos a las tímidas protestas del hombre, que intentaba hacerle entender que lo que buscaba era una copa. Al final, debido a la insistencia del mercader, así como al temor de desairarle después de haberse tomado tantas molestias en mostrarle sus mercancías, el hombre terminó por comprar un brazalete repujado de plata, pensando que, al fin y al cabo, sería un buen regalo para su mujer.

El mercader le despidió con su amplia sonrisa y, poco después, el hombre se vio atraído y embaucado de nuevo por otro mercader que, tras las correspondientes zalamas y presiones, consiguió venderle un cántaro finamente decorado. Y lo mismo le sucedió en la calle de los zapateros, de donde salió con unas hermosas babuchas

amarillas; en la calle de los herreros, de donde se llevó un pequeño farol de pared; y en la calle de los tejedores, donde le enfundaron una fina chilaba blanca con rayas de color verde oliva.

«Mi mujer no me va a reconocer cuando me vea vestido con tan delicada prenda», dijo para sí. Aunque la copa, que había sido el motivo original por el cual había salido de su casa, no estaba entre los objetos que había comprado.

Pero, deambulando por las callejuelas del zoco, acertó a encontrar una calle en la que se agrupaban los mercaderes de vasos, ánforas y jarras, platos, cuencos y bandejas. Uno de ellos le hizo entrar en su tienda, y puso ante su atónita mirada la mayor colección de copas que jamás hubiera imaginado.

—Si no encontráis aquí la copa que mejor se os acomode, no la vais a encontrar en ningún otro lugar —le dijo ufano el mercader.

El hombre estuvo contemplando largamente las copas, una a una. Muchas de ellas eran realmente hermosas pero, cuanto mayor era su belleza, mayor era también el precio que el mercader pedía por ellas. Si bien lo que más le sorprendió al buscador es que ninguna de ellas fuera capaz de atraer a su corazón. Sin saber por qué, y a pesar de tanta belleza como había en ellas, de ninguna sintió que fuera el precioso objeto que debía habitar su pequeño santuario.

Desconcertado, se disculpó ante el mercader que,



no con agrado, tuvo que dejarle partir sin haberle vendido nada. ¿Cómo podía ser que no hubiera encontrado lo que buscaba entre tantas y tan bellas copas como le había mostrado? Pero aquello aún le resultaba más difícil de comprender al propio buscador que al mercader. Era como si su corazón estuviera esperando la aparición de algo muy concreto, algo que identificaría en el mismo instante en que lo viese.

Todavía confundido, deambuló durante gran parte del día por las callejuelas de la ciudad vieja, deteniéndose de cuando en cuando a contemplar las diversas mercancías que se ofrecían a las puertas de los bazares. Pero el objeto que su corazón sentía que debía habitar su santuario no aparecía.

Pasó por delante de un templo, justo en el momento en que uno de los sacerdotes se afanaba en sacar lustre a las copas rituales, y el hombre se detuvo a observarlas, por ver si su corazón identificaba entre ellas, las más sagradas, a la copa que hubiera querido llevar consigo. Pero no sintió nada y, en cualquier caso, aquel sacerdote jamás hubiera accedido a cederle o venderle uno de aquellos venerables objetos. Las copas del templo eran sólo para el uso y disfrute de los sacerdotes del templo.

Estaba pensando en abandonar su estéril búsqueda cuando, al doblar una esquina, a punto estuvo de caer de bruces en mitad de la calle.

—Podrías tener más cuidado —le dijo un mendigo que estaba sentado en el suelo, al otro lado de la esquina—. De poco no me partís la pierna de una patada.

Pero en la voz del mendigo no había rastro alguno de acritud. Más bien, parecía un tanto divertido al hacer su comentario.

—Lo siento. Andaba despistado —se disculpó el hombre.

—Cuando uno no sabe dónde debe buscar, es normal que ande despistado— dijo el mendigo con una sonrisa apacible—. Quizás podríais aprovechar el tropiezo para ver lo vacío que está mi cuenco.

Y el mendigo le tendió al hombre un humilde cuenco de arcilla ribeteado de plata. En su interior, dos pequeñas monedas mostraban las ganancias de la pobreza en una estéril jornada.

Pero, al ver aquel sencillo cuenco, el hombre sintió que el corazón le

daba un salto en el pecho. Aquello era lo que había estado buscando desde que saliera de su casa por la mañana. La copa que había salido a buscar era el cuenco de las limosnas de un anónimo mendigo de la ciudad.

—Si queréis, estoy dispuesto a llenaros el cuenco con monedas —dijo el hombre con una sombra de ansiedad en la mirada—, siempre y cuando os quedéis vos con las monedas y me dejéis a mí el cuenco.

El mendigo sonrió.

—¡Oh, no! —respondió sorprendentemente— No puedo venderos mi cuenco.

El hombre pensó que el mendigo, al darse cuenta de su interés por el objeto, estaba intentando sacarle mucho más de lo que le había ofrecido.

—Si de verdad deseáis mi cuenco —prosiguió el mendigo—, estoy dispuesto a regalároslo. Pero con una condición...

—¿Qué condición es ésta? —preguntó intrigado el hombre.

—Que os convirtáis en mendigo, como yo, y que éste sea vuestro cuenco de limosnas hasta que, algún día, alguien os pida vuestro cuenco. Entonces, se lo entregaráis a él con la misma condición que yo os impongo ahora.

El hombre dudó, extrañado por la insólita exigencia del mendigo. Pero, al final, aceptó su condición. Tal era el anhelo de su corazón por obtener aquel humilde cuenco.

Y ante la más absoluta incompreensión de su mujer y de todos los que le rodeaban, el hombre se convirtió en mendigo, incluso dentro de su propia casa; y salió con su cuenco a mendigar por las calles durante el día, para luego depositarlo en el lugar más sagrado de su pequeño santuario durante la noche.

Así vivió durante años. Y, para cuando llegó el día en que alguien, perdido por las calles de la ciudad vieja, le pidió el cuenco y se mostró dispuesto a asumir su condición, la vida de mendigo le había llevado a olvidarse de sí mismo y a ser habitado por el Espíritu que un día, mucho tiempo atrás, había intentado llevar a su hogar en la forma de una copa.



Caminando hacia el Parlamento de las Religiones

Vicente Merlo

¿Qué sentido tiene un nuevo Parlamento de las Religiones en este mundo cansado ya de escuchar gritos de agonía y advertencias acerca del camino de auto-destrucción que la humanidad parece haber emprendido? ¿No hay que reconocer que buena parte de las guerras, no sólo del pasado, sino también del presente, han poseído una dimensión religiosa importante? ¿No será mejor dejar que todas las religiones mueran de muerte natural, tras el reconocimiento de que son el opio del pueblo o una ilusión sin porvenir? ¿No es desde la política, la economía y la ciencia desde donde pueden ser resueltos los graves problemas que angustian a la humanidad actual?

El Parlamento del 2004, avalado por el éxito de sus tres celebraciones anteriores (Chicago 1893 y 1993, Cape Town, Suráfrica, 1999), tiene la oportunidad de mostrar el sentido de un encuentro de este tipo y poner de manifiesto que puede ser un paso adelante en el caminar de la humanidad hacia un mundo más pacífico, más justo, más libre, más solidario, menos dogmático, menos ciego ante la pluralidad de creencias y prácticas religiosas y espirituales, menos egoísta y etnocéntrico.

Este Parlamento no es un congreso de intelectuales en el que intercambiar sofisticados discursos, ni un mitin político en el que llegar a acuerdos o imponer la voluntad de la mayoría con fines prácticos. Intelectualidad y política han de estar integradas, ciertamente, en este encuentro en el que la palabra ha de ir acompañada de una auténtica escucha silenciosa (un silencio amoroso que ilumina el sentido de las palabras y posibilita la empatía), pero no pueden convertirse en los protagonistas. Del mismo modo, el afán proselitista ha de estar mitigado por la sincera apertura al discurso (y al rostro) del «otro», que no piensa como nosotros, que no practica lo mismo que nosotros, que quizás no habla la misma lengua ni posee el mismo color de piel, pero con el que compartimos ese anhelo de trascendencia, esa sed de lo Sagrado, esa voluntad de trabajar por un mundo mejor, ese compromiso de ser más humanos.

Desdichadamente, por estas latitudes todavía predominan alguna de las dos actitudes extremas, consistentes, una de ellas en un catolicismo conservador que se resiste a abandonar el exclusivismo religioso y cree poseer el monopolio de la verdad religiosa; la otra en un ateísmo militante o un agnosticismo en el que priva la indiferencia



por los asuntos religiosos, adobada con críticas irónicas o burlescas ante todo lo que suene a religión —y todo ello, a veces, en nombre de la ciencia o de una cosmovisión postmetafísica orgullosa de sí misma—. Pues bien, ni unos ni otros verán con buenos ojos esta celebración. Los unos por creer que atenta contra su olímpica posesión de la Verdad, los otros por considerar que participar en ello o incluso darle voz significa hacer el juego a fuerzas reaccionarias que más valdría aislar.

Quienes verán, probablemente, un mayor sentido a este Parlamento son aquellos que no han ahogado el latido de su corazón espiritual y sin embargo han superado toda militancia exclusivista y se hallan sinceramente abiertos a otras tradiciones, otros credos, otras formas de vida. Apertura que puede realizarse desde una actitud inclusivista, más o menos tolerante y empática, pero todavía convencida de participar de la revelación definitiva e insuperable (sea esta el Veda, el Buda, Jesús-el-Cristo, el Corán o cualquier otro fundador de religión o escritura revelada), o desde una actitud francamente pluralista que reconoce la igualdad, en principio, de todo camino religioso o espiritual para lograr la plenitud, la salvación, la liberación o la realización. Pluralismo no sólo como reconocimiento del hecho innegable de la pluralidad de religiones y caminos espirituales, sino como aceptación de la limitación intrínseca de toda presentación humana e histórica, necesariamente dependiente de un contexto cultural y lingüístico, cuando se trata de simbolizar, representar y hablar de la Realidad última, el Absoluto, Dios, el Misterio o lo Sagrado.

Quizás desde este pluralismo radical se podrá gozar más plenamente de esta celebración en la que la pluralidad de voces será uno de los rasgos distintivos. No obstante, independientemente de esta toma de postura, es necesario y urgente abordar tanto las diferencias significativas, con simpatía y tolerancia, como los muchos puntos que poseemos en común quienes, desde cualquier tradición religiosa o desde una espiritualidad que se quiere nueva y a la altura de los tiempos, creemos que el ser humano y la humanidad en su conjunto está atravesando una crisis histórica que nos invita a tomarnos de las manos, con los corazones unidos y buscar juntos el camino que queremos intentar recorrer. Pongámonos en camino hacia el Parlamento de las Religiones.





El maestro y la hormiga

Extracto de *El Revelador de los Misterios* de Nuruddin
'Abdurrahmān Isfarāyini (1242-1317)



Este humilde¹ había elegido el método ascético y estaba decidido a no concederse a sí mismo nada que no fuera lo indispensable. Estando en esta situación, le vino la idea de que los actos irreprochables son aún mejores si su fundamento se halla en alimentos irreprochables. Y por ello, algo se hizo presente en su corazón que le hizo parecer sospechoso cualquier bocado que comieran los demás. Esto no era bueno. En consecuencia, cuando llegó la mies, este humilde pensó: más me valdría ir por los caminos donde la gente apila las gavillas de trigo, recoger aquellas espigas que caen al suelo, y ganarme la vida con esas pocas espigas. Y así lo hizo; se puso en camino, recogió todas las espigas que veía por el suelo, y las iba echando a una cesta.

Pero era inevitable que cada espiga caída en el suelo atrajera a hormigas que deseaban sacar provecho de ella; y esto, a este humilde no le gustaba. Pero, de pronto, su corazón tuvo una clara consciencia de lo siguiente: «Estás aquí para velar por que las criaturas sufran menos que tú. Y estas pequeñas hormigas, las criaturas más débiles, tan sólo reclaman su parte en estas espigas. ¡Tú las estás privando de ello y lo pones todo en tu cesta! ¡Es injusto!» Sorprendido, me dije: si no las recojo, seré yo el que me quede privado de ellas, pero si las recojo, las hormigas se quedarán desamparadas. La mejor solución será pues hacer un reparto equitativo entre nosotros. Dividí entonces cada espiga que recogía en dos partes, dejándoles una a ellas, mientras ponía la otra en mi cesta.

Así lo hice; y este humilde pasó muchas fatigas bajo el sol abrasador, agachándome y levantándome sin cesar, y cuidando que el reparto fuera por igual. En su miseria, le vino un día esta inspiración: «El respeto pertenece al orden de Dios, la simpatía a la criatura de Dios». Y está

claro que no hay simpatía en tirar las espigas en medio del camino, y se vean atraídas allí las hormigas, para que la gente las pisotee y las haga morir. Es mejor, pues, que lleves las espigas hasta el hormiguero, y separes de ellas el grano para aliviar su esfuerzo. Al hacer esto, la penalidad de este humilde creció, y sus ingresos menguaban, ya que, evidentemente, debía permanecer más tiempo bajo el sol para además conseguir lo que necesitaba para él.

Un día, este humilde quiso desgranar una espiga, con tan mala fortuna que su mano tropezó con una pequeña hormiga y la lesionó, de modo que ésta ya no podía seguir caminando. Surgió un gran dolor en el corazón de este humilde; sabía que el calor del sol no afectaba a las hormigas mientras se desplazaban, pero ahora que estaba inmovilizada, esta hormiga padecería el efecto del calor

y sentiría un sufrimiento tal que la incitaría sin duda a desobedecer [a Dios].

Consideró por tanto que lo mejor que podía hacer era buscar el hormiguero y llevarla hasta allí. Y entonces,

¡ocurrió algo extraño! El hormiguero siempre había estado a la vista; pero ese día, este humilde corrió de un lado para otro en el desierto, levantó cada rama y cada matojo caídos en el suelo, sin encontrar por ninguna parte donde podría estar su casa, su escondite y su morada. Extenuado, puso la hormiguita en la palma de la mano, triste y desesperado; a veces, incluso, brotaban lágrimas de sus ojos. Finalmente pensó que lo mejor era recoger en ese desierto algunas pellas de arcilla para construirle una morada que la tuviera a cubierto del calor del sol.

*No perturbes a la hormiga que arrastra su grano,
porque también ella tiene alma y la vida le es dulce.*

Sa'di (1209)



1.- Como es costumbre entre los sufíes, Isfarāyini habla de él, a veces, en tercera persona y se nombra entonces como «este humilde» (*zaiif*).

LOS AUTORES

ANNEMARIE SCHIMMEL, recientemente fallecida, era doctora en filología semítica y en historia de las religiones, y doctora honoris causa en varias universidades. Fue profesora en la Universidad de Bonn y de Cultura indo-musulmana en la Universidad de Harvard. Ha escrito numerosos libros en inglés y alemán sobre sufismo, sobre Mawlānā Rumi y sobre caligrafía islámica y ha traducido al alemán poesía árabe, persa, turca, urdu y sindhi.

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

GRIAN es licenciado en Psicología por la Universidad de Valencia. Trabajó como terapeuta de orientación cognitiva conductual en la práctica privada durante diez años, y posteriormente dedicó seis años más a la realización y dirección de un programa de radio matinal. En la actualidad se dedica a la traducción y a la escritura. Su último libro, *La rosa de la paz*, fue publicado en Diciembre de 2003.

J. A. Antón-Pacheco, es profesor en la Universidad de Sevilla, donde imparte clases de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval y Filosofía Griega y Oriental. Entre sus publicaciones hay que destacar *Elementos de metafísica tradicional* (1982), *Symbolica nomina. Introducción a la hermenéutica espiritual del Libro* (1988), *Un libro sobre Swedenborg* (1991), *Ensayo sobre el tiempo axial* (1995). Ha estudiado especialmente a Emanuel Swedenborg, al que ha editado y traducido: *Swedenborg, el habitante de dos mundos* (2000), en colaboración con Christen Blom-Dahl. En la actualidad dirige la Asociación Swedenborg de España y la revista *Bóreas*.

LEONARDO ALISHAN nació en Irán de padres armenios. Es autor de dos libros de poesía y de docenas de narraciones

y artículos. Vive en la actualidad en Salt Lake City, en EEUU, soñando con Ispahán.

LLEWELLYN VAUGHAN-LEE, Doctor en Filosofía, es autor de varios libros sobre sufismo, entre ellos: *Sufism, The Transformation of the Heart, The Paradoxes of Love y The Face Before I Was Born: A Spiritual Autobiography*. Nacido en 1.953, ha seguido la Senda sufí Naqshbandi desde los 19 años. En 1.991 se mudó desde Londres al norte de California, donde vive con su mujer y sus dos hijos.

MICHEL CHODKIEWICZ, director de estudios de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, de París. Ha escrito numerosos artículos y libros sobre sufismo. Entre sus libros se pueden citar, *Le Sceau des Saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi* (1986), *Un océan sans rivage, Ibn 'Arabi, le Livre et la Loi* (1992).

PAYAM MOHAGHEGH, Dr. en Filosofía, es miembro investigador de la Fundación Imperial de Investigación del Cáncer. Se doctoró en Genética Humana en la Universidad de Oxford, master en ciencias, en Genética Molecular, por el Imperial College de Londres y licenciado en ciencias por la Facultad de la Universidad de Londres. Es fundador de «Spirit of Peace», organización no lucrativa que promueve la paz en el mundo mediante el diálogo interreligioso entre diferentes caminos espirituales, y colaborador de Amnistía Internacional.

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-grado 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.

VICENTE MERLO, es doctor en Filosofía. Miembro-fundador de la “Sociedad de Estudios Índicos y Orientales”, miembro de la “Sociedad Española de Ciencias de las Religiones” y miembro del Consejo Asesor del Parlamento de las Religiones del Mundo (Barcelona 2004). Es profesor-coordinador del Master en Historia de las Religiones (UAB, 2003-2005).

La revista SUFÍ es una publicación de la Orden Sufi 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 Sufi: C/ Abedul, 11 / 28036 - Madrid / España.
web: <http://www.nematollahi.org> / e-mail: darwish@nematollahi.org

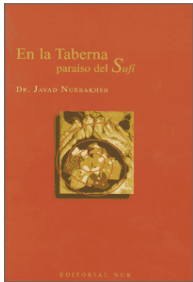
Para suscribirse pónganse en contacto con el Centro Sufi Nematollāhi de Madrid

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.»

Anne-Marie Schimmel

En la Taberna, paraíso del sufi

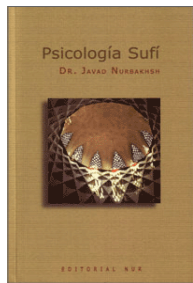


Precio: 15'30 €

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, a fin de servir como guía a todos cuantos viven comprometidos en el largo viaje hacia la perfección.

Psicología sufi

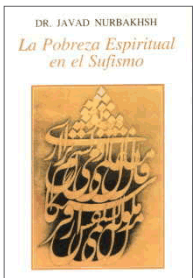


Precio: 13'80 €

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

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

La pobreza espiritual en el sufismo



Precio: 11'40 €

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.

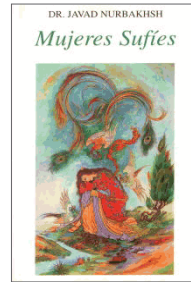
Diwan de poesía sufi



Precio: 17,43 €

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.

Mujeres sufíes

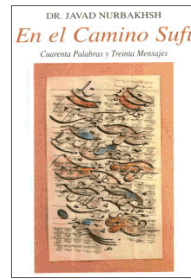


Precio: 11'40 €

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.

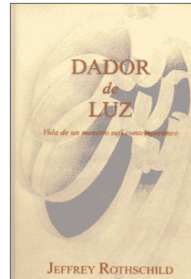
En el camino sufi



Precio: 11'40 €

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 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.

Dador de luz

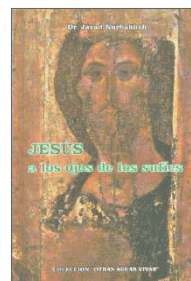


Precio: 15,00 €

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 Nematollāhi, una de las grandes órdenes sufíes de Persia, país con tradición milenaria en esa búsqueda interior.

Jesús a los ojos de los sufíes

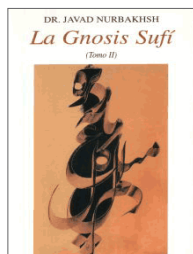
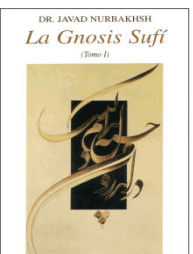


Precio: 7'50 €

El Dr. Nurbakhsh 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.

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

NOVEDAD

Simbolismo Sufí (tomo 2)



Precio: 18 €

Precio: 20 €

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.

Cada uno de los conceptos o de los símbolos va ilustrado con textos doctrinales o poéticos de los más grandes místicos sufíes. En el primer tomo el autor revisaba los temas relacionados con el amor, el vino, la música y los rasgos corporales. El segundo, que acaba de publicarse, trata los temas relativos a la religión, a la naturaleza, plantas, animales y minerales, así como al viaje, el tiempo y el lugar.

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 rapto, la confianza, la conformidad, la unión gozosa e incondicional...

Esta obra del doctor Nurbakhsh es el fruto de su erudición en literatura sufí y de su experiencia como maestro espiritual.

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: 49-220-315-390

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

Abedul 11
Madrid 28036
España
Tel: 34-913-502-086

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 Beaurivage
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
Mali

Number II, House 4
Building 1A, Devyatkin Pereulok
Moscú, Rusia

4,50 €

