

SUFÍ



NÚMERO 8 / OTOÑO E INVIERNO 2004

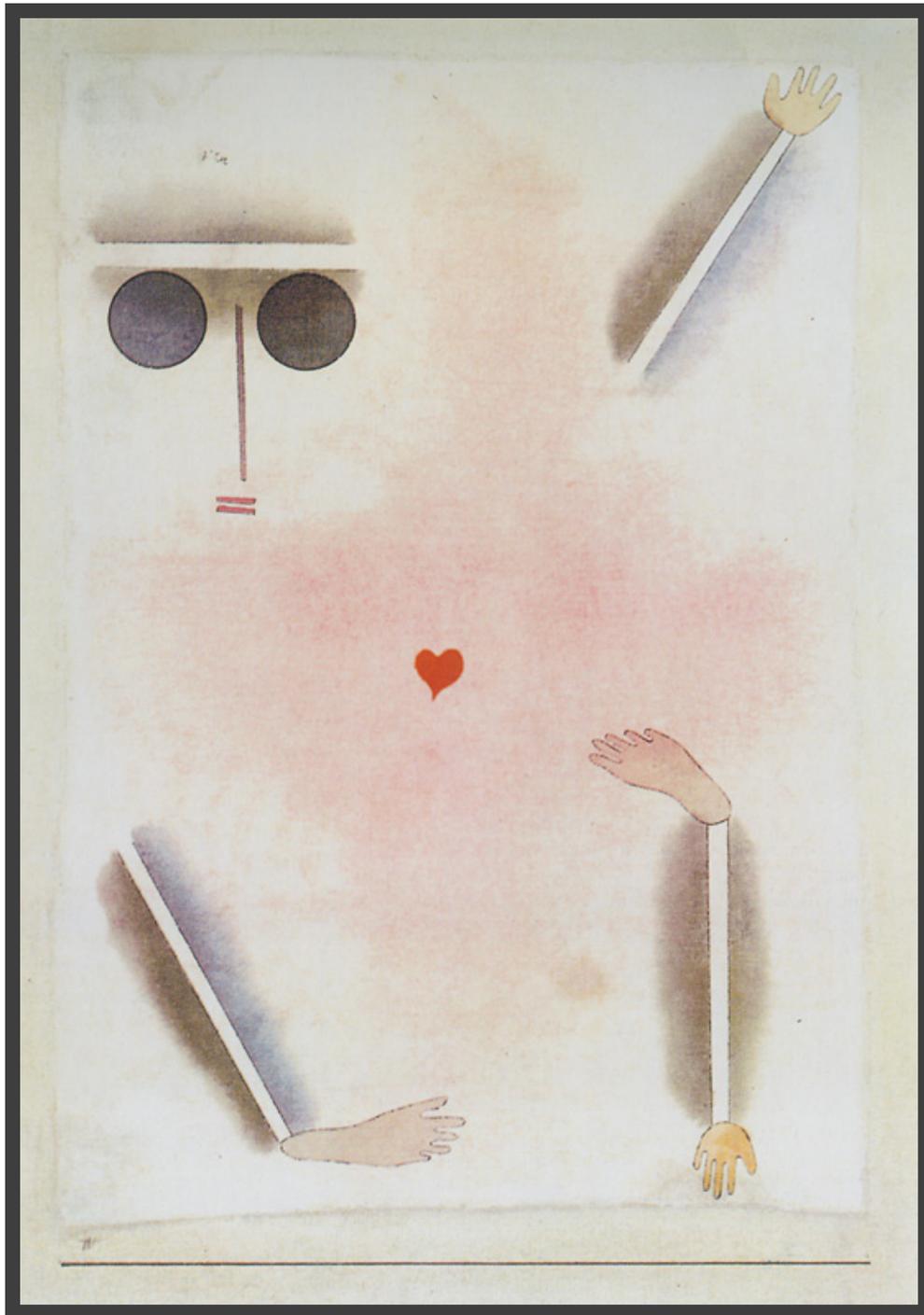
*¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!*
—San Juan de la Cruz

Dr. Javad Nurbakhsh
LA GOTA Y EL MAR

Terry Graham
LOS ORÍGENES SUFÍES DE
SAN JUAN DE LA CRUZ

Carl W. Ernst
LAS ETAPAS DEL AMOR
EN EL SUFISMO PERSA PRIMITIVO

Annemarie Schimmel
ABOL HOSEIN NURI:
ALQUIBLA DE LAS LUCES



Por el anhelo de tu unión, el corazón, volando con el viento, vive.
Por ese vino de tu anhelo, idolatrando al vino, el alma vive.

En la ronda del vino del amor, fue regalada el alma con un sorbo,
y bajo el barro corporal, percibiendo su aroma,
ebrio el corazón, emborrachada, vive.

Vertieron en el corazón de Adán una gota del vino del amor,
y ya, de corazón en corazón, de mano en mano, trasegando vive.

—FARID 'ATTĀR

SUFÍ

NÚMERO 8 / OTOÑO E INVIERNO 2004

DIRECTOR
Mahmud Piruz

REDACCIÓN
José María Bermejo, Carlos Diego,
Gustavo de Lama, Amparo
Higueras, Juan Martín Cavana

DIRECTOR ARTÍSTICO
Gustavo de Lama

INDICE

DISCURSO

- La gota y el mar 2
Dr. Javad Nurbakhsb

ARTÍCULOS

- Las etapas del amor en el sufismo persa primitivo ... 4
Carl W. Ernst

- La gnosis y el psicoanálisis ... 14
Dr. Javad Nurbakhsb

- Los orígenes sufíes de San Juan de la Cruz 18
Terry Graham

- El corazón: ojo y templo de lo imaginario 30
Hugh Urban

- Los errores de los viajeros 37
Ruzbahān Baqli

- Abol Hosein Nuri: Alquibla de las luces 42
Annemarie Schimmel

- El simbolismo sufí de la perla 45
N. Scott Johnson

NARRACIÓN

- Discípulo del Amor 26
Alireza Nurbakhsb

- Vino añejo en odres nuevos 50
El dilema de Shebli

POESÍA

- Ven, entra con nosotros en el Mar 3
Maqrebi

- La noche iluminada 24
San Juan de la Cruz, Javad Nurbakhsb, Hāfez

LOS AUTORES

51

PUBLICACIONES

52

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: darwish@nematollahi.org

INGLATERRA:
41 Chepstow Place
London W2 4TS
Tel: 44 20 7221 11 29
Fax: 44 20 7229 07 69
Alireza@Sufism.demon.co.uk

ESTADOS UNIDOS:
306 West 11th Street
New York, New York 10014
Tel: 1 212 924 77 39
Fax: 1 212 924 54 79

La revista SUFÍ es una
publicación semestral del 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
Imprimido en España por: EFCA, S.A.

LA PORTADA:

Las fuentes del mausoleo
de Shāh Nematollāh Wali
en Māhān (Irán)





La gota y el mar

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



Si comparamos a Dios con el mar y al ser humano con la gota, podemos decir que el papel del sufismo es llevar la gota al mar.

El Ser Absoluto se asemeja al mar, el discípulo a la gota y el maestro de la senda, es como un río que desemboca en el mar y en el cual debe sumergirse la gota para alcanzar el mar. Es obvio que, a lo largo de este viaje en el seno del río, la gota debe soportar innumerables altibajos y resistir los embates del agua contra las rocas del valle para finalmente, en la morada de la estabilidad espiritual, alcanzar con serenidad el mar.

Existe la posibilidad de que la gota se vea unida directamente al mar, en cuyo caso al viajero le denominan «raptado» (*majzūb*); sin embargo, esta gota que se ha convertido en mar, ni puede realizar el papel del río, ni tiene capacidad de ser guía, pues no conoce nada del recorrido interior ni de la conducta exterior (*seir-o-suluk*), ni de los altibajos, ni de las corrientes y las turbulencias del río.

El río, al reposar su cabeza en el regazo del mar, se ha convertido de hecho en mar y por eso, en el sufismo, se ha considerado al anonadamiento (*fanā*) en el maestro idéntico al anonadamiento en Dios. La devoción (*erādat*) hacia el maestro tiene como propósito que éste intente cerrar en su discípulo los ojos de la visión de sí mismo, la visión de la gota, y abrir en él los de la visión divina, ya que sumergirse en el río es, en realidad, una forma de unirse al mar.

Mientras la gota no se entregue al río no podrá olvidar su condición de gota, mas al sumergirse en el río y al unirse finalmente con el mar, mira con los ojos del mar y ella misma se convierte en mar.

La gota debe viajar siguiendo la corriente del río en dirección al mar, para ser atraída por el mar. El *zeker*, el continuo recuerdo de Dios, que el maestro de la senda inculca al discípulo es, en realidad, el único medio por el cual el maestro encara a su discípulo hacia el mar para que sea atraído por la fuerza de su atracción.

Si la gota permanece simplemente en la orilla del río o del mar sin perder su «yo» para que la puedan raptar, nunca perderá su condición de gota; sólo lo logrará si se sumerge en el agua, perdiendo su existencia relativa.

Por eso se ha dicho: «*El sufismo es una realización de la persona y no algo que se desarrolla oyendo hablar de ella.*»





*Ven, entra con nosotros en el Mar y deja el “yo” y el “tú”,
pues si no te conviertes en Mar, no sabrás de la esencia de ese Mar.
Si una sola ola de este Mar te arrastrara hasta Él desde el desierto,
te anegaría hasta el punto de no recordar nada del desierto.
Si aún ves la diferencia entre nombre y Nombrado,
es que aún perteneces a los que están dispersos, lejos de los que viven en la Unión.
Cuando alcances la Unión, todos los números serán igual al uno.
Cuando alcances la Unión, hoy, ayer y mañana, serán lo mismo para ti.
Ve a la Unidad desde lo múltiple. Vuelve a lo múltiple desde la Unidad.
Y en ese ir y venir de lo Uno a lo múltiple, conocerás a fondo lo creado.
¿Cómo podrías conocer lo alto y lo bajo de la tierra y del cielo,
si no vieras en ti reunidos lo alto y lo bajo?
Tú eres la imagen del Amado, ¡sumérgete en ti mismo!,
en tu interior y en tu exterior hallarás lo que es íntimo y lo que es externo.
¡Oh Maqrebi!, si buscas el Simorq del Oriente,
debes buscarlo más allá de Oriente o de Occidente*

—*Divan* de Maqrebi (Irán, 1406)



Las etapas del amor en el sufismo persa primitivo de Rābe'a a Ruzbahān

Carl W. Ernst



Todo el mundo sabe que en el amor es difícil establecer clasificaciones, pero no por ello ha dejado la gente de intentar hacerlo. Especialmente en una tradición como el sufismo persa, en la que el amor es objeto de innumerables homenajes, ha sido imposible resistirse al intento de describir el carácter del amor. El panorama del sufismo primitivo en Persia ofrece muchos testimonios de amor en sus diversos modos y grados. Las clasificaciones místicas de las etapas del amor se diferenciaban de los análisis filosóficos, legales y laicos del amor en que los sufíes colocaban siempre el amor en el ámbito de su psicología mística de «estados» y de «moradas», y hacían hincapié en el amor como la transcendencia del yo.¹ Es más, el amor en sus diferentes formas era tan importante que se le reconocía generalmente como «la meta más elevada de las moradas y la cumbre más alta de los estados», en palabras de Abu Hāmed Qazālī.² Las clasificaciones de las etapas del amor, según los primeros sufíes, diferían en detalles, pero todos ellos insistían fundamentalmente en que el amor era la forma más importante de la relación entre el hombre y lo divino. Podemos seguir el desarrollo histórico de las clasificaciones del amor en el sufismo persa, siguiendo una línea prácticamente directa desde sus orígenes, con Rābe'a de Basra, hasta el compendio de amor del sufí de Shirāz del siglo VI/XII, Ruzbahān Baqlī. A lo largo de todo este

desarrollo, podemos observar como se van produciendo gradualmente muchos refinamientos, e incluso como se infiltra cierto vocabulario procedente de la tradición filosófica profana, pero el énfasis fundamental está en el amor que aspira a la unión con Dios.

El problema de la clasificación de las etapas del amor es inseparable del tema más amplio de los estados (*ahwāl*) y de las moradas (*maqāmāt*) en el sufismo. En última instancia, el impulso de clasificar se remonta al Qorán, con su diferenciación por niveles de las almas, donde el término *maqām* es bastante frecuente.³ En el sufismo, muchos comentaristas han observado que este tipo de clasificación se remonta al menos hasta el egipcio Zo'n-Nun (m. 246/861), a quien se atribuyen listas con diecinueve y con ocho etapas, mientras, en Irán, Yahyā ibn Mo'āz (m. 258/872) hablaba de siete o de cuatro.⁴ Paul Nwyia ha seguido la pista del interés de los sufíes por estructurar la experiencia mística hasta el sexto Imán de los shi'íes, Ýa'far al-Sādeq (m. 148/765), cuyo comentario del Qorán sentó las bases para la exégesis sufí de Zo'n-Nun. Ýa'far al-Sādeq recopiló tres listas de etapas, que analizaban el itinerario espiritual hasta la visión del rostro de Dios: las doce fuentes de la gnosis, las doce constelaciones del corazón y las cuarenta luces que proceden de la luz de Dios. Como señalaba Nwyia, el orden y la selección de los términos incluidos en las diferentes



listas variaban considerablemente, indicando que las etapas del progreso del alma no estaban en absoluto fijadas en aquel tiempo (Nwyia 1970, pp. 170-173). A pesar de ello es significativo que las etapas del amor ocuparan posiciones destacadas en las listas de Ýa'far al-Sādeq: el amor (*mababba*) y la intimidad (*ons*) son la undécima y la duodécima fuentes de la gnosis, y el amor (*mababba*), el anhelo (*sboq*) y el arrebatamiento amoroso (*walab*) son las tres últimas constelaciones del corazón. Para ilustrar lo

4. el signo de la certidumbre (*yaqin*).⁵
5. el signo de la sumisión (*islam*).
6. el signo de la benevolencia (*ehsān*).
7. el signo de la confianza en Dios (*tawakkol*).
8. el signo del temor (*jof*).
9. el signo de la esperanza (*rejā'*).
10. el signo del amor (*mababba*).
11. el signo del anhelo (*sboq*).



aquí expuesto, presentamos la segunda lista de Ýa'far:

El cielo es llamado «cielo» debido a su elevación. El corazón es un cielo, ya que asciende por la fe y la gnosis sin límite ni restricción. Al igual que el «Objeto del conocimiento» [Dios] es ilimitado, su gnosis es ilimitada. Los signos del Zodíaco del cielo son los recorridos del Sol y de la Luna, y son Aries, Tauro, Géminis, Cáncer, Leo, Virgo, Libra, Escorpio, Sagitario, Capricornio, Acuario y Piscis. En el corazón hay signos zodiacales, y son:

1. el signo de la fe (*imān*).
2. el signo de la gnosis (*ma'rifā*).
3. el signo del intelecto (*'aql*).

12. el signo del arrebatamiento amoroso (*walab*).

Por estos doce signos del zodiaco es por lo que el corazón se mantiene bueno, del mismo modo en que, por los doce signos del zodiaco, desde Aries y Tauro hasta el final, son buenos el mundo evanescente y sus habitantes.⁶

Se puede ver una progresión, un ascenso, en esta clasificación primitiva, pero son las etapas del amor las que ocupan una posición importante, por no decir preeminente, en la experiencia espiritual del alma.

La elevación del amor a Dios a un nivel supremo por parte del sufismo se ha vinculado casi siempre a Rābe'a al-'Adawiyya (m. 1185/801), la famosa santa de Basra.

Uno de los primeros ascetas sufíes de la llamada escuela de Basra, 'Abd al-Wāhed ibn Zayd, en el siglo VII, introdujo el término no-coránico de «'eshq», el «amor apasionado», para describir la relación de lo divino y lo humano (Massignon 1968, p. 214). Otro sufí de Basra, Rabāh al-Qaysi, utilizó el término *jolla*, «amistad» (Ibíd., p. 217). Pero es Rābe'a quien se ha hecho especialmente famosa al distinguir entre el enamorado egoísta de Dios, que busca el paraíso, y el enamorado desinteresado, que piensa sólo en el amado divino. Para ella, el amor (*hobb* o *mababba*) significa reunión en Dios, con exclusión de todo lo demás. Cuando Sofyān al-Suri preguntó a Rābe'a cuál era la realidad de su fe, ella contestó: «No le he adorado por miedo a Su fuego, ni por amor a Su jardín, porque no sería entonces más que una miserable mercenaria; sino que Le he rendido culto por amor a El y porque le añoraba» (Qazālī s.f. IV, 2598). Su distinción, citada a menudo, entre los «dos amores», un amor egoísta que busca el paraíso y un amor desinteresado que busca complacer a Dios, es el punto de partida fundamental para entender las etapas del amor.⁷ Rābe'a escribió:

*Te amo con dos amores:
un amor egoísta
y un amor del que eres merecedor.
El amor que es un amor egoísta
es mi recuerdo de Ti y nada más.
Pero en cuanto al amor
del que Tú eres merecedor —
¡ah!, rasgaste los velos
para que yo pudiera verte.
No merezco elogio por ninguno de los
dos amores,
pues Tuyo son los elogios
en este amor y en aquel.⁸*

A pesar de que Rābe'a no realizó un análisis detallado del amor más allá de esta distinción básica, el gran sufí andalusí Ibn 'Arabi señaló que «ella es la que analiza y clasifica las categorías del amor hasta el punto de ser su intérprete más famoso».⁹ Los poemas y las anécdotas referidas a ella que nos han llegado proceden de autores de períodos posteriores; es, sin embargo, llamativo que la tra-

dición sufí atribuya unánimemente a Rābe'a estos análisis del amor y que la considere el prototipo del puro enamorado de Dios.¹⁰ Independientemente de la dificultad de asegurar cuales eran sus formulaciones exactas, podemos sin embargo decir de Rābe'a que fue la primera persona en realizar una reflexión profunda sobre la naturaleza del amor místico en el Islam.

Los sufíes persas primitivos desarrollaron con más profundidad la distinción entre el amor egoísta a Dios, que busca el paraíso, y el amor a Dios por Él mismo. Shāqīq Balji (m. 194/810), uno de los primeros sufíes del Jorāsān (en el N-E de Persia), se interesó especialmente por la clasificación psicológica. Solami (m. 412/1021) apuntó a propósito de él: «Creo que fue el primero en hablar de las ciencias de los estados místicos (*abwāl*) en el Jorāsān» (Solami 1406/1986, p. 61). En un pequeño tratado sobre el culto, *Adāb al-'ebādāt* (*Las formas de culto*), Shāqīq dio una de las primeras descripciones en la literatura sufí del progreso del alma a través de las diferentes mansiones (*manāẓel*). Estas mansiones son cuatro: ascetismo (*ẓohd*), temor (*jof*), anhelo del paraíso (*sboq elā al-yanna*), y amor a Dios (*mababba lellāh*). Esta clasificación es evidentemente muy arcaica. Shāqīq describe cada etapa como un retiro de cuarenta días, y para las dos primeras mansiones da detalles sobre la disciplina del apetito y de las emociones, y sobre la iluminación de la gracia divina conferida al aspirante. La tercera mansión requiere la meditación sobre las delicias del paraíso, hasta el extremo de que en el cuadragésimo día uno haya olvidado todo lo referente a las etapas anteriores y se encuentre en un estado tal de felicidad que no haya desgracia que le pueda perturbar.¹¹

Aunque son muchos los que se adentran en las mansiones del ascetismo, del temor y del anhelo por el paraíso, según Shāqīq no todos penetran en la mansión del amor, que es la más elevada de ellas. Aquellos purificados a quienes Dios lleva a esta mansión tienen sus corazones llenos de la luz del amor y olvidan las moradas anteriores; la luz divina del amor eclipsa las demás experien-

cias, del mismo modo en que el sol naciente hace invisibles la luna y las estrellas. La esencia de la experiencia del amor de Dios es que se trata de una devoción exclusiva y absoluta, que no deja lugar para nada más en el corazón (Balji 1982, pp. 20-21). Debe señalarse especialmente que, en esta clasificación, el término anhelo (*sboq*) se reserva para el anhelo por el paraíso, mientras que, en textos posteriores sobre el amor, se refiere a otra forma para el alma de desear a Dios. Parece que la preocupación de los sufíes por establecer la primacía del amor a Dios dio lugar a descartar el deseo del paraíso como meta legítima del misticismo; de ahí que el anhelo se pueda dirigir solamente hacia Dios.

Es difícil hacer un seguimiento preciso a partir de este punto de cómo se fueron desarrollando las enseñanzas sufíes sobre los estados del amor, pero está claro que los sufíes de Bagdad en el siglo III/IX dedicaron gran atención a esta materia. Como se puede deducir de su apodo, «el amado», se dice que Somnun al-Mohebb (m. 287/900), en sus enseñanzas, situó el amor en el lugar más elevado. Según un testimonio registrado por el maestro de Qazna, 'Alī Hoŷwiri (m. 465/1071), Somnun describió el amor como el más elevado y el más global de los estados espirituales. «El amor es el principio y el fundamento del camino hacia Dios el Altísimo. Los estados y las moradas son mansiones [relacionadas todas ellas con el amor]; sea cual sea la mansión en la que se halle el buscador, es adecuado que ésta termine, excepto la mansión del amor. De ninguna modo es adecuado que ésta acabe, mientras exista la senda.»¹² Hoŷwiri comenta que todos los demás *shejjes* están de acuerdo con Somnun en esta materia, aun cuando, por prudencia, puedan usar terminologías diferentes.

Entre los sufíes de Bagdad, el persa Hallāŷ (m. 309/922) ponía también un énfasis especial en el amor como cualidad de Dios, un énfasis que algunos han percibido como filosófico.¹³ Louis Massignon señalaba que Hallāŷ, en un texto

recogido por Solami, había descrito una lista de estados y de moradas psicológicas cuyas últimas entradas estaban claramente referidas al amor; esta lista está muy relacionada con la de «las constelaciones del corazón» de Ẓa'far al-Sādeq, anteriormente descrita. En este texto, Hallāy propone una forma de poner a prueba la sinceridad de los que pretenden haber tenido experiencias espirituales, que es el juxtaponer cada momento (*waqt*) de esa experiencia interior con las prácticas y las cualidades que debe tener quien hace pretensión de ella:

Y entre sus maneras está el esforzarse por conocer las exigencias de las pretensiones (*da'awā*)¹⁴ y la búsqueda para [alcanzar] cada momento con las maneras correspondientes [al estado] anunciado por el que dice que está en ese momento. Husein ibn Mansur dijo:

1. El que dice tener (*dā'ī*) fe (*imān*) debe tener guía (*roshd*).
2. El que dice tener sumisión (*islām*) debe tener ética (*ajlāq*).
3. El que dice tener benevolencia (*ehsān*) debe tener contemplación (*mushābada*).
4. El que dice tener comprensión (*fahm*) debe tener abundancia (*riyāda*).
5. El que dice tener intelecto (*'aql*) debe tener gusto (*mazāq*).
6. El que dice tener conocimiento (*'elm*) debe tener audición (*samā*).
7. El que dice tener gnosis (*ma'rifa*) debe tener espíritu, paz y fragancia (*al-rub wa al-rāba wa al-rā'iba*).
8. El que dice tener alma (*nafs*) debe tener plegaria (*'ebāda*).
9. El que dice tener confianza en Dios (*tawakol*) debe tener confianza (*theqa*).
10. El que dice tener temor (*jof*) debe tener agitación (*enze'āf*).
11. El que dice tener esperanza (*reyā*) debe tener serenidad (*tamā'nina*).
12. El que dice tener amor (*mahabba*) debe tener anhelo (*shog*).
13. El que dice tener anhelo (*shog*) debe tener arrebatamiento amoroso (*walah*).
14. El que dice tener arrebatamiento

amoroso (*walah*) debe tener a Dios.

Y el que no cumple con ninguna de estas exigencias fracasará; forma parte de los que vagan por los desiertos de la perplejidad. Y Dios está con aquel que no se preocupa.¹⁵

Massignon adecuadamente observó que la lista de Ẓa'far al-Sādeq repetía en parte la de Hallāy; los seis últimos términos son idénticos en ambas, y los seis primeros términos de la lista de Ẓa'far están repetidos (con una excepción) en un orden diferente en la lista de Hallāy.¹⁶

Comparando la lista de las constelaciones de Ẓa'far y la de las pretensiones espirituales de Hallāy, uno se puede preguntar hasta qué punto son similares sus propósitos. En cuanto a terminología sufí, ambas listas pertenecen más a la categoría de estados (*ahwāl*) que a la de moradas (*maqāmāt*).¹⁷ La lista de Hallāy parece representar más claramente una serie ascendente, ya que culmina en Dios. Complica la lista básica de estados haciendo que cada estado al que uno aspira dependa de otros logros. Los últimos términos en la serie están enlazados, de modo que el duodécimo, *mahabba*, depende del decimotercero, *shog*, el cual a su vez depende del decimocuarto, *walah*. En contraste, la lista de estados de Ẓa'far se estructura de una forma más simple, siguiendo los signos zodiacales. Cada uno de estos estados es una constelación en el cielo del corazón, y constituye un modo de relación con Dios. Los estados son esencialmente ilimitados, ya que el objeto con el que están relacionados (Dios) es ilimitado. Al igual que las constelaciones del Zodiaco en el cielo, los estados del corazón son los medios para regular el orden del microcosmos, psíquico en este caso, y los concibe como órbitas alrededor de Dios. Las catorce pretensiones de Hallāy parecen una especie de comentario y de prolongación de la lista anterior, en que se explican los esfuerzos humanos o las concesiones divinas que son necesarios para alcanzar estos estados espirituales. Las dos categorías que añade a la lista de Ẓa'far al-Sādeq son *'elm* y *fahm*, conocimiento religioso y

entendimiento, pertenecientes ambos al ámbito del conocimiento. Pero Hallāy reconoce el carácter extraordinario de los tres últimos estados que son los que se refieren al amor; están vinculados entre sí y el último estado, el arrebatamiento amoroso (*walah*), depende solamente de Dios. En este desarrollo de los estados del amor, Hallāy adapta la formulación de Ẓa'far al-Sādeq, basada en las escrituras, para ilustrar y enfatizar la posición suprema que el amor tiene entre todos los grados espirituales.

El siguiente análisis, bien conocido, del amor realizado por el sufismo persa es cronológicamente el de Abu al-Hasan al-Daylami, un erudito de finales del siglo IV/X que siguió la tradición del *sheij* sufí Ibn al-Jaff de Shirāz (m. 371/981).¹⁸ Daylami participaba sin embargo, al mismo tiempo, de la tradición filosófica greco-árabe, procedente probablemente del círculo del filósofo Abu Hayyān al-Tawhidi. Daylami es el autor de la obra *Ketab 'atf al-alef al-ma'luf 'alā al-lām al-ma'tuf* (*El libro de la inclinación del familiar alef hacia el inclinado lām*), un tratado sobre el Amor, conocido a través de un único manuscrito, que trata sobre sufismo, filosofía y cultura en la corte árabe (*adab*). En este tratado, Daylami ha dado una lista dedicada exclusivamente a las etapas del amor, utilizando para describirlas el término específico sufí de morada (*maqām*). Describe diez etapas, de la siguiente forma:

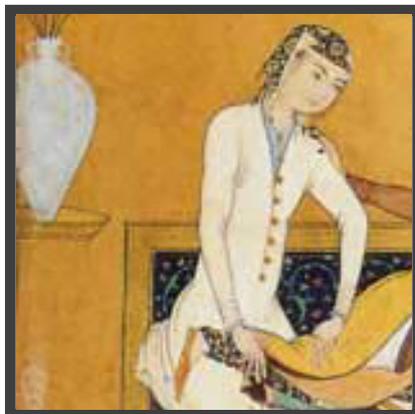
1. *olja*, familiaridad.
2. *ons*, intimidad.
3. *wodd*, afecto.
4. *mahabba haqiqiyya duna al-majāziyya*, amor verdadero sin amor metafórico.
5. *jolla*, amistad.
6. *sha'af*, amor excesivo.
7. *shaqaf*, encaprichamiento.
8. *estehtar*, ocultamiento.
9. *wallah*, arrebatamiento amoroso.
10. *hayamān*, perplejidad.

Estas diez categorías se completan con una undécima, *'eshq*, amor apasionado, un término que abarca la devoción exclusiva hacia el amado (Daylami 1962, pp. 20-24). Daylami consigue precisar los grados del

amor con un aumento inequívoco de la energía y de la intensidad según se avanza a lo largo de las diez etapas. Conserva términos clave en el vocabulario sufí del amor, como *mahabba*, *ons* y *walah* y sitúa el término controvertido de *'eshq* en el centro de la discusión. Daylami dice incluso de Hallâý que es el sufí más cercano a los filósofos, cuando habla del *'eshq* como la esencia de Dios.¹⁹ Pero, en esta clasificación, se percibe otro espíritu, que evoca la poesía de la corte en la era abasí; no solamente algunos de los términos son poco usuales en el contexto sufí sino que Daylami da además, para cada uno de ellos, su etimología culta y ofrece ejemplos sacados de la poesía clásica árabe, varios incluso atribuidos a Majnun, para ilustrar las connotaciones de cada uno de los diez términos. El título de este tratado, con su referencia erudita a las caligrafías de las letras *alef* y *lâm*, indica también el carácter literario de su enfoque. Por añadidura, al separar las moradas del amor del resto de las moradas espirituales, Daylami ha sacado al amor de su contexto sufí. Su lista de definiciones y de categorías del amor recuerda más bien las discusiones eruditas que tenían lugar habitualmente en los círculos filosóficos (Kraemer 1986, pp. 52-53). Si bien esta obra, claramente ecléctica y en parte profana, no parece a primera vista fundamental en el sufismo persa, sus capítulos sobre las actitudes sufíes respecto del amor ofrecen un testimonio interesante, y de hecho la obra permaneció viva en la tradición de Shirâz y fue adoptada por Ruzbahân Baqli, como veremos más adelante.²⁰ Lo significativo de la ordenación realizada por Daylami es que se trata de una clasificación sistemática del amor que recoge las tendencias del sufismo, de la filosofía y de la cultura de la corte.

Las importantes obras didácticas y los manuales de instrucción de los sufíes iraníes en el siglo V/XI siguieron desarrollando el concepto del amor en términos de estados y de moradas. Abu al-Qâsem al-Qoshayri (m. 465/1072), en su famoso manual sobre el sufismo, situó el amor (*mahabba*) y el anhelo (*shoq*) en las posiciones

cuarenta y nueve y cincuenta de su lista de cincuenta moradas (Qoshayri 1972-74, II, 610-33). Lo que Qoshayri entendía por anhelo era complejo; no era simplemente la privación de la presencia del amado. El anhelo por la visión del rostro divino, desde su punto de vista, era tan intenso que sólo podía derivar en el encuentro con Dios (Ibíd., II, 627). 'Abdollah Ansâri (m. 481/1089), en su obra en persa *Sad maydân* (*Cien campos*) contemplaba el amor como el principio que abarca el progreso espiritual. Afirmaba que «los cien campos estaban todos sumergidos en el campo del amor (*mahabba*)». El amor en sí mismo lo dividía en tres grados: la



rectitud (*râsti*), la embriaguez (*masti*) y la anulación (*nisti*) (Ansâri 1361/1982, p. 413). En su tratado posterior sobre las cien mansiones, *Manâzel al-sâ'erin* (*Las mansiones de los caminantes*), redujo algo el nivel de las moradas del amor, con un propósito educativo: el amor (*mahabba*) pasaba a ocupar el lugar sesenta y uno, el anhelo (*shoq*) el sesenta y tres y la perplejidad (*hayamân*) el sesenta y ocho. Este cambio en el nivel de importancia se ha explicado convincentemente como el resultado de la gran insistencia de Ansâri en que el principiante debe centrarse en el anonadamiento (*fanâ'*) del ego y en lo incomparable de la Unicidad divina (*Tawhid*). El amor y el anhelo son etapas que siguen implicando la existencia del enamorado, al menos cuando se refiere al principiante.²¹ Para los elegidos, sin embargo, «su amor es su anonadamiento en el amor del Verdadero, porque todos los amores llegan a hacerse invisibles en el amor hacia Dios, por Su amor

(*ebbâb*)».²²

En la época seljukida aparecieron también tratados dedicados esencialmente al amor o que insistían mucho en él, aunque estas obras eran a menudo poéticas y difusas, en contraste con los tratados sufíes, más sistemáticos. El más conocido de ellos es el *Savâneh* de Ahmad Qazâli (m. 517/1123), hermano del famoso teólogo. Ritter lo describe como una de las obras sobre el amor más originales que se hayan escrito en el mundo islámico, aunque también confesó que su contenido era bastante oscuro. (Ghazâli, A. 1942, Introducción, pp. i-ii). Pourjavady, que ha traducido y comentado recientemente este texto, señala con cierto desprecio que Qazâli «no expresa sus ideas de una forma muy sistemática».²³ El *Savâneh* tiene de hecho un carácter altamente refinado y metafórico, al estar dedicado a una audiencia restringida, y no hace ningún intento por analizar el amor en términos de una serie de etapas. Se trata, más bien, de una especie de fenomenología y de psicología de la relación amorosa entre el hombre y Dios, y expresa ese amor con un rico simbolismo; se basa en la densidad de la tradición literaria y mística sufí persa, pero sin ostentación.

El discípulo de Qazâli, 'Ayno'l-Qozât Hamadâni (m. 525/1131), el mártir sufí, dedicó varios pasajes memorables en el capítulo sexto de su *Tambhidât* a meditar sobre el amor, que pueden destacarse como ejemplo de ese estilo de expresión más libre. Describe el amor como un requisito religioso (*fard*), ya que lleva a la humanidad hacia Dios ('Ayno'l-Qozât 1341/1962, pp. 96-97). Como los sufíes anteriores, distingue entre la búsqueda del cielo y la búsqueda del amor de Dios. Sostiene que el cielo, como estado separado, es una cárcel para los elegidos en el mundo espiritual; hablando con propiedad, Dios es, Él mismo, el cielo más elevado (Ibíd., pp. 111, 135-137). 'Ayno'l-Qozât, que no se dedica a sistematizar, divide el amor (*'eshq*) tan sólo en tres categorías: (Ibíd., p. 101).

1. El amor elemental (*'eshq-e saqir*), que es nuestro amor por Dios.

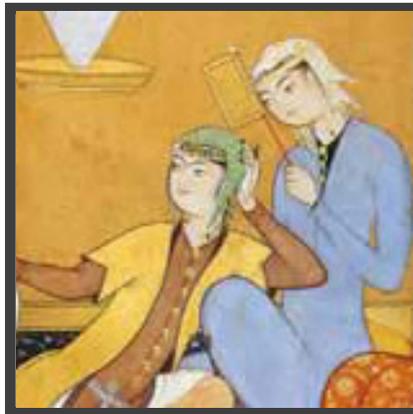
2. El amor más elevado (*'eshq-e ka-bin*), que es el amor de Dios por Él mismo —no tiene ninguna pista por la que se le pueda reconocer, y debido a su belleza superlativa sólo se le puede describir por medio de claves y de parábolas (*baramzi o methali*) (Ibíd., pp. 123-125).

3. El amor intermedio o mutuo (*'eshq-e miyāna*), que también evita describir —en él, al comienzo, uno encuentra una diferencia entre el que contempla y el contemplado, hasta que alcanza el límite, en el que se hacen uno (Ibíd., p. 115).

Las diferentes manifestaciones del rostro del Amado, simbolizadas en los pasajes del Qorán, pueden considerarse como varias moradas, no una (Ibíd. p. 127). Pero a 'Ayno'l-Qozāt no le interesa dar cuenta detallada de dichas moradas. Menciona tan sólo que la primera morada del amor es el asombro (*tabayyor*) (Ibíd., p. 109). La máxima preocupación de 'Ayno'l-Qozāt es el estado de amor mutuo entre Dios y el ser humano, en el que se realiza el versículo coránico: *Él los ama y ellos le aman* (5,54). Experimentar este amor mutuo es como disfrutar del resplandor del sol cósmico, revelado en los versículos coránicos que se convierten en lugares de retiro para el alma meditativa.²⁴ En este punto, la esencia de la relación íntima entre Dios y el alma se revela ser amor: «¿Sabes que la Esencia unitaria del Todopoderoso tiene una característica, y que esa característica (*'aradh*) no es sino amor apasionado?... El amor de Dios se convierte en la sustancia (*javbar*) del alma [humana], y nuestro amor se vuelve la característica de Su existencia». (Ayno'l-Qozāt 1341/1962, p. 112).

Pero es quizás en Ruzbahān Baqli (m. 606/1209) donde se articulan de manera más sorprendente los estados del amor en el sufismo persa primitivo. Ruzbahān compuso su tratado persa *'Abbar al-'āsbeqin* (*El jazmín de los enamorados*), para dirimir la cuestión, planteada por una interlocutora, de si es legítimo describir a Dios en términos de amor apasionado (*'eshq*); estudiosos contemporáneos como Corbin han supuesto que esta mujer podría haber sido la bella cantante de

la que Ruzbahān supuestamente se enamoró durante una estancia en La Meca.²⁵ Hay muchos aspectos de este tratado merecedores de comentarios y de análisis pero, a los efectos de la presente exposición, destacan dos pasajes. El primero es la breve recapitulación que hace Ruzbahān de la lista de Daylami de las etapas del amor, introduciendo algunos cambios; la segunda sección es la prolija descripción de la lista del propio Ruzbahān de las moradas del amor. Como lo ha señalado Takeshita, Ruzbahān ha incorporado en su *'Abbar al-'āsbeqin* algo menos de un sexto del *'Atf al-alef* de Daylami, y esta lista de diez moradas ocupa un par de páginas



en el capítulo sexto de Ruzbahān, que trata de la naturaleza del amor humano.²⁶ Realmente, Ruzbahān ha abreviado considerablemente la lista de Daylami, y elimina los ejemplos de poesía árabe en seis de los diez términos, y omite totalmente otro término (*estehtār*). Después, y prácticamente como una posdata, ha añadido, casi sin explicación, tres términos adicionales, no utilizados por Daylami: *bayafān*, agitación, *'atash*, sed, y *shoq*, anhelo. Como ya vimos, la lista de diez términos de Daylami pertenece más a la tradición filosófica y cortesana que al sufismo. ¿Cuál es el sentido de su presencia aquí, de esta forma? El contexto indica que Ruzbahān está utilizando la lista de Daylami para ilustrar el carácter del amor humano mundanal.

La lista de las moradas del amor prosigue con una disertación cosmológica un tanto oscura, en la cual Ruzbahān describe cuatro principios del amor, semejantes a los cuatro

elementos de la naturaleza. Estos principios los formula del modo siguiente:

- 1) La capacidad natural del cuerpo para recibir la influencia espiritual.
- 2) La unión con la luz espiritual.
- 3) El amor como capacidad del enamorado para percibir la belleza.
- 4) La belleza que se convierte en una relación real con el ojo del enamorado para crear la unidad del amor que se diferencia en forma de enamorado y de amado.²⁷

El resultado de estos cuatro principios es que el enamorado busca al amado a través de los sentidos y asciende después lentamente por las moradas del amor hasta alcanzar la perfección. Ahora bien, las once moradas del amor que Ruzbahān desarrolla a partir de las de Daylami no son sino el comienzo del avance del enamorado; Ruzbahān las describe como riachuelos que desembocan en el mar del amor. Vienen luego la presencia y la ausencia, la sobriedad y la ebriedad, y muchas otras cualidades, abarcadas todas ellas por el amor. Pero todo esto sigue estando en el ámbito del amor humano, que contempla las obras del Creador, en los inicios del amor. Las categorías filosóficas del amor tomadas prestadas de Daylami siguen siendo impuras y contienen los defectos (*'elal*) del yo carnal. El amor natural, la forma más inferior de amor, puede, a pesar de todo, ser purificado primero y divinizado después (Ruzbahān Baqli pp. 42-43). El contexto señala que Ruzbahān ha reinsertado las categorías filosóficas de Daylami en las enseñanzas sufíes.²⁸ Al igual que el eros platónico, el *'eshq* filosófico proporciona la energía que puede ser transformada y purificada en el camino espiritual. Pero eso sucederá más adelante.

En la parte final del *'Abbar al-'āsbeqin*, desde el capítulo diecinueve al treinta y dos, Ruzbahān describe el ascenso místico hasta el amor perfecto. Esta progresión se compone de doce moradas:

1. *'obudiyyat*, servidumbre.

2. *welayat*, santidad.
3. *moraqabat*, meditación.
4. *jof*, temor.
5. *rajā*, esperanza.
6. *waǧd*, encuentro.
7. *yaqin*, certidumbre.
8. *qorbat*, proximidad.
9. *mokāshafa*, desvelamiento.
10. *moshabada*, contemplación.
11. *mahabbat*, amor.
12. *shoq*, anhelo.

A estas doce moradas les sigue «el nivel más elevado, el amor universal (*'eshq-e kollī*), que es la meta del espíritu».²⁹ Ruzbahān ha desarrollado el significado de cada morada de un modo global e incluso práctico, aunque a menudo su exposición es enrevesada debido a su estilo desbordantemente metafórico. Sus explicaciones recurren a versículos concretos del Qorán que son vistos como el lugar específico de ciertas experiencias espirituales. Podemos resumir escuetamente sus descripciones de esas moradas como sigue. La servidumbre consiste en la práctica de la disciplina espiritual como, por ejemplo, el *ẓeker*, la oración, el silencio y el ayuno, con objeto de purificar nuestra naturaleza. La santidad incluye cualidades como el arrepentimiento (*tawba*), la piedad (*wara'*) y el ascetismo (*ẓohd*). La meditación se basa en el control de los pensamientos dispersos y en la visión de nuestra verdadera naturaleza. El temor es una forma de fuego purificador que inspira la forma de proceder de los profetas, aunque es una decepción si le aleja a uno del Amado. La esperanza es luego la cura, que conduce a la primavera del alma. El «encuentro» es hallar la cercanía del Amado (Ruzbahān señala que ha explicado sus diferentes variedades en una obra para principiantes, el *Risālat al-qods*, *Tratado sobre lo sagrado*). La certidumbre de los elegidos es algo que va más allá de la fe inquebrantable que es la certidumbre de la gente corriente; se trata de la percepción directa en el corazón de los atributos divinos. La proximidad es un ascenso hacia la presencia divina con una trascendencia cada

vez mayor, que Ruzbahān describe con una imagen característica, la de las alas de un pájaro ardiendo en el vuelo.³⁰ El desvelamiento opera en los niveles del intelecto, del corazón y del espíritu para revelar las diferentes formas del amor; une el amor y la belleza en el alma y revela al señorío divino como el vino del amor. La contemplación es una categoría que Ruzbahān divide en dos partes que se corresponden con la sobriedad y con la ebriedad (una división que se puede hacer en cada morada); la parte sobria de la contemplación es revestirse con la divinidad (*eltebās*), un rasgo de Abraham, mientras que la parte ebria es disolverse (*mahm*), una característica de Moisés —si bien Mohammad reunió ambas experiencias en su contemplación.³¹

Tras las diez moradas descritas, Ruzbahān se extiende sobre la naturaleza de la undécima, el amor (*mahabba*). Este amor puede dividirse naturalmente en dos fases que corresponden a la gente común y a los elegidos. El amor de la gente común se basa en la manifestación de la belleza en la creación, y aunque es realmente milagroso, sus grados son los de la fe y no los de la contemplación directa. El amor de los elegidos se basa en tres clases de contemplación. La primera tuvo lugar en el estado de la pre-creación, en el que las almas de la humanidad, aún sin encarnar, hicieron un pacto con Dios reconociéndole como su señor (Qo 7,171).

Le pidieron al Verdadero belleza, para que la gnosis fuera perfecta. El Verdadero apartó el velo del poder y les mostró la belleza de la esencia de la majestad. Los espíritus de los profetas y de los amigos de Dios quedaron ebrios al oír [la palabra divina y al ver] la belleza de la majestad. Se enamoraron del Amado eterno, sin rastro de temporalidad. A partir de esta etapa, su amor fue aumentando con los niveles del progreso divino, pues cuando los espíritus santificados tomaron forma terrenal, debido a su añoranza previa, comenzaron todos a decir «¡Muéstrame!» (Qo 7,143). Encontraron el lugar del deleite, de tal forma que, sea lo que sea lo que ven en este mundo, todo lo ven como Él.³²

A esta le sigue una segunda etapa de contemplación en la cual la sustancia del espíritu no está en absoluto velada por características humanas y halla al Amado divino sin ningún intermediario. La tercera etapa de contemplación perfecciona la segunda, pues la visión sin obstáculo de Dios tiene lugar en la eternidad. Cada uno de los atributos del Amado inspira una clase de amor diferente, y el enamorado se transforma en un espejo de Dios, de modo que todo el que mira al enamorado se convierte en enamorado de Dios. Incluso en este nivel del amor, hay distinciones adicionales, en función del grado de conocimiento de la Unidad divina.

Con el duodécimo estado, el anhelo (*shoq*), Ruzbahān nos lleva tan cerca de la Unidad divina que las distinciones entre el amor y el anhelo se vuelven paradójicas. Asocia el anhelo a las plegarias de Mohammad que pide «el placer de vislumbrar Tu cara y el deseo de encontrarme contigo». Describe el anhelo como un fuego que abrasa todos los pensamientos, los deseos y los velos del corazón. Y cuando el enamorado se une con el Amado: «¿Por quién es el anhelo, por quién el amor, sino por uno mismo?» (Ruzbahān Baqlī, 1958, p. 136). El lenguaje del amor implica aún dualidad. Si el amor y el anhelo alcanzan la unidad, dejarán ambos de existir por siempre.

En la decimotercera y última sección sobre la perfección del amor, Ruzbahān retoma su argumentación, y equipara a Dios con el amor. Puesto que el amor apasionado (*'eshq*) es un atributo divino, Dios se ama a sí mismo; Dios es el amor, el enamorado y el amado. La perfección del *'eshq* se identifica con el *mahabba* divino. Esto no implica distinción alguna en la Esencia divina; los múltiples Atributos de Dios no son sino aspectos de su Belleza que Él revela a los espíritus de la humanidad. El amor sigue siendo una cualidad eterna. Ruzbahān lo llama «la hiedra de la tierra de la eternidad que se ha enroscado sobre el árbol del alma del enamorado. Es una espada que cercena en el enamorado la cabeza de la temporalidad. Es la cima de las montañas

de los Atributos, en la cual el alma del enamorado que la alcanza se convierte en prisionera del amor» (Ruzbahān Baqlī 1958, p. 139). Cuando el enamorado y el Amado se vuelven uno, se produce una transformación completa: «El enamorado llega entonces a ser el gobernante del reino de lo Verdadero. Cuando lo Verdadero le domina, su forma corporal se convierte en celestial, su alma se hace espiritual, su vida se vuelve divina. Se convierte en el amado del Amado, en el deseado del Deseado» (Ruzbahān Baqlī 1958, p. 139). A continuación, se ofrecen muchas paradojas más. Desde cierto punto de vista, el amor nunca puede alcanzar su perfección, pues el Amado no tiene límites. Y sin embargo, la perfección del amor es la esencia de la perfección. El amor es también anonadamiento (*fanā*); cuando la Belleza se revela totalmente, no permanecen ni el enamorado ni el Amado. No puede decirse que mueren los enamorados que encuentran su vida en el amor de Dios; están, como los mártires, siempre vivos en Dios. Los enamorados se convierten en espíritus angélicos, que vuelan en lo más alto del cielo con los ángeles pavo real, como Jezr, Elías, Idris y Jesús. Dominan el mundo, y se muestran donde desean; este era el caso de Abraham, de Moisés, de Aaron y de Mohammad. Algunos toman formas terrenales, como los santos sufíes, y otros apartan sus cuerpos como si fueran velos. En última instancia, el límite del amor queda marcado por las dos moradas de la gnosis (*ma'rifat*) y de la Unicidad (*Tawhid*).³³ Se caracteriza por las dos etapas finales del anonadamiento y de la subsistencia. Pero la perfección del amor es el final del amor; en su estado más elevado, el amor ya no existe. Llegado a este punto es cuando se puede hablar con expresiones paradójicas (*shabihyyāt*), como la de Bāyazid «Gloria a mí», o la de Hallāy «Yo soy la Verdad». La experiencia de unidad con Dios del enamorado va más allá de cualquier otro modo de expresión.³⁴

En sus meditaciones sobre la naturaleza del amor, los sufíes persas se muestran muy coherentes entre sí. Los análisis se fueron haciendo cada

vez más complejos con el tiempo, lo cual es la tendencia natural en la evolución de las tradiciones. Cada generación fue puliendo los puntos de vista anteriores, en la medida en que cada persona aportaba sus propios matices al conocimiento colectivo. Pero el ámbito fundamental seguía siendo el mismo. Se consideraba al amor, junto con sus estados allegados, como la forma más perfecta de relación entre el hombre y la Divinidad. El factor principal que sitúa este amor por encima del amor mundanal fue reconocido ya por Rābe'a: el amor divinizado va más allá de los deseos del ego (es precisamente en este punto donde los sufíes tienen diferencias más acusadas con los teóricos del amor profano, pues éstos rechazan cualquier posibilidad de amor altruista o místico). Los sufíes expresaron su comprensión del amor, obtenida mediante el análisis de las características de sus experiencias interiores, refiriéndola a estados y moradas espirituales, y la riqueza de su análisis psicológico es lo que distingue su visión del amor. El número y la secuencia de estas moradas pueden variar de un autor a otro, o pueden presentar diferencias entre varias obras de un mismo autor, según sea lo que precisan los distintos lectores. A pesar de todo ello, la comparación de las distintas listas de moradas del amor demuestra una gran coherencia en todas ellas. La tendencia a clasificar y a definir el amor tomó a veces un carácter racionalista, como en la presentación cuasi-filosófica de Daylami. Otros sufíes, como Ruzbahān, consiguieron sin embargo vincular sus clasificaciones con una comprensión mística del amor y con el anonadamiento del ego. Pero no obstante, incluso las explicaciones más ingeniosas de los matices del amor no dejan de ser poco satisfactorias. Suponiendo que estas obras sobre las moradas del amor pertenecieran a una enseñanza mística, su propósito parece haber sido el de indicar el sentido de la progresión hacia una meta de unión con Dios. Si bien, como han afirmado muchos autores, la consecución de esa meta hace que el lenguaje del amor se convierta en un

dualismo inaceptable. La genialidad de estos escritores sufíes fue la que les permitió expresar todas esas delicadas sombras del progreso espiritual mientras insistían al mismo tiempo en lo inadecuado de sus explicaciones, señalando así lo que se sitúa más allá. Como dijo Somnun, «el enamorado»: «Nada explica algo salvo otra cosa que sea más delicada, y no hay nada más delicado que el amor, y por tanto, ¿con qué explicarlo?»³⁵



Este artículo se presentó por vez primera en la conferencia sobre «Sufismo persa, de sus orígenes a Rumi», 11-13 de mayo de 1992 en la Universidad George Washington, Washington, EEUU.

Notas:

- 1.- Sobre las clasificaciones seculares, místicas y legales del amor, véanse las tablas de Bell (1978), pp. 157-160. Se pueden encontrar reseñas literarias en Ritter (1933) y (1978) esp. pp. 504-574; Giffen (1971); e Ibn al-Dabbāq (1379/1959), Introducción, pp. ii-vi (en árabe).
- 2.- Abu Hāmed Ghazālī (s.f.), p. 2570. Cf. Ghazālī (1955); p. 850, en el que llama al amor (*mahabba*) «el más elevado de los estados».
- 3.- El término *maqām* aparece catorce veces en el Qorán. No parece necesario suponer como Massignon que este concepto es una «intrusión filosófica» de origen estoico; cf. L. Massignon (1975), 390, n. 3.
- 4.- Massignon (1975), I, 390, nn. 3-4 y (1968), p. 41; Schimmel (1975), p. 100.
- 5.- En el manuscrito Berlín figura aquí «alma» (*nafs*), que se corresponde con el n° 8 de la lista de Hallāy, que figura más adelante.
- 6.- Nwyia (1968), pp. 35-36, en su comentario del Qorán 25,61; Nwyia ha resumido el texto en su *Exégèse coranique*, pp. 171-172. El texto árabe se cita también en *Tafsir 'arā'is al-bayān* de Ruzbahān Baqlī (Lucknow: Nawal Kishor, 1301/1883-4), II, 98; en *'Arā'is al-bayān*, Ruzbahān Baqlī, MS 864 Sprenger, Staatsbibliothek, Berlín, fol. 272a. Agradezco a Alan Godlas el haberme proporcionado estas referencias.
- 7.- Schimmel (1975) pp. 38-40; Massignon (1968) p. 216; Molé (1982), p. 41; Arnaldez

(1989), p. 233; A. y L. Gardet (1986), pp. 26-27, 162-170.

8.- Rābe'a, en Abu Hāmed Ghazālī (s.f.) IV, 2598. A. y L. Gardet (1986), p. 165, n. 20, cita a Kalābāzi (m. 385/995) y a Abu Tāleb al-Makki (d. 386/996) como transmisores de este poema con una variación en la segunda mitad del tercer verso: «Ojalá no contemplara a otras criaturas, sólo a Tī».

9.- Ibn 'Arabi (1986), p. 247, en *al-Fotubāt al-makkiya*, capítulo 115.

10.- Rābe'a fue objeto de una biografía realizada por el erudito Hanbali, Ibn al-Ŷozi (m. 597/1200), Massignon (1968) p. 239, y su historia fue contada por cristianos europeos en los siglos XIII y XVII como modelo de caridad, Gardet (1986), p. 167, nn. 25-26; Schimmel (1975), p. 8. Entre las obras contemporáneas dedicadas a ella se incluyen la conocida monografía realizada por Smith (1928); Badawi (1946); una hagiografía de Sakkakini (1982); y una revisión de las traducciones inglesas de su obra poética de Upton (1988).

11.- Balji (1982), pp. 17-20; Nwyia (1970) pp. ha analizado extensamente este pasaje.

12.- Somnun al-Mohebb, en A. Hojwiri (1398/1978), pp. 269-70. La frase entre corchetes no aparece en la edición de Islamabad, pero en una antigua litografía se puede leer: «dos estados y las moradas son mansiones igualmente relacionadas con él [el amor]; cf. A. Hojwiri (1342/1923), p. 240. 'Attār ofrece un pasaje similar de este dicho: «Los estados y las moradas se refieren todos al juego del amor»; cf. F. 'Attār (s.f.), II, 69.

13.- He explicado brevemente este tema en *Ruzbahān Baqli on Love as «Essential Desire»* (*Ruzbahān Baqli y el amor como «Deseo Esencial»*), en C. Ernst (pendiente de publicar).

14.- El término *da'nā* ha sido definido como sigue: «La demanda (*da'nā*) es la relación del alma con algo que no es su morada. Pero en realidad, se trata de la manifestación de la audacia (*ḡor'at*) con la cualidad del descubrimiento de la realidad». Ruzbahān Baqli (1966), p. 572.

15.- Hallāy, en Solami (1976), p. 61, párr. 156; también reproducido a partir de un manuscrito de Estambul por Massignon (1968), pp. 428-429, n° 8, omitiendo la octava categoría y con errores en la copia de algunos términos. Extrañamente, Massignon describe precipitadamente los restantes trece términos como si fueran doce, señalando que son idénticos a la lista de las doce constelaciones psicológicas enumeradas por Ŷa'far al-Sādeq. Massignon (1975), I, 394, n. 4, pensaba que este texto podía haber sido transmitido por Ibn 'Atā'.

16.- Si se sigue la variante de Berlín, los seis primeros términos de la lista de Ŷa'far aparecen todos en la de Hallāy.

17.- Por ejemplo, Sarrāy enumera cuatro de estos términos (*mababba*, *jof*, *raḡā'*, *shoq*) como números 2 a 5 de su lista de nueve *abwāl*, mientras que sólo uno de ellos (*tawakkol*) aparece en su lista de estados. Cf. A. Sarrāy al-Tusi (11963), pp. 41-71, especialmente pp. 51-52, 57-64.

18.- Existen pruebas de que Ibn al-Jafif escribió dos tratados sobre el amor, uno el *Ketāb al-wudd* y otro el *Ketāb al-mababba*, pero ambos se perdieron; ver A. Daylami (1984), introducción, p. 28.

19.- Daylami (1962), p. 25. Ver Ernst (en preparación) para más información sobre este tema.

20.- Ver especialmente Daylami (1962), pp. 32-36, 42-45, 68-71, 84-88 para citas sobre el amor en autores sufíes.

21.- Ansāri aclara este punto en su *'Elal al-maqāmāt* (*Los defectos de las moradas*), un texto escrito en respuesta a preguntas sobre el *Manāẓel al-sā'erin*; cf. *'Elal al-maqāmāt*, citado en *Manāẓel al-sā'erin*, pp. 413-414, y Bell, pp. 171-172.

22.- Farhādi describe este pasaje como «del final del tratado sobre el amor» cf. *Manāẓel al-sā'erin*, p. 415, nota n° 4 (apéndice a la traducción persa de la sección sobre el *mababba* en el *'Elal al-maqāmāt*).

23.- Ahmad Ghazzālī (1986), p. 6. Se puede apuntar que varios sufíes indios escribieron comentarios sobre el *Sawāneh*, entre otros Husayn Nāgawri, como lo cita A. Bokhāri (1332/1913-4) p. 177; y 'Abd al-Karim Lāhawri (s.f.).

24.- 'Ayno'l-Qozāt (1341/1962), p. 128, donde se hallan los siguientes versos que resumen este estado:

*La pasada noche mi ídolo colocó
su mano sobre mi pecho,
me agarró con fuerza
y puso un anillo de esclavo en mi oreja.
Dije: «Amado mío, lloro de amor por Tī».
Apretó sus labios contra los míos
y selló mi boca.*

25.- Ruzbahān Baqli (1365/1981), introducción, p. 109, citando el relato de Ibn 'Arabi (1329), II, 315.

26.- Ruzbahān Baqli (1958), pp. 40-41; cf. Takeshita (1987), pp. 113-131, especialmente p. 118-119.

27.- Ruzbahān Baqli (1958), pp. 38-39. Aunque Takeshita señala que Ruzbahān no nombra estos cuatro «elementos» en su pasaje decididamente oscuro, el comentario anónimo persa (Ruzbahān Baqli 1958, p. 154) ayuda a clarificarlo siguiendo las líneas sugeridas aquí.

28.- Ruzbahān se ha adueñado de los puntos de vista filosóficos de Daylami sobre el amor en otra de sus obras. En su tratado sobre los mil y un estados espirituales,

Ruzbahān cita al filósofo presocrático Heráclito (a través de Daylami) al hablar de la naturaleza del *'eshq*: «El Creador hace sitio a las almas en toda la creación para que puedan contemplarle en la pureza de Su luz, que surge de la sustancia de lo Real. Y en ese momento su amor apasionado (*'eshq*) y el anhelo se hacen intensos y no cesan jamás». Cf. Ruzbahān Baqli (1973), p. 135, corregido según Daylami, *'Atf*, p. 25.

29.- Ruzbahān Baqli (1958), p. 100. Las moradas se describen en las pp. 101-148.

30.- He traducido una sección de este pasaje en Ernst (1992), p. 363.

31.- En la fase inicial de la contemplación, Ruzbahān se refiere a algunos términos de la lista de moradas del amor de Daylami: «Al principio, el alma no perdura en la contemplación, porque los asaltos de la Esencia la arrojan violentamente a la embriaguez universal por la visión (de Dios). En ese arrebatamiento amoroso (*walab*), el ojo no tiene poder para ver. Cuando alcanza la contemplación del conocimiento y de la unión, permanece largo tiempo en la contemplación, pero la perplejidad (*hayamān*) y la agitación (*hayāyān*) de su éxtasis (*waḡd*) le distraen de la dulzura de la belleza» (Ruzbahān Baqli 1958, p. 130).

32.- *Ibid.*, p. 132. La referencia coránica (Qo 7,143) es a la petición de Moisés de ver a Dios cara a cara.

33.- *Ibid.*, p. 145. Uno puede preguntarse por qué Ruzbahān, en su tratado sobre las 1001 moradas, coloca las moradas del amor en una posición relativamente baja; entre los veinte capítulos de cincuenta moradas cada uno, las moradas de los enamorados (*mohabbīn*), de los que están llenos de anhelo (*moshṭāqīn*), y de los enamorados apasionados (*'asbeqīn*) ocupan los capítulos sexto, séptimo y octavo, mientras que los últimos capítulos se reservan para los lugares más elevados en la jerarquía espiritual. La aparente discrepancia entre esta elección y lo expuesto en el *'Abbar al-'asbeqīn* se puede explicar por el hecho de que la descripción de las 1001 moradas se dirige a los principiantes espirituales (*Mashrab al-arrwāb*, pp. 3-4), mientras que el *'Abbar al-'asbeqīn* (como otros tratados dedicados al amor) está reservado a los elegidos. Puede observarse la misma diferencia de enfoque en las obras de Ansāri, antes mencionadas.

34.- Ver Ernst (1984) esp. Parte I.

35.- Somnun al-Mohebb, en A. Solami (1406/1986), p. 196.



Referencias

—'Attār, Farid al-Din. (n.d.) *Ketāb tazkerat al-awliya'*, Mohammad Khān Qazwini (ed.), 2 vols., 5ª ed., Teherán: Enteshārāt-e Markazi.

—'Ayno'l-Qozāt, 'Alī al-Meyānī al-Hamadāni. (1341/1962). *Tambidāt*, 'Afīf 'Usayrān (ed.), Enteshārāt-e Dāneshgāh-e Tehrān 695, Teherān; Chāpājāna-e Dāneshgāh.

—Ansāri, 'Abdollāh. (1361/1982). *Manāẓel al-sā'erīn*, texto árabe ed. con trad. en persa por Ravān-Farhādī, Teherān: Enteshārāt-e Mawlā.

—Arnaldez, R. (1989). *Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*, París: O.E.I.L.

—Badawī, 'Abd al-Rahmān. (1946). *Shahīdat al-'eshq al-elāhī, Rābe'a al-'Adawīyya*, Darāsāt Islāmiyya, n° 8, El Cairo: al-Nahda.

—Balji, Sh. (1982). *Ādāb al-'edabāt*, en *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans: Saqīq al-Balkhī, Ibn 'Atā, Niffārī*, Paul Nwīya (ed.), Recherches, Collection publiée sous la direction de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, Série I: Pensée arabe et musulmane, vol. VII, 2ª. ed., Beirut: Dar el-Machreq Éditeurs SARL.

—Bell, J.N. (1978). *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany: SUNY Press.

—Bojāri, 'Abd al-Haqq Muhaddīth Dihlawī. (1932/1913-4). *Ajār al-ajār fī asrār al-abrār*, Muhammad 'Abd al-Ahad (ed.), Delhi: Matba'ye Mo'ṭabā'ī.

—Daylami, Abo'l Hasan. (1984). *Sirat-e shejje kabir Abu 'Abdo'llāh ibn Jafīf Shirāzī*, trad. persa de Rokn al-Dīn Yahyā ibn Yūneid Shirāzī, Annemarie Schimmel (ed.), Ankara: reed. Teherān: Enteshārāt-e Bābak, 1955.

—Daylami, Abo'l Hasan. (1962). *Ketāb 'atf al-alef al-mā'luf 'alā'l-lām al-ma'tuf* [sic], J.C. Vadet (ed.), Textes et traductions d'auteurs orientaux, vol. 20, El Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.

—Ernst, C. (1984). *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany: SUNY Press.

—Ernst, C. (1992). «The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Ruzbahān Baqlī», en *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, Leonard Lewisohn (ed.), Londres: Khaniqahi Nimatullahi Publications.

—Ernst, C. (en preparación). «Ruzbahān Baqlī on Love as "Essential Desire"», en *God is Beautiful and Loves Beauty: Essays presented to Annemarie Schimmel*, J.-C. Bürgel y Alma Giese (ed.), Leiden: Peter Lang.

—Gardet, Anawati and Louis. (1986). *Mystique musulmane, Aspects et tendances - Expériences et techniques*, Études Musulmanes, VIII, 4ª ed., París: Librairie Philosophique J. Vrin.

—Ghazālī, Ahmad. (1942). *Aphorismen über die Liebe*, Hellmut Ritter (ed.), Bibliotheca Islamica 15, Estambul: Staatsdruckerei.

—Ghazālī, Ahmad (1986). *Sawānīb: Inspirations from the World of Pure Spirits (The Oldest Persian Sufi Treatise on Love)*, Nasrollah Pourjavady (trad.), Londres: KPI.

—Ghazālī, Abu Hāmed. (1333/1955). *Ketāb-e kimīyā-ye sa'adat*, Ahmad Arām (ed.) 2ª ed., Teherān: Ketābjāna wa Chāpājāna-ye Markazi, reed. (1988), Estambul: Waqf al-Ikhlās.

—Ghazālī, Abu Hāmed. (s.f.). *Ehyā' 'olum al-dīn*, 16 cap. en 4 vols., El Cairo: Dār al-Shu'ab.

—Giffen, L.A. (1971). *The Theory of Profane Love Among the Arabs: The Development of the Genre*, Nueva York: NYC Press.

—Ho'wīri, Abu al-Hasan. (1398/1978) *Kashf al-mahjūb-e fārsī*, Ahmad 'Alī Shāh (ed.), Lahore: Elāhī Bakhsh Muhammad Jalāl al-Dīn.

—Ho'wīri, Abu al-Hasan. (1342/1923). *Kashf al-mahjūb*, 'Alī Qawīm (ed.), Islambad: Markaz-e Tahqīqāt-e Fārsī-e Irān-o Pākēstān.

—Ibn 'Arabi. (1986). *Traité de l'amour*, trad. Maurice Gloton, Paris: Albin Michel.

—Ibn 'Arabi. (1329). *Ketāb al-fotuhāt al-Makkīyya*, El Cairo.

—Ibn ad-Dabbāq. (1379/1959). *Ketāb mashāreq anwār al-qolub wa mafāteh asrār al-qoyub*, H. Ritter (ed.), Beirut: Dār Sādir, Dār Bayrut.

—Kraemer, J.L. (1986). *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulaymān al-Sijistāni and his Circle*, Leiden: E.J. Brill.

—Lāhawri, 'Abd al-Karīm. (s.f.). *Sharh-e sawāneh*, MS 218 persa, Jamia Millia Islamia, Nueva Delhi.

—Massignon, L. (1968). «Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Études Musulmanes», 2, nueva ed., París: Librairie Philosophique J. Vrin.

—Massignon, L. (1975). *La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallāj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, nueva ed., 4 vols., París: Gallimard.

—Molé, M. (1982). *Les Mystiques Musulmans*, París: Les Deux Océans.

—Nwīya, P. (1968). «Le Tafsir Mystique attribué à Ga'far Sādiq: Edition critique», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* XLIII/4.

—Nwīya, P. (1970). *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmanes*, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Série I: Pensée arabe et musulmane, vol. XLIX, Beirut: Dār el-Machreq Éditeurs.

—Qoshayri, Abu al-Qāsim. (1972-74). *al-Resāla al-Qosbayriyya*, 'Abd al-Halīm Mahmud y Mahmud ebn al-Sharīf (ed.), 2 vols.

con paginación continua, El Cairo: Dār al-Kotob al-Haditha.

—Ritter, H. (1933). «Philologica VII: Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe», *Der Islam* 21.

—Ritter, H. (1978) *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attār*, Leiden: E.J. Brill.

—Ruzbahān Baqlī. (1301/1883-4). *Tafsīr 'arā'is al-bayān*, Lucknow: Nawal Kishor.

—Ruzbahān Baqlī, (1973), *Ketāb mashrab al-arwāh*, Nazif Muharrām Khwāja (ed.), Estambul: Matba'at Kullīyyāt al-'Ādāb.

—Ruzbahān Baqlī. (MS 864 Sprenger). *'Arā'is al-bayān*, Staatsbibliothek, Berlín, fol. 272a.

—Ruzbahān Baqlī. (1958). *'Abbar al-'āsbeqīn*, Henry Corbin y Mohammad Mo'in (ed.), Bibliothèque Iranienne, 8, Teherān: Institut Français d'Iranologie de Téhéran, reed., Teherān: Enteshārāt-e Manuchehri (1365/1981).

—Ruzbahān Baqlī (1966). *Sharh-e shathīyyāt*, Henry Corbin (ed.), Bibliothèque Iranienne 12, Teherān: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-iranien.

—Sakkakini, W. (1982). *First Among Sufis, The Life and Thought of Rabia al-Adawīyya, the Woman Saint of Basra*, Nabil Safwat (trad.), Londres: The Octagon Press.

—Sarrāj al-Tusi, Abu Nasr. (1963), *The Ketāb al-Loma'fe'l-Tasawwof*, R.A. Nicholson y E.J. W. Gibb (ed.) Memorial Series, vol. XXII, Londres.

—Schimmel, A. (1975) *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina.

—Smith, M. (1928). *Rābe'ah the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.

—Solami, Abu 'Abd al-Rahmān. (1406/1986). *Tabaqāt al-sufīyya*, Nural-Dīn Sharība (ed.), El Cairo: Maktabat al-Jānī.

—Solami, Abu 'Abd al-Rahmān. (1976). *Yāwāme' ādāb al-sufīyya*, E. Kohlberg (ed.), Max Schloessinger Memorial Series, Texts 1, Jerusalén: Jerusalem Academic Press.

—Takeshita, M. (1987). «Continuity and Change in the Tradition of Shirāzī Love Mysticism—A Comparison between Daylami's 'Atf al-'Alif and Ruzbahān Baqlī's 'Abbar al-'āshiqīm», *Orient* XXIII, pp. 113-131.

—Upton, C. (1988). *Doorkeeper of the Heart, Versions of Rābī'a*, Putney, VT: Threshold Books.



La gnosis y el psicoanálisis en la historia del *rey y la sirvienta* de Rumi

Dr. Javad Nurbakhsh

*Hermano mío, la historia es como un cuenco,
y su sentido interior, como alpiste en ella.*

Rumi

La escuela del sufismo, desde su comienzo, ha estado basada sobre el conocimiento de la psique del ser humano, y en ella, la responsabilidad más importante del Maestro de la Senda y de sus *shejjes* consistía en tratar las mentes enfermas, o desequilibradas, de quienes acudían a ellos. Sobre todo en las etapas de la educación y de la purificación del discípulo, estos guías espirituales han dedicado una especial atención a la sanación de la psique del buscador.

Molānā Yalal-ol din Rumi, el gran teósofo persa, tras su encuentro con su maestro, Shams Tabrizi, al que ofreció su devoción como discípulo, realizó la travesía, por la atracción del amor y bajo la dirección de Shams, por los dos aspectos de la Senda —el recorrido interior y la conducta externa (*seir wa soluk*). Con el gran conocimiento que había adquirido en el campo de la psique humana, ofrece en su libro *Masnawi Ma'navi* un gran número de relatos, en la mayoría de los cuales, mediante símbolos y alusiones gnósticas, se dedica a esta importante tarea de guía. Se trata de relatos cuya lectura no es sólo entretenida para la gente común, sino que ésta encuentra en ellos, según su propia capacidad y entendimiento, puntos y detalles importantes para reflexionar; en cuanto a los elegidos de entre la gente, entienden el sentido profundo de estos relatos. En palabras del mismo Rumi, al principio de su obra, en donde habla por boca del *ney*, la flauta de caña:

*Todos se hicieron amigos míos según su propio pensamiento,
pero nadie buscó en mi corazón el más hondo secreto.
Ese secreto no está lejos de mis propios lamentos,
pero no tienen esa luz¹ ni los oídos ni los ojos.*

(Masnawi I 6-7)

Una de las historias interesantes que relata Rumi, y que constituye el primer relato del *Masnawi*, es la del «rey y la sirvienta». Una historia muy familiar para la gente, que alberga puntos esenciales del psicoanálisis de Rumi, que pasamos a analizar de forma breve.

*Si me uno con los labios de aquel que es íntimo conmigo,
contaría como el «ney» todo cuanto se puede contar.*

(Masnawi I 27)

El resumen de la historia del rey y la sirvienta

*Escuchad, ¡oh amigos!, esta historia;
historia que, en sí, es el relato de nuestro propio estado.*

(Masnawi I 35)

Un rey, acompañado de un grupo de cortesanos, ve, en el transcurso de un viaje, a una bella sirvienta, y,





enamorándose de ella, la compra a su amo. Más tarde, cuando el rey quiere reunirse con su bella sirvienta, la encuentra enferma y moribunda. El rey, preocupado, llama a todos los médicos de la corte, solicitándoles que curen a su sirvienta. Sin embargo, por mucho que los médicos la tratan, no hay ninguna mejoría en la bella doncella. El rey, muy apenado y perdida toda esperanza en los médicos, se retira y se sumerge en lamentos y oraciones, suplicando a Dios, y refugiándose en Su misericordia. Durante sus oraciones, el rey se queda dormido y tiene un sueño en el que un anciano le da la buena nueva de que al día siguiente por la mañana un médico sabio vendrá para curar a la sirvienta. Por la mañana, el rey va a su encuen-

tro, y cuenta su problema al médico de Dios, poseedor de un perfecto conocimiento de la psicología.

El médico espiritual, después de examinar a la sirvienta, y de estudiar todos los síntomas, diagnostica que la causa de su enfermedad no es física, sino más bien psíquica. De ahí que, para desatar el nudo emocional y resolver el problema psicológico de la sirvienta, entabla una conversación con ella. Toma la muñeca de la sirvienta en su mano, y, al mismo tiempo que controla atentamente su pulso, le pregunta acerca de las ciudades que ha visto, de la gente que conoce, etc. Hasta que, finalmente, descubre que está enamorada de un joven joyero que vive en la ciudad de Samarcanda.



A petición del médico espiritual, el rey envía un emisario en busca del joven, para ofrecerle el empleo de joyero de la corte, y éste lo acepta con codicia. Cuando el joven llega a palacio, el rey le recibe con honores y gratitud, y le confía la labor de trabajar con las valiosas joyas de la corte y, al mismo tiempo, por consejo expreso del médico, le regala a su bella sirvienta.

Después de varios meses, cuando la sirvienta recobra por completo la salud, el médico espiritual prepara un jarabe, y echando cada día, de forma secreta, un poco en la bebida del joven joyero, hace que éste, poco a poco, enferme, volviéndose cada día más delgado y pálido, hasta perder por completo su belleza, lo que, a su vez, causa que la sirvienta pierda toda la admiración que sentía por su amado y que se apague su amor.

*El enamoramiento es visible
por la pena del corazón.
No hay enfermedad como
la enfermedad del corazón.
Los amores que son por el color
y la belleza [externa],
no son amor, sino tan sólo
una desgracia.*

(Masnawi I 109-110)

INTERPRETACIÓN

Para conocer las opiniones y las enseñanzas de Rumi debemos, en primer lugar, presentar los símbolos que ha utilizado en esta historia, y que son éstos:

- a.- el rey: el espíritu [del buscador]
- b.- los cortesanos del rey: el amor [los diferentes niveles del amor]
- c.- la sirvienta: el corazón
- d.- el médico espiritual enviado por Dios: el maestro de la Senda
- e.- el joven joyero: el *nafs*
- f.- los médicos de la corte: el intelecto, la mente, los argumentos racionales
- g.- el jarabe medicinal: las mortificaciones, el rigor espiritual

Por medio de estos símbolos, Rumi desarrolla su historia, dándole

forma de relato de amor. Sustituyendo los símbolos, podemos resumir la historia de la forma siguiente:

El «espíritu», acompañado del «amor» viaja desde su reino, el mundo de la Unidad divina, hacia el mundo de la multiplicidad, para atraer hacia sí mismo al «corazón». Sin embargo, el «corazón», que tiene, por un lado, un aspecto, el «espíritu», dirigido hacia el mundo de la Unidad divina, y por otro, el *nafs*, que, por su parte, dirige su atención hacia el mundo de la multiplicidad, se queda perplejo y perdido entre ambos. El «espíritu» desea conquistar al «corazón», sin embargo el *nafs*, con la trampa de sus pasiones, mantiene encadenado a sí mismo como rehén al «corazón», y el «corazón», al ser separado del *nafs* y de sus pasiones, cae enfermo. Entonces, el «intelecto» intenta curar al «corazón», pero fracasa, ya que la enfermedad del «corazón» es interior, y no tiene nada que ver con la razón. El pobre «espíritu», al perder toda esperanza en el «intelecto», se dirige a Dios, refugiándose en Su misericordia. Por la gracia de Dios, un médico espiritual, bajo la vestidura del «maestro de la Senda» acude en ayuda del «espíritu», para así liberar al «corazón» del dominio del *nafs* y hacer que se una con el rey del mundo de la Unidad divina.

El médico espiritual después de examinar el color amarillento del rostro de su enferma, su pulso, su abatimiento, etc, diagnostica que la enfermedad del «corazón» es algo psíquico, y debe ser tratada psicológicamente; es consciente, en efecto, de que el desequilibrio psíquico tiene sus efectos sobre el cuerpo. Y así, mientras observa atentamente el pulso de la enferma, dialoga con ella, preguntándole sobre las ciudades que ha visitado, la gente con las que se ha relacionado, etc.; y por el cambio del ritmo de su pulso, descubre que el «corazón» está enfermo por la pasión y el deseo del *nafs*. El «maestro de la Senda», lentamente, viaja con el «corazón» por las ciudades que éste ha visitado, y le pide que hable de la gente que ha conocido en ellas, y así, por los cambios en el pulso de la enferma, llega a descubrir que el

«corazón» está atraído por la belleza superficial del *nafs*, y que su amado vive en Samarcanda.

El «maestro de la Senda», calma al «corazón», y promete unirle con su amado. Luego visita al «espíritu», le pone al tanto de todo, y le pide que llame al joyero, el símbolo del *nafs*, desde Samarcanda, y que, ofreciéndole un trabajo, le reúna con el «corazón». De esta forma, el nudo emocional del «corazón» se deshace, y después de varios meses queda curado de su enfermedad psíquica, llegando así el momento de comenzar con su purificación.

El «maestro de la Senda», mediante las «mortificaciones», debilita poco a poco al *nafs*, y el «corazón», que estaba cautivado por su belleza superficial y su capacidad, pierde poco a poco su interés por él y se libra de sus ataduras. Una vez que el «corazón» reencuentra su libertad [se purifica], y es atraído por el «espíritu», asciende la escalera del «amor», hasta alcanzar la Unidad.

*El amor a lo efímero no es duradero,
porque lo efímero
no tiene camino hacia Nosotros.
El amor de los interiormente vivos
en el alma y en la vista,
es, en cada momento, más fresco
que el capullo de una flor.
Elige el amor por aquel Uno Viviente
que es perpetuo,
aquel Copero que te otorga el vino
que vivifica el alma.*

(Masnawi I 223-225)

Ahora bien, desde el punto de vista de la psicología de Rumi, es obvio que la sirvienta era rehén del joven joyero; dicho de otra forma, estaba atrapada en las ataduras del *nafs* y sus deseos, y, por ello, necesitaba un tratamiento psíquico, que los médicos físicos del rey eran incapaces de proporcionar. El médico espiritual, el maestro de la Senda, como un psicólogo experto, diagnostica que los problemas de salud de la sirvienta son fruto de su desequilibrio psíquico, y al igual que los psicólogos científicos de hoy día, mediante el método conocido como «psicosomático»² se encarga de tratarla. El médico espiritual examina el pulso y

otros síntomas de la enfermedad de la sirvienta, y llega a la conclusión de que la raíz de su sufrimiento es la pasión y los deseos del *nafs*. A solas, el médico se retira a una habitación con la sirvienta, y con un perfecto psicoanálisis, le pregunta sobre su vida, sus viajes, sus conocidos, etc... y, controlando su pulso, le pide que nombre las ciudades que ha visitado, y a las personas que ha conocido en ellas, y, poco a poco, por el cambio del ritmo de su pulso, se acerca a la ciudad y a la persona que la chica ama.

Rumi, con el profundo conocimiento en psicología que había alcanzado, desarrolla su historia de una forma perfectamente acorde con la forma de actuar de los psicólogos de nuestro tiempo. Una vez que el médico espiritual descubre la causa de la enfermedad de la chica, mediante el método que los psicólogos de hoy llaman «psicoterapia», cura, poco a poco y con el paso del tiempo, a la sirvienta, hasta que ésta recobra la salud psíquica perdida.

A lo largo de esta historia, Rumi da ejemplos dignos de consideración. En especial, manifiesta de una forma muy bella lo difícil que es tratar a alguien psicológicamente. Dice, por ejemplo, en otra historia, que para sacar una espina que ha penetrado en la planta del pie de una persona, otra persona debe poner este pie sobre su rodilla, y buscar la espina con la ayuda de un alfiler, poco a poco y con suma atención. Esta es una tarea ardua que necesita de una persona hábil. Pues si cualquier ignorante fuera capaz de sacar la espina clavada en el corazón de alguien [es decir, curar a alguien que sufre psicológicamente], no quedaría sobra la tierra corazón dolorido alguno. Al mismo tiempo, esta historia es una alusión a otro punto muy importante en psicología, ya que insiste en que, para resolver los problemas psíquicos de una persona, se la debe tratar con paciencia y tolerancia. Se debe primero estudiar bien el problema, encontrar su origen, y con calma y sólo mediante el tratamiento de un psicólogo experto, librar al enfermo de su sufrimiento.

Para aclarar mejor esta idea básica, Rumi, en la misma historia, utiliza

otro ejemplo muy simple y sencillo. Dice que si alguien pone una espina bajo la cola de un asno, éste, que ignora la forma de sacar la espina, empieza a saltar y dar patadas, lo que representa un peligro serio para los que le rodean, y no sólo esto, sino que el pobre asno, inconsciente de que ésa no es la forma de librarse de ella, ayuda, en realidad, inconscientemente a que la espina se meta aún más. La única forma de remediar esta situación es buscar a un experto para que saque la espina, liberando al animal de su sufrimiento. Esto es en realidad el primer paso en la psicoterapia, en el que los allegados de una persona desequilibrada psíquicamente deben evitar, por todos los medios, provocar u originar situaciones por las que el enfermo, inconscientemente y por enfado, empeore aún más su situación. Ante todo, deben buscar la ayuda de un psiquiatra profesional y hábil para que diagnostique su problema psíquico y le ayude a recobrar la salud.

Finalmente, Rumi, en su historia del «rey y la sirvienta», además de las interpretaciones gnósticas y de las teorías psicológicas que ofrece, intenta expresar una serie de puntos y de sutilezas espirituales, a los que nos referiremos de forma resumida:

I.- El rey, sin la ayuda del médico espiritual, no podría conquistar el corazón de la sirvienta. Esta es una alusión al papel del maestro y guía espiritual.

II.- Los médicos físicos del rey, por mucho que lo intentaron, no fueron capaces de curar a la sirvienta, ya que ellos, no sólo no tenían conocimiento alguno sobre las cosas espirituales, sino que también ignoraban el origen de la enfermedad y la gracia de Dios.

III.- Cuando el ser humano pierde toda la esperanza que ha depositado en las causas y remedios materiales y dirige su atención hacia Dios, será, con seguridad, objeto de Su gracia y de Su ayuda. Sin embargo, este ruego, este dirigir la atención, debe producirse con absoluta sinceridad y con pureza de intenciones, como lo fueron el ruego y la oración del rey.

IV.- Los ensueños de la gente libre y dolorida que tiene su atención fija en Dios están cerca de la realidad, y a ellos se refiere Rumi con el sueño del rey y la buena nueva de la llegada de un médico espiritual. Esta es una alusión al efecto de la facultad imaginativa del hombre, y el dominio de ésta sobre él.

V.- La cortesía y la obediencia hacia los amigos de Dios, cuyos encuentros conllevan la desaparición de muchos problemas propios insalvables. Esto sí, con la condición de que el buscador sea capaz de ver en el rostro de ese amigo de Dios la imagen del maestro [médico espiritual] al que busca, de la misma forma que lo hizo el rey.

VI.- La alabanza del amor que santifica al alma humana, haciéndola volar hacia el mundo infinito de la espiritualidad. Está claro que Rumi habla aquí del amor verdadero, y no de la pasión del *nafs*. Un amor en el que se revelan los misterios de Dios, cuya definición no cabe en palabras. Al mismo tiempo, Rumi alude a los amores manchados de pasión y de deseos, como el de la sirvienta hacia el joyero, que se apagan con la enfermedad y la pérdida de belleza de éste.

VII.- El ansia por la riqueza mundana, y el dejarse llevar por el engaño de la riqueza y del poder, cuyo final es la historia del joven joyero, que ansioso de fama y de riqueza material, deja su ciudad y se va a la corte, para encontrar ahí la muerte.



Nota

1.- La luz necesaria para poder percibir esos secretos. [N.T.]

2.- La primera persona que habla, en la historia de la medicina, de la relación entre la psicología y la salud corporal, y que pone en práctica este método, es el gran pensador y médico persa del siglo XII, Abu 'Ali Sinā, conocido como Avicena en Occidente y en los países árabes. Por ejemplo, en el tercer tomo de su obra maestra sobre la medicina, *Canon*, habla de lo que él llama, el «mal de amores», explicando sus síntomas corporales, y la forma de diagnosticarlo y curarlo. [N.T.]



Los orígenes sufíes de San Juan de la Cruz

Terry Graham



Los escritos de uno de los santos más eminentes de la Iglesia Católica, y uno de los más grandes poetas españoles, una flor de la literatura española del Renacimiento, presentan todos los indicios de haber sido profundamente influidos por el sufismo. Aun así, no hay prueba alguna de que San Juan de la Cruz (1542-1591) haya tenido jamás ningún contacto consciente, ni siquiera indirectamente, con el sufismo. Vivió en el siglo posterior a la conquista cristiana del reino de Granada, último baluarte musulmán en la Península Ibérica. Como clérigo de una Iglesia en cuyo seno estaba la Inquisición, San Juan debía incluso estar más apartado que la mayoría de los laicos del tipo de interacción que en su día disfrutaban los miembros de las comunidades cristiana y musulmana en el apogeo de los siglos precedentes, cuando eran posibles esos contactos.

No obstante, ahí se encuentra el testimonio mudo de un conjunto de obras que honraría la firma de cualquier persona que se declarara abiertamente sufí. Puede también destacarse, como así lo establece la principal experta en la materia, Luce López-Baralt, en su obra clave *San Juan de la Cruz y el Islam*, que San Juan se erige como el único exponente en la historia de la literatura española de lo que parece ser un modo de poesía sufí, no habiendo tenido ni predecesores inmediatos ni sucesores de ningún tipo (López-Baralt [en adelante L-B] 1985, p. 10), excepto en el sentido de que los poetas de las generaciones posteriores del gran Siglo de Oro español (siglos XVI y XVII), como la monja mejicana Sor Juana Inés de la

Cruz (1648-1695) y una persona de la altura del famoso dramaturgo y poeta Pedro Calderón de la Barca (1600-1681), hicieron abundante uso del vocabulario poético y de la fraseología de San Juan, aunque tan solo como construcciones literarias y sin la intención simbólica para la que fueron creados. Su más distinguido contemporáneo, el poeta americano mestizo Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), dio pie a toda una escuela de poetas estilistas al adaptar la poesía española a los modelos italianos de la época, e influyó incluso en el mismo San Juan con sus nuevas formas métricas.

San Juan, por el contrario, a pesar de ser igualmente pionero con la originalidad de su obra, no tuvo seguidores. De hecho, como señala López-Baralt, los expertos en literatura española a lo largo de las épocas, tanto españoles como extranjeros, han quedado profundamente perplejos por la aparente «extranjería» de los versos de San Juan, en comparación con la corriente principal de la poesía hispánica. Sin embargo, una experta contemporánea, que no tuvo dificultades con los versos aparentemente exóticos del santo, es Annemarie Schimmel, quien, como colega, confesó con simplicidad a López-Baralt que «nunca le había extrañado la poesía comentada delirante de San Juan, porque la había leído siempre como si fuera la obra de un sufí» (L-B 1994, pp. 528-530).

¿Cuáles de las características de la poesía sufí tienen las obras de San Juan? En su trabajo exhaustivo de investigación, López-Baralt presenta su tesis que conecta, a primera vista, a San Juan con el sufismo, al analizar las





Icono de San Juan de la Cruz
Iglesia de los PP. Carmelitas
en Segovia

pruebas que se ponen de manifiesto en su poesía —una tesis estrictamente intuitiva, pues no hay evidencias históricas que puedan probarla. Sin embargo, por circunstancias que sean las evidencias, el testimonio que constituyen las obras del santo es impresionante en sí mismo.

En primer lugar, la poesía de San Juan representa una ruptura total con la tradición española, y cristiana en general, y está repleta del imaginario sufi.

En segundo lugar, el santo español no sólo utiliza el mismo conjunto de imágenes que usan los poetas sufíes —pues otros poetas españoles de generaciones posteriores, como Calderón y Lorca, también tomaron prestadas muchas de ellas—, sino que sus construcciones poéticas, como las de los sufíes, no son meras metáforas. Son símbolos visionarios, que expresan el estado espiritual del poeta, y están por tanto sujetos a diferentes interpretaciones de acuerdo con el contexto que refleja el estado del poeta.

En tercer lugar, San Juan utiliza las imágenes sensuales de los sufíes, en el que vino y embriaguez significan éxtasis y elevado estado espiritual, y en el que el poeta (o

en el caso de San Juan, el alma, como figura femenina) es el enamorado y Dios el Bienamado, de forma tal que los poemas pueden en muchas ocasiones tener una lectura sentimental, erótica incluso, si no se tiene en cuenta este simbolismo.

En cuarto lugar, esa forma de expresarse, festiva y amorosa, se enmarca generalmente en la poesía popular convencional. Las canciones de San Juan son, en cierto sentido, comparables a los *qazales* de los poetas sufíes árabes y persas.

En quinto lugar, San Juan utiliza con frecuencia, como los sufíes, un planteamiento «inconexo» en su poesía al pasar de una estrofa a otra, en lo que parece una estructura no secuencial, al igual que lo hacen en sus *qazales*, verso a verso, poetas como Ibn 'Arabi, Háfes o Rumi. Su imaginario es frecuentemente también, como el de ellos, de una cualidad que hoy podríamos llamar «surrealista».

En sexto lugar, San Juan nos ofrece un comentario sobre sus poemas, como hicieron Ibn 'Arabi, Yāmi, 'Erāqi y otros en las áreas persa y árabe; la principal caracte-



terística del comentario de San Juan consiste, como los sufíes, en que, lejos de ser literal o alegórico, está con frecuencia compuesto de términos puramente visionarios, al igual que el poema al que se refiere, de forma que el analista a menudo, en lugar de ofrecer una interpretación lógica para una construcción poética o para una frase, define un símbolo en términos de otro.

Finalmente, hay resonancias de la doctrina sufí en los escritos de San Juan.

En cuanto al primer punto, el uso por San Juan del imaginario sufí, encontramos, en primer lugar, las imágenes que López-Baralt cita como documentadas en su día por el erudito pionero en esta materia, Miguel Asín Palacios; entre otros, el símbolo de la noche oscura del alma, el uso de un modo de expresión sensual y no ascético o sermoneador, y la descripción de la alternancia de estados de expansión y contracción (L-B 1985, p. 10).

Están luego las imágenes halladas por la erudita contemporánea, que incluyen «el vino de la embriaguez mística», en cuyo contexto «San Juan alude incluso al licor de granada, que simboliza la unidad que subyace en la multiplicidad de los granos de esta fruta»; las «lámparas de fuego que iluminan el alma extática y que representan los atributos de Dios»; la «fuente interior»; el «cabello que cuelga en el cuello de la enamorada y que sirve de anzuelo para atrapar al Bienamado»; el «pájaro solitario del alma en vuelo extático»; además de animales, árboles, flores y otras imágenes de la naturaleza con connotaciones convencionales con los poetas sufíes de todo el mundo islámico (L-B 1994, p. 530).

Sobre el símbolo del «pájaro solitario», López-Baralt señala la referencia que hace San Juan de sí mismo, como un halcón buscando su presa, en la primera estrofa de una de sus *Coplas a lo divino*:

*Tras de un amoroso lance,
y no de esperanza falto,
volé tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.*

(San Juan de la Cruz 1991, vol I, p. 76)

Señala cómo, en el contexto sufí persa, prevalece la imagen de un halcón o de un pájaro solitario para el alma anhelante, o para el enamorado. Hallāy (m. 920) exclamaba: «Vuelo con mis alas hacia mi Amado», y Bāyazīd Bastāmi (m. 877) se llama a sí mismo «un pájaro con cuerpo de Unicidad».

López-Baralt resalta una correspondencia particularmente asombrosa en un referente simbólico, cuando San Juan alude en sus escritos en prosa al «pájaro solitario» que «no tiene color determinado», que refleja la posición sufí de que el alma perfecta no tiene color. «Así es el espíritu perfecto», comenta San Juan, el que disfruta «la determinación en ninguna cosa» (Ibid., p. 271, citando diferentes pasajes de la edición de *Vida y obras completas* de las obras del santo). Cita López-Baralt la descripción que Shahāb-ol Din Yahyā Sohrawardi (1153-1191) hace del Simorq, el legendario pájaro iraní, que los sufíes usan como imagen para simbolizar al guía espiritual perfecto, y que contiene «todos los colores... pero no tiene color» (Ibid., cita del tratado de Sohrawardi sobre el Simorq).

Es el momento adecuado para citar aquí un poema completo al que López-Baralt hace referencia, pues lo que ella señala puede verse de forma más acusada presentando al lector el texto completo de *Llama de amor viva*, en todo su esplendor y con su destacado carácter «sufí»:

*¡Oh llama de amor viva
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva,
acaba ya, si quieres;
¡rompe la tela de este dulce encuentro!*

*¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llaga!
¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,
que a vida eterna sabe,
y toda deuda paga!
Matando, muerte en vida la has trocado.*

*¡Oh lámparas de fuego,
en cuyos resplandores
las profundas cavernas del sentido,*

*que estaba oscuro y ciego,
con extraños primores,
calor y luz dan junto a su Querido!*

*¡Cuán manso y amoroso
recuerdas en mi seno,
donde secretamente solo moras,
y en tu aspirar sabroso,
de bien y gloria lleno,
cuán delicadamente me enamoras!*

(San Juan de la Cruz 1991, vol I, p. 68)

López-Baralt señala el origen iraní de la terminología sufí de la luz y el fuego, influida por la religión mazdeísta o zoroastriana, particularmente a través de la obra de Sohrawardi, conocido como *Sheij al-Eshraq* (Maestro de la Iluminación). Resalta la existencia de una secta de alumbrados (*illuminati*) en la España del siglo XVI, en tiempos de San Juan, cuyo nombre se corresponde con la escuela teosófica, discípula de Sohrawardi en el mundo de habla persa, de los *eshraqis*. Cita también a varios persas más: el filósofo Ibn Sinā (Avicena) (980-1037), que habla de las «brillantes llamas del conocimiento directo de Dios»; el maestro de maestros, Naʿīm-ol Din Kobrā (m. 1220), que advierte de que el místico debe distinguir entre el fuego demoníaco del *nafs* y el fuego espiritual del *zeker* (recuerdo de Dios); y el poeta y discípulo de Kobrā, 'Attār (m. 1220), que define al «éxtasis» como «convertirse en fuego sin la presencia del sol» (Ibid., pp. 250-251, citas de Schimmel, Corbin, y otras fuentes).

En la misma línea, López-Baralt recoge la imagen de las «lámparas de fuego», y se refiere a Ruzbahān Baqli Shirāzi (m. 1209), que habla de «muchas lámparas que difunden una luz vívida» y a Qazāli (m. 1111), que comenta la «luz de la lámpara que arde en su corazón» (Ibid., p. 252, citas de Corbin y Asín Palacios). Nuestra profesora cita, en este mismo contexto, la imagen de San Juan del «rayo de oscuridad», mencionada en conexión con su poema *Noche oscura del alma*, y señala la fuerza de este oxímoron como parte de lo que ella llama «una metafísica de la luz y la sombra que... entre los sufíes —especialmente los persas— puede adquirir insospechada».

das dimensiones de complejidad e ingenio» (Ibíd.).

En relación a la perspectiva que tuviera San Juan de los sufíes, a la luz de esta imagen, López-Baralt dice:

El poema de la «Llama» con sus correspondientes glosas, en el que San Juan describe el proceso de su iluminación final, siempre ha resultado de los más enigmáticos del santo y de los menos trabajados por la crítica. El referente de la literatura iluminista musulmana parece ayudarnos a ir descifrando su misterio y a ir familiarizándonos con algunas de sus posibles fuentes. Fuentes sufíes a las que el santo parecería en alguna manera, directa o indirectamente, haber tenido algún acceso. No ponemos en duda la ortodoxia y las intenciones cristianas de San Juan. Pero el poeta, al coincidir en tal manera con los sufíes, incluso al adaptar tan a menudo sus propios apoyos bíblicos a la simbología técnica musulmana, aunque hijo innegable de Occidente, deviene también, y en más de un sentido, hijo cultural de Oriente (Ibíd., p. 261)

Podría ser apropiado añadir aquí unos cuantos puntos por los que el poema de San Juan encaja netamente en la tradición sufí, los cuales no ha cubierto López-Baralt. El verso: «Pues ya no eres esquivo» está directamente en la tradición sufí del Bienamado que es cruelmente indiferente. La palabra «esquivo» tiene connotaciones de «rechazar», «evitar», pero en este contexto se corresponde directamente con el término árabe sufí *jafā'*, la «severidad» del Amado. La subordinación absoluta del deseo del enamorado al del Amado es de lo que se trata aquí: «acaba ya si quieres». «Herir tiernamente» está, por supuesto, en la misma línea. Como dice el gran poeta persa Hāfez: «Aun cuando me maldigas o me trates con desprecio, rezaré con gratitud. Tu respuesta amarga adorna tus dulces labios de rubí.»

Otra imagen que puede citarse es aquella del Amado que «mata», para trocar «muerte por vida», lo cual se corresponde con la Tradición profética que los sufíes señalan como prin-

cipio central de su práctica: «Muere antes de morir».

Esto nos lleva al segundo punto señalado por López-Baralt, referente a la correspondencia entre la obra de San Juan y la de los sufíes, como el hecho de que las imágenes en la poesía del poeta, al igual que las de los poetas sufíes, están sujetas a diferentes interpretaciones de acuerdo con el contexto. Es decir, estas imágenes son en realidad símbolos, no simples construcciones poéticas, como las metáforas de la poesía convencional.

López-Baralt señala que los poetas tradicionales no son los únicos que tienden a asignar siempre un mismo significado a sus construcciones, sino que los exégetas de las escrituras asocian normalmente un único significado, usualmente alegórico, a una imagen dada. Por el contrario, tanto San Juan en su *Cántico espiritual*, como Mohay-ol Din Ibn 'Arabi (1165-1240) en su *Tarjūmān al-ashwāq* (*El intérprete de los anhelos*) atribuyen diferentes significados a sus imágenes, según el contexto. Los dos compatriotas, separados por tres siglos y en idiomas diferentes, se aproximan del mismo modo a la poesía, usándola más como texto inspirado que como mera literatura, pues, en efecto, consagran todo su trabajo poético a comunicar sus experiencias visionarias. Como explica López-Baralt, los místicos, incapaces de expresar sus experiencias espirituales en términos literales, «sólo pueden indicarla simbólicamente a aquellos que han comenzado a experimentar algo similar» (Ibíd.).

Un ejemplo de cómo ambos poetas españoles asignan múltiples significados a una misma imagen es su tratamiento respectivo de las «palomas» en varias formas. Ibn 'Arabi dice en un verso: «Las grises palomas revoloteaban en los prados y gemían: la pena de estas palomas viene de lo que me apenaba a mí» (XX, 2). Aquí, interpreta las «grises palomas» como los «espíritus del mundo intermedio» (p. 88). En este verso, emplea la imagen de la «paloma» en un contexto de contracción espiritual, pero la interpretación de la imagen varía en otros casos. En otros dos versos,

invoca a la «paloma», exclamando en uno: «¡Oh palomas que os guarecéis en los árboles de *arāk* y de *bām*, tened piedad! ¡No multipliquéis mi aflicción con vuestros lamentos!» (XI, 1), y en el otro: «¡Oh paloma de los árboles de *arāk*, apiádate un poco de mí, pues la despedida sólo ha aumentado tus quejidos» (XVI, 7). En el primer caso, define a las «palomas» como «las influencias de la santidad y de la pureza» (p. 67) y en el segundo, como las «influencias sagradas del placer Divino que han descendido sobre» el enamorado o el místico (p. 79). Y en otro ejemplo más, «una paloma en el árbol de *bām*» (XLVIII, 1) se interpreta como la «Sabiduría Absoluta» (p. 134).

San Juan cita a las palomas en dos contextos en una misma estrofa, que se compone de dos frases, equivalentes cada una a ambos versos de Ibn 'Arabi:

*La blanca palomica
al arca con el ramo se ha tornado;
y ya la tortolica
al socio deseado
en las riberas verdes ha ballado.*

(San Juan de la Cruz 1991, vol. I, p. 64)

En ambos casos, la «paloma» representa el alma, pero en diferentes estados. En el primer ejemplo, el alma está en un estado de aceptación por el Amado, el Esposo —también se llama el alma así en el *Cantar de los cantares* (Ct 2,10)—, recompensada por «la simplicidad y mansedumbre de su carácter y su contemplación amorosa» (Ibíd.). La imagen de la «tortolica» refleja la búsqueda sin descanso por el alma de «su Amado», al igual que la tortolica que se precipita de un lado a otro sin descansar hasta haber encontrado a su compañero.

El tercer punto, el de las imágenes sensuales, es célebre en el caso de los sufíes y está claro en el caso de San Juan, por ejemplo en *Llama de amor viva*. Su «paráfrasis» del *Cantar de los cantares*, es decir el *Cántico espiritual*, utiliza la imagería, erótica de por sí, del Esposo y la Esposa de la canción de Salomón, y le da los matices de Amado y enamorado que se encuentran en la poesía sufí, con el paralelismo simbólico de la relación

sensual entre los dos protagonistas y de la unión Divina que debe alcanzar el caminante místico en la senda espiritual. Se hallan otras implicaciones de la sensualidad, desde luego, en la imagen del vino y de la embriaguez, como símbolos de estados espirituales elevados, como explica muy bien López-Baralt.

En cuarto lugar, San Juan, como los sufíes, utilizó todas las formas poéticas disponibles; adaptó la poesía profana a propósitos místicos, llamándola específicamente en el título «a lo divino», como en sus *Coplas a lo divino*, y usó también otras formas de cantos populares, como canciones y romances, aunque sin especificar necesariamente en el título su aplicación espiritual.

El quinto punto, el carácter aparentemente «inconexo» de gran parte de la poesía de San Juan, es un rasgo que comparte con los sufíes. Esto produce un efecto que podríamos llamar «surrealista», en el que, por ejemplo, la belleza se describe mediante la yuxtaposición de la forma humana y de las manifestaciones de la naturaleza. López-Baralt cita un verso de Ibn 'Arabi: «Amisotas damiselas, de semblante brillante, como soles nacientes, de grandes ojos, nobles, de raza generosa, y flexibles» (IX, 5), y la compara con esta estrofa del cántico:

*Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos.*

*La noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.*

(San Juan de la Cruz, 1991, vol. I p. 61)

Este tipo de lenguaje abunda en la obra de ambos poetas. En español, no será hasta el siglo XX, con la llegada de poetas como Lorca, exponentes de una nueva forma de poesía y que se esforzaron deliberadamente en deconstruir el lenguaje, cuando este tipo de poesía se vuelva habitual. A diferencia de estos poetas «modernos», San Juan e Ibn 'Arabi

escribieron exégesis serias sobre su obra, explicando el significado espiritual de sus imágenes como símbolos de transmutación.

En lo que se refiere al sexto punto, los comentarios de San Juan y de los sufíes sobre su poesía, vemos que tienen en común una característica clave que López-Baralt llama sus aparentes «significados gratuitos y caprichosos» (L-B 1985, p. 127). Para destacar este aspecto, compara el *Cántico espiritual* de San Juan, que es en sí mismo una interpretación mística del *Cantar de los cantares* bíblico, con la exégesis de dos comentaristas más convencionales contemporáneos suyos, Fray Luis de León (1528-1591) —considerado como uno de los mejores poetas españoles del siglo XVI junto a San Juan y a Garcilaso—, y Santa Teresa de Ávila (1515-1582), la abadesa carmelita con la que San Juan trabajó y de cuyas monjas fue consejero y confesor.

López-Baralt toma como ejemplo el texto bíblico: *Cazadnos las raposas, las raposillas, que echan a perder las viñas; pues nuestras viñas tienen tiernas uvas* (Ct 2,15), para contrastar los comentarios de los tres clérigos. Así como para sus predecesores judíos la «viña» representaba la tierra de Israel o su antiguo gobierno, el Sanedrín (L-B, p. 126), Fray Luis interpreta las «viñas» literalmente como el huerto del Esposo, y lo ve en flor y a punto de producir dulces uvas, en peligro de ser dañadas por las raposas predatoras (L-B, p. 153), de forma que acaba con una moraleja sobre cómo proteger de las plagas el propio viñedo en la estación más vulnerable, cuando están madurando sus frutos. Para explicar las expresiones a veces crípticas del *Cantar de los cantares*, Fray Luis atribuye simplemente su aparente absurdidad o bien a la forma ajena a lo racional de expresarse de los sentimientos de la pasión sensual, o bien a la complejidad asociada a la naturaleza extranjera de la gramática y la sintaxis hebreas, o bien a la diferencia de costumbres y de formas de pensar de una cultura muy lejana en el tiempo y el lugar.

El comentario de San Juan está encerrado en la siguiente estrofa:

*Cazadnos las raposas,
que ya está florecida nuestra viña,
en tanto que de rosas
hacemos una piña
y no parezca nadie en la montaña.*

(San Juan de la Cruz 1991, vol I, p. 102)

Ahora bien, tras haber interpretado los versos de la canción de Salomón con su propia poesía —podríamos decir que igualmente oscura para ojos inexpertos— el santo se dispone a comentar su texto a la manera de Ibn 'Arabi en su *Tarjūmān al-ashwāq*. La viña pasa ahora a ser su propia metáfora, pero en cualquier caso con un sentido simbólico relacionado con el del texto original bíblico. La define como «el plantel que está en esta santa alma de todas las virtudes», mientras que las raposas representan «apetitos y movimientos sensitivos» que se levantan en esta etapa del progreso del alma (San Juan de la Cruz 1991, vol II, p. 105).

López-Baralt explica así la naturaleza del lenguaje que usa el santo en su poesía y en sus comentarios en prosa:

San Juan de la Cruz defiende lúcidamente su poesía inspirada: la experiencia mística trasciende totalmente el lenguaje, y se expresa mejor con el espejismo de los versos, que él llama, en una frase audaz, dislates, sin sentido, absurdos. Prosigue comparando su arrebató místico con agua que desborda su cauce, y con ello está curiosamente cercano al concepto sufí de *shatt*, que significa precisamente eso. Este término se aplicó a los desbordamientos extáticos, [aparentemente] sin sentido, de los místicos musulmanes ebrios de Dios, pero no se utilizó en la poesía espiritual europea (L-B 1994, p. 529).

La conclusión curiosa a la que debemos llegar es que a San Juan le preocupaba menos la exégesis bíblica que la creación de una poesía que expresara su propia relación con el Divino Amado, como es el caso de toda su poesía, desde *Noche oscura del alma* y *Llama de amor viva*, sobre las que también escribió comentarios, hasta sus *Coplas* y sus *Romances* con formas más populares, pero toda ella, por supuesto, «a lo divino». En este sentido, tiene menos en común con sus correligionarios —Fray Luis, que

también estuvo en la Universidad de Salamanca, aunque en distinta época, y Santa Teresa, que fue la persona más cercana a él en espiritualidad y en dedicación—, que con un sufi musulmán como Ibn 'Arabi, místico, teósofo y poeta. De hecho, los primeros y los últimos años de San Juan los pasó, en su mayoría, en Andalucía, entre la ciudad natal de Ibn 'Arabi, Murcia, y la ciudad en que éste se crió, Sevilla.

Para tratar el último punto, el de los reflejos de la doctrina sufi en la obra de San Juan, que queda bien claro en los ejemplos ya citados, bastaría con un único ejemplo destacado, una estrofa del *Cántico* y su comentario en palabras de la esposa (el enamorado, el alma) dirigidas al Esposo (el Amado, Dios). La estrofa es la siguiente:

*En sólo aquel cabello
que en mi cuello volar consideraste,
mirástele en mi cuello,
y en él preso quedaste,
y en uno de mis ojos te llagaste.*

(San Juan 1991, vol. I, p. 63)

López-Baralt señala la resonancia de la imagen sufi del «mechón», o del «rizo», como un «gancho» para atrapar al amado (L-B 1985, pp. 278-279), aunque en este caso las posiciones están invertidas, con el Amado, como figura masculina, capturado por la enamorada, como figura femenina. Está aquí presente, sin embargo, un tema más amplio, como lo explica San Juan en su comentario, en el que realiza una exégesis, sufi en su quintaesencia, de un texto bíblico. Con respecto a Dios que «mira el cabello que vuela», afirma que «para Dios, mirar es amar», y por tanto se refiere a lo que los sufíes llaman *naẓar*, la «mirada» de Dios, o la «mirada» del maestro como transmisión de la de Dios. Y prosigue San Juan, diciendo:

Si él por su gran misericordia no nos mirara y amara primero, como dice San Juan (1 Jn 4,10-19), y se abajara, ninguna presa hiciera en él el vuelo del cabello de nuestro bajo amor, porque no tenía él tan alto vuelo que llegase a prender a esta divina ave de las alturas. (San Juan de la Cruz, 1991, vol. II, p. 188)

Es interesante aquí destacar que, San Juan de la Cruz se refiere a un texto bíblico, la primera Epístola de Juan en el Nuevo Testamento, donde figura, *Cuanto a nosotros, amemos [a Dios] porque Él nos amó primero* (1 Jn 4,19), y que refleja un punto doctrinal sobre el que normalmente no insisten los exégetas cristianos; sin embargo, en su contexto coránico, la declaración de que *Él los ama y ellos Le aman* (Qo 5,54), es uno de los pilares de la doctrina sufi.

López-Baralt cita a Schimmel al hablar del uso del simbolismo sufi, y afirma que en los poetas sufíes, «la ambigüedad es intencionada», y que «la opalescencia de la poesía persa ha provocado muchos errores de interpretación en Occidente» (L-B 1985, p. 224). Antes de esta cita afirma que, comparándolo con los exégetas clásicos cristianos y judíos, San Juan «parecía más próximo a Hāfez, a Yāmi, o a 'Erāqi, cuyo lenguaje poético iridiscente describe magistralmente Anemarie Schimmel» (p. 223), y tras la cita dice que al «imitar y aclimatar su poesía castellana» a las «inconsistencias verbales» del *Cantar de los cantares*, San Juan ha logrado también llegar a estar «muy próximo a la poesía mística en lengua árabe», mientras que sus comentarios están muy cercanos al espíritu de Ibn 'Arabi y de los comentaristas sufíes del clásico *qazal* de Ibn Fārid (m. 1235), *Jamriya* (*Oda al Vino*).

Cómo pudo San Juan haber tenido acceso específicamente a la tradición sufi sigue siendo un misterio, pero mientras no aparezcan nuevas pruebas, la explicación más plausible es que tuvo contacto con los moriscos, cripto-musulmanes que habían sido forzados a convertirse al cristianismo. El santo vivió en el último siglo en que fue posible ese contacto, en el periodo entre 1492 —que vio la caída del último reino musulmán en Granada, y la expulsión de todos los musulmanes y judíos practicantes— y 1609/1611, en que fueron expulsados también los moriscos, tras presionar la Inquisición al rey para que dictara un edicto al efecto. Bajo el dominio de aquella misma Inquisición, el mismo San Juan fue sometido a prisión y a persecución

por la supuesta heterodoxia de sus puntos de vista, si bien su piedad intachable hizo que se retiraran todas las alegaciones y que la Iglesia dejara finalmente limpio su nombre.

En el ambiente estimulante de la Universidad de Salamanca es posible que San Juan, así como Fray Luis, tuvieran acceso a elementos de tradiciones más antiguas, a pesar de que en ella no se enseñaba el árabe, lo cual indica que no se incitaba a investigar ningún aspecto del entorno islámico. Algunos sugieren que, mientras Fray Luis y Santa Teresa quizás fueran de ascendencia judía, San Juan podría descender de un linaje árabe musulmán, y ser así heredero de una cierta experiencia conservada en la familia y proveniente de esa cultura condenada. Los tres exhibían un conocimiento de ciertas materias que se habían convertido en vestigios culturales, activamente suprimidos, de hecho, en la España de los Reyes Católicos y de la Inquisición, materias a las que no tenían acceso, en el ambiente de persecución reinante, los clérigos confinados en las torres de marfil de los recintos monásticos. Todo esto sin embargo, a falta de pruebas firmes, permanece mera especulación.



Referencias

- Ibn al-'Arabi, Muhyiddin, 1978 (1911). *The Tarjuman al-Ashwāq: A Collection of Mystical Odes*. Traducido por R.A. Nicholson. Prefacio de Martin Lings. Londres: Theosophical Publishing House.
- San Juan de la Cruz, 1991 *Obra completa* (vols. I y II). Edición de Luce López-Baralt y Eulogio Pacho. Madrid: Alianza Editorial.
- López-Baralt, L., 1985. *San Juan de la Cruz y el Islam*. México: Colegio de México/Univ. de Puerto Rico.
- 1994. «The Legacy of Islam in Spanish Literature» en *The Legacy of Muslim Spain*. Editada por S.K. Sayyusi. Leiden: E.J. Brill.
- Nwyia, P. 1970. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beirut: Librairie Orientale.

La noche iluminada

Alba bendita

*Anoche, al alba, me libraron de toda mi tristeza.
En aquella tiniebla de la noche, el agua de la vida me brindaron.*

*Con el fulgor del rayo de la Esencia,
me hicieron inconsciente de mí mismo.
En la copa de la revelación de los Atributos,
vino me regalaron.*

*¡Alba bendita! ¡gloriosísima noche!,
noche sagrada del Poder en que este nuevo don me dieron.*

*¡No es extraño que vea colmado mi deseo,
y que mi corazón sienta deleite!
Yo era un menesteroso y todo ello como diezmo me dieron.*

*El heraldo del Invisible me anunció esta felicidad,
aquel día en el que,
para afrontar la tiranía y el desdén de la Amada,
paciencia y fortaleza me otorgaron.*

*De ahora en adelante, mi rostro está ante el espejo
que desvela el fulgor de la Belleza,
en él la epifanía de su Esencia contemplar me hicieron.*

*Es miel, ese azúcar que destila mi boca sobreabundantemente,
es premio a mi paciencia,
don que de aquella fuente dulcísima me dieron.*

*¡Maravillosa alquimia es servir sin reserva al mago venerable!
Cuando ante él me convertí en polvo,
¡cuántos, cuántos estados me otorgaron!*

*Fue gracias al ardiente deseo de Háfex
y gracias al aliento de los que están en vela,
como del lazo de la pena del mundo me libraron.*

—Diman, Háfex

Deseo de Ti

*Esta noche, este loco tiene deseo de Ti,
con este corazón enloquecido por el amor, te añoro.*

*Ya no me queda fuerza ni paciencia,
y mis ojos esperan sólo la ayuda de tu aspiración.*

*Vuelves tu rostro hacia los otros,
y te muestras conmigo indiferente,
aunque yo sólo pongo la mirada en tu esbelta figura.*

*Ajena a mí, te contoneas, ebria,
como si no supieras con qué ardor te deseo.*

*¡Oh Tú, ebriedad de todo vino! ¡Causa de todo anhelo!
De tu vino me nace esta embriaguez que enardece mi alma.*

*¡Oh Tú, espíritu, cuyo aliento es aliento del Mesías!
¡Oh Tú, alquibla de Adán!*

*En la cruz de tu cabellera
mi corazón se encuentra maniatado.*

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

*En tu separación me he derretido,
¡oh Tú, causa de todo desconsuelo!,
y con la torrentera de mis lágrimas
fluyendo voy hacia tu mar.*

*Perdónale a Nurbakhsb, por tu amistad y tu
benevolencia.*

Esta noche, este loco tiene deseo de Ti.



Noche oscura

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

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

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

*Aquésta me guiaba
más cierto que la luz de mediodía,
adonde me esperaba
quien yo bien me sabía,
en parte donde nadie parecía.*

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

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

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

*Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.*

—San Juan de la Cruz





Discípulo del Amor

Algunos recuerdos del señor Kobāri

Alireza Nurbakhsh

*No digas que el Amado se ha ido
y que la Ciudad del amor está vacía.
El mundo está lleno de maestros perfectos,
pero ¿dónde están los discípulos sinceros?*



Siempre me he preguntado qué es lo que hace que ciertas personas tengan una confianza tan fuerte en un camino espiritual y en su maestro, la clase de creencia inquebrantable que tenemos, por ejemplo, en la salida del sol cada mañana. Hay, me parece a mí, dos clases de personas que tienen esas sólidas creencias religiosas. Unos, una clase muy común en nuestros días, son totalmente dogmáticos acerca de lo que creen hasta el extremo de que creen su deber imponer sus creencias a otros, a veces incluso a la fuerza. Estas personas son fanáticas y no se puede decir nada interesante sobre ellas.

Hay otros, por otra parte, que no hablan mucho, que no tienen ningún interés en convertirnos a lo que creen. Por mucho que se intente, no se puede realmente saber cuales son sus creencias. Son, como si dijéramos, místicos verdaderos que abordan la espiritualidad desde un ángulo completamente diferente, y son la verdadera encarnación de la espiritualidad, con muchas obras y pocas palabras. Nos hablan a través de sus actos sin importarles que creamos o no en ellos. En resumen, avanzan llevando una vida espiritual mientras el resto de nosotros pasamos nuestro tiempo preocupándonos acerca de lo que es la espiritualidad.

Hasan Kobāri era una de esas personas.

El señor Kobāri nació en la provincia de Gilan al borde del mar Caspio, y era ya un hombre de mediana edad cuando vino por vez primera al *jānaqāh* de Teherán. Durante treinta años había trabajado para el gobierno, y, cuando llego al *jānaqāh* era un funcionario de alto nivel en el Ministerio de Finanzas con gran poder y prestigio. Sin embargo, después de su iniciación en la Senda sufí por el Dr. Nurbakhsh, un joven *sheij* en aquella época, dejó su puesto en el gobierno y renunció a todo lo que había conseguido en el mundo para dedicarse en cuerpo y alma a la senda del Amor.

El señor Kobāri rara vez hablaba de sufismo; en lugar de ello, vivía la vida de un sufí. Si le insistías, podías conseguir de él algunas palabras sobre el sufismo, pero incluso eso era poco frecuente. Tenías, desde luego, que esforzarte mucho para demostrarle que necesitabas su opinión sobre algún tema práctico antes de que hablase. Recuerdo que alguien le preguntó en una ocasión, acerca del significado espiritual de un sueño que había tenido. El señor Kobāri le contestó disculpándose por no saber nada acerca del significado de los sueños, y le dijo que lo que importaba no era entender los sueños que se tenían,



sino aceptarlos, al igual que todo lo demás, como algo enviado por Dios y recordarle a Él continuamente. Y luego le pidió que hiciese un recado para el *jānaqāh*, diciéndole que eso era mucho más útil.

Para una mente occidental, esta forma de entender la espiritualidad parecerá seguramente extraña. Se podría pensar que los asuntos espi-

fuera interesante, nunca le permitiría a uno entenderlo completamente.

* * *

La primera vez que vi al señor Kobāri yo era muy joven, y naturalmente muy ingenuo. Sin embargo me aceptó sinceramente y con respeto, como lo hacía con todo el mundo. Nunca se comportó como alguien

reprochó mi pereza, y me dijo que estaba malgastando agua y que había tomado el camino fácil. Siguió explicando que el trabajo en el *jānaqāh* se hacía para disciplinar al *nafs* (ego) de cada uno, y que el *nafs* siempre quiere tomar el camino más sencillo. En ese momento, no entendí bien su amonestación. En mi inocencia había pensado, seguramente, que lo impor-



El señor Kobāri trabajando en el *jānaqāh* de Teherán. Foto de Jeffrey Rothschild

rituales deben comprenderse hasta un cierto nivel, antes de ponerlos en práctica. Si no conozco, por ejemplo, el sentido y el significado del *ẓeker* (el continuo recuerdo de Dios), ¿cómo puedo ponerme a practicarlo? El señor Kobāri consideraba que la comprensión venía más tarde —después de que uno practica lo que debe practicar y hace lo que debe hacer. Para él, una vida espiritual era una vida de obras altruistas, y entender el significado y el valor de esos actos sólo tenía lugar después de que uno se encontrara totalmente inmerso en ellos. Puedo recordarle diciendo en cierta ocasión que para conocer verdaderamente el dolor, uno tiene que sentirlo, experimentarlo y que el leer muchas teorías acerca del dolor, aunque

superior espiritualmente, a pesar de sus muchos años como *darwish* y siempre me trató como igual. Por eso, me encontraba muy a gusto a su lado y comencé a estar con él casi todo el día.

Como siempre había algo que hacer en el *jānaqāh*, me dejaba ayudarlo en algunas tareas, como regar las plantas, servir el té, o preparar para su publicación los libros que editaba el *jānaqāh*. El creía profundamente que los distintos trabajos del *jānaqāh* debían hacerse del modo más económico posible y con el mayor empeño. En cierta ocasión me cansé de utilizar un pequeño jarro para regar las numerosas plantas que había en el *jānaqāh* y en su lugar decidí regar con una manguera. En cuanto me vio con la manguera, el señor Kobāri me

tante era hacer el trabajo, no cómo se hacía. No fue hasta años más tarde, cuando finalmente me di cuenta de lo verdadero de sus palabras.

El señor Kobāri luchaba constantemente contra su *nafs*, contra sus deseos mundanales, hasta el extremo de que a veces me llegué a preguntar si le quedaba el mínimo sentido de su propio ego. Un simple pensamiento negativo era incluso suficiente para que tomara medidas drásticas para corregirse. Cierta día, estando presentes unos veinte *darwishes*, estábamos corrigiendo las pruebas de un libro con el manuscrito árabe. Como conocía bien el árabe, leía en voz alta el manuscrito mientras yo debía comprobar que la versión impresa se correspondía con aquél.

Estábamos en mitad de esta ta-

rea, cuando sonó el timbre de la puerta y llegó un *mollāb* (clérigo musulmán) que tenía cita con el maestro, y se sentó con nosotros mientras esperaba. En cuanto el *mollāb* se sentó, pidió té y comenzó a sermonear a todo el mundo. El señor Kobāri le escuchó durante unos minutos y después se volvió hacia mí y me dijo que continuásemos con nuestro trabajo. Me quedé asombrado cuando comenzó a recitar el árabe incorrectamente, y en especial los versículos coránicos. Tan pronto como el *mollāb* escuchó la recitación incorrecta del Qorán por el señor Kobāri comenzó a corregirle.

Durante la media hora siguiente, el *mollāb* corrigió constantemente al señor Kobāri de una forma ruda y humillante. Cada vez que lo hacía, el señor Kobāri se disculpaba, pidiendo perdón al *mollāb*. Tras un tiempo que pareció horas, el *mollāb* fue finalmente conducido a ver al maestro. Cuando salía de la habitación, le ordenó al señor Kobāri que dejara de leer, recordándole que era una blasfemia recitar incorrectamente los versículos coránicos.

Durante este episodio, me tuve que reprimir para no insultar ni maldecir al *mollāb*. Estaba también totalmente perplejo con la actitud del señor Kobāri. Cuando por fin me encontré a solas con él, más tarde ese día, le pregunté por el sentido de su comportamiento con el *mollāb* y por qué había pronunciado tan mal el árabe. «En el momento en que vi al *mollāb*», me contestó, «entró en mi mente el pensamiento de que yo era mejor que él. Me sentí tan avergonzado por este pensamiento que tenía que hacer algo para compensar al *mollāb* y conseguir el perdón por mi arrogancia y por mi sentido de superioridad.»

Aunque tenía medios suficientes para llevar una vida confortable, el señor Kobāri llevaba por el contrario una vida sencilla. Dedicaba la mitad de su pensión de jubilación a las necesidades diarias del *jānaqāb* y la otra mitad a su familia, formada por su mujer y una vieja sirvienta a quien trataba como a una hermana. Su casa tenía dos habitaciones, una

pequeña cocina y un jardín. Por las mañanas recorría Teherán, haciendo recados para el *jānaqāb*: asegurándose que los impresores hacían su trabajo, comprando las verduras, acudiendo al banco, y realizando otros muchos trabajos que eran esenciales para el funcionamiento diario del *jānaqāb*. Al hacerlo, intentaba siempre ser tan comedido como podía. Por ejemplo, evitaba en lo posible tomar transportes públicos e iba andando siempre que era posible y cuando no, tomaba el autobús mejor que un taxi, sin pensar en el esfuerzo que pudiera suponer. Estando con el señor Kobāri todo se convertía en una experiencia de aprendizaje. Un día me permitieron acompañarle a un recado importante. Dada su predilección por evitar los transportes públicos, me preparé para una larga caminata. Para mi sorpresa insistió, sin embargo, en tomar ese día un taxi, ya que yo era su huésped. Al darse cuenta de mi confusión y de mi decepción, me dijo: «El sufismo es no tener ataduras con nada, e incluso negarse a tomar un taxi puede llegar a ser una atadura.»

Después de llevar a cabo todas sus tareas diarias, el señor Kobāri volvía a su casa cada día para almorzar con su mujer. Aunque no solía invitar a nadie a su casa, siempre recibía a aquellos que se acercaban, y la gente acudía a su casa, sin ser invitada, con la esperanza de pasar unos minutos con él. Yo mismo a menudo tenía el honor de ir a su casa para almorzar. Comíamos y después mirábamos la televisión durante media hora en un pequeño aparato en blanco y negro que le había regalado su hija.

Sorprendentemente, incluso mientras miraba la televisión, el señor Kobāri no podía evitar sentirse abrumado con el sentimiento de lo Divino. Un día, por ejemplo, estábamos viendo *Guns, smoke* (algunas series americanas eran muy populares en Irán en aquella época). En el episodio que estábamos siguiendo, uno de los personajes terminaba sacrificando su vida para salvar a un individuo al que apenas conocía. El señor Kobāri estaba tan abrumado con el episodio que comenzó a sollozar en silencio y que su cuerpo entero se puso a tem-

blar; se volvió hacia mí y con una voz apagada me dijo: «Esto es amor, y yo estoy aún tan lejos». Entonces también yo comencé a llorar, totalmente contagiado por el estado del señor Kobāri. Más tarde, tras regresar a casa, me di cuenta de que esa era la diferencia entre un hombre de Dios y el resto de nosotros: él percibe la belleza Divina donde nosotros solo vemos basura.

Durante veinticinco años, el señor Kobāri acudió al *jānaqāb* de Teherán cada día, de dos de la tarde a diez de la noche, y no se iba nunca mientras quedara alguien en él. Realizaba siempre los trabajos más duros y más serviles del *jānaqāb*, y era un ejemplo para todos los *darwishes*. En las tardes de reunión, a pesar de haber prestado durante años sus servicios al *jānaqāb* y haberse ganado el lugar más honorífico, seguía sentándose en la entrada donde los *darwishes* dejaban sus zapatos.

La sala en la que se tomaba el té en el *jānaqāb*, en la cual se sentaba y trabajaba siempre el señor Kobāri durante el día, se convirtió en una especie de escuela para los *darwishes*, al menos para los que deseaban comprender lo que sucedía. Predicaba con el ejemplo, ofreciendo sus servicios sinceramente a todos los que lo necesitasen sin que tuvieran que pedirselo y sin esperar nada a cambio. Aunque se ocupaba de todos los asuntos del *jānaqāb*, jamás le oí dar una orden directamente a nadie. Dejaba, en cambio, que los *darwishes* supieran lo que debía hacerse, lo que era correcto, por medio de sus actos, y era siempre el primero en emprender cualquier tarea, comenzando él mismo las tareas más arduas y desagradables, pero siempre sin ninguna muestra de orgullo o de autosatisfacción.

Y por otra parte, ninguna tarea era demasiado pequeña para él si conllevaba un servicio a otro *darwish*, fuera cual fuera el *darwish* y en cualquier circunstancia. En una ocasión, un *darwish* recién iniciado estaba sentado en el círculo una tarde de reunión. El señor Kobāri pasó por su lado y el *darwish* le pidió un té. Varios *darwishes* intentaron inmediatamente levantarse para llevarle el té, en lugar

del señor Kobāri, pero éste les dijo que se sentaran y fue a por el té para el recién llegado.

Desde el momento en que llegaba al *jānaqāh* hasta que se marchaba, el señor Kobāri estaba todo el tiempo ocupado, por su devoción hacia el maestro y por los otros *darwishes*, cuya comodidad anteponía constantemente a la suya. La historia siguiente, que me contó uno de los *darwishes* más antiguos, ilustra bien esto. Este *darwish* estaba viviendo en el *jānaqāh* en un invierno particularmente frío. Una noche, vio al señor Kobāri marcharse del *jānaqāh* a las diez de la noche como de costumbre. Unas dos horas después, el *darwish* permanecía despierto, pues no podía conciliar el sueño. De repente, para su sorpresa, se dio cuenta de que el señor Kobāri regresaba al *jānaqāh*. Intrigado, le observó para ver qué sucedía. Tras abrir un armario, el señor Kobāri tomó una lata de keroseno y comenzó a llenar la estufa de la habitación donde dormía el *darwish*. Luego se marchó tan silenciosamente como había llegado.

Al día siguiente, el *darwish* le preguntó por la noche anterior. Dudó durante un momento, y luego le explicó que después de llegar a su casa y acostarse, le vino la idea de que la estufa de keroseno podía quedarse sin combustible en la habitación donde dormían los *darwishes*, y tuvo miedo de que se quedase demasiado fría y se sintieran incómodos. Por ello, se había levantado en medio de la horrible y fría noche de invierno y había caminado de vuelta al *jānaqāh* para asegurarse de que la calefacción era suficiente para los *darwishes*. Nadie por supuesto, de no haber sido visto por ese *darwish* aquella noche, se hubiera enterado de este acto de amable generosidad. ¿Y cuántas veces más habrá realizado obras así el señor Kobāri? Eran su vida.

Todos los que tenían contacto con el señor Kobāri, incluso los que no sabían que era sufí, no dejaban de sentirse impresionados de un modo muy profundo. Trataba a todo el mundo con un gran respeto y al mismo tiempo intentaba ser muy directo. En uno de los muchos paseos

que hicimos juntos, le estaba acompañando a la imprenta donde iba a ver al responsable del departamento de encuadernación. Era un hombre de mediana edad que estimaba mucho al señor Kobāri y que siempre le cobraba un precio justo por la encuadernación de los libros.

Como de costumbre, el señor Kobāri fue muy respetuoso con este hombre. Cuando nos sentamos para discutir el precio de la encuadernación para el siguiente libro, se volvió de pronto hacia el señor Kobāri y le dijo: «¿Por favor, puede esperar este asunto? Quería pedirle su opinión sobre un asunto mucho más importante.» Y prosiguió diciendo al señor Kobāri que había decidido convertirse en sufí y que quedaría agradecido si el señor Kobāri pudiese preguntar al Maestro sobre la posibilidad de llegar a ser iniciado.

Sin dudar, el señor Kobāri movió la cabeza y le dijo al encuadernador que el sufismo no era adecuado para él. Asombrado, pues conocía la devoción del señor Kobāri por el sufismo, el hombre le preguntó cómo era posible. «Porque», respondió el señor Kobāri, «si se hace sufí, usted no podrá nunca más cobrarnos por la encuadernación de nuestros libros. ¿Cree usted que puede prescindir de este dinero?»

El hombre agachó la cabeza y permaneció en silencio por un largo tiempo. Al final, el señor Kobāri rompió el silencio, diciéndole: «¿Quiere realmente saber la verdad? He llegado a la conclusión de que todo el mundo es sufí, a su manera, sin darse cuenta de ello. Y ahora vamos a hablar del precio de la encuadernación del libro porque este asunto es mucho más urgente.» Tras la muerte del señor Kobāri, el encuadernador aceptó la condición que él le había impuesto y fue iniciado en la Senda.

Hacia el final de su vida, el señor Kobāri se volvió tan débil físicamente que apenas podía ir diariamente de su casa al *jānaqāh*. Por eso, el maestro le pidió un día que se mudase al *jānaqāh*. El señor Kobāri se entusiasmó con la invitación del maestro, porque trasladarse al *jānaqāh* había sido siempre su sueño. Más de una vez me había

dicho que la única cosa que deseaba todavía de Dios era vivir y morir en el *jānaqāh*, entre los *darwishes* y cerca del maestro.

Ni que decir tiene que al principio estaba muy emocionado de vivir en el *jānaqāh*. Tras veinticinco años de estar yendo al *jānaqāh*, podía al fin vivir en el lugar que tanto había cuidado. Pronto sin embargo, se dio cuenta de que era mucho más fácil ir y venir cada día de su casa al *jānaqāh* que vivir en él. Al vivir en el *jānaqāh*, estaba continuamente preocupado, a veces hasta el punto de obsesionarse, por el bienestar de los *darwishes* y el estado del *jānaqāh*. Una vez que se hubo mudado al *jānaqāh*, se percató de que ya no podría nunca más dormir, al sentir siempre la obligación de comprobar y de volver a comprobar todas las cosas, hasta el punto de que enfermó gravemente. La situación, de hecho, empeoró tanto que le pidió permiso al maestro para irse a casa y morir en paz. Y así lo hizo.

El 23 de marzo de 1978, pocas semanas después de volver a su casa, el señor Kobāri murió en paz en su cama. Puede que el epitafio que mejor le cuadre es la descripción del discípulo dada en la obra, *En la Taberna, paraíso del sufí* del Dr. Nurbakhsh, el maestro de quien era devoto:

El discípulo es un buscador sincero libre de toda atadura. Él anhela a Dios y, por ello, se reduce a sí mismo; se encamina en la senda sin hablar de sí mismo. No tiene ninguna historia que contar sobre su «yo», ni tiene queja alguna de su Amado.

El discípulo es un enamorado de corazón fatigado que ha roto con los dos mundos y se ha unido a Dios con el lazo de la amistad. Él busca únicamente a Dios, habla sólo de Dios, y orgulloso de su amistad, juega al juego del amor con el Amado. En cada momento borra del espejo de su corazón el orín de la multiplicidad y lo ilumina con el amor de su Bienamado. (p. 145).





El corazón: ojo y templo de lo imaginal

(Según el sufismo y el budismo tántrico)

Hugh Urban

*La imaginación del alma parece algo inexistente,
pero ¡contempla este mundo conducido por la imaginación!
Guerra y paz, orgullo y tristeza, todos derivan de la imaginación.
Pero las imágenes que cautivan a los santos
reflejan las bellezas de rostro de luna del Jardín de Dios.*

—Rumi



La imaginación es el poder de transformación y la transición entre estados de existencia. Mediante la imagen creativa, las realidades invisibles pueden revestirse de formas visibles, los pensamientos y las emociones pueden manifestarse con palabras o números, y los objetos sensibles se pueden elevar a ideales trascendentales e inmatrimales. Así pues, en el contexto de una tradición religiosa, la imaginación es el poder de transformación entre los niveles del cosmos, el poder de manifestar realidades divinas bajo formas terrenales, y de transmutar objetos físicos en arquetipos espirituales. Sin embargo, debido a este potencial profundo, la imaginación conlleva también un carácter esencialmente dual y ambivalente. Se trata de un poder que puede ser utilizado tanto para el bien como para el mal: puede llevar al alma humana hacia lo más alto, elevando al ser humano hasta las imágenes del Espíritu puro y de la Divinidad; y puede arrastrar al alma hacia lo bajo, atrayéndola y haciéndola apearse a las imágenes ilusorias del mundo, de la carne y de sus

propios deseos egoístas. En resumen, puede decirse que hay una imaginación del «corazón» —el verdadero centro espiritual e intelectual del hombre— y una imaginación de la «cabeza» —la psique y las fantasías engañosas de la mente humana limitada.

En el mundo occidental contemporáneo, sin embargo, el término «imaginación» se reduce generalmente a una única dimensión, al nivel del pensamiento subjetivo y de las fantasías soñadoras de la psique individual. Los productos de la imaginación se consideran ilusiones «irreales» y se contraponen al mundo «real» de la materia y del hecho científico. Lamentablemente, en el mundo moderno, el aspecto más elevado y divino de la imaginación está olvidado por completo o incomprendido. En la visión moderna del mundo, se ha vaciado y desacralizado el universo hasta una abstracción fría, materialista, despojada de su contenido imaginal sagrado; y se ha reducido al propio ser humano a un organismo psico-físico, confinado a las fantasías huecas de su mente y de su ego.



El hombre moderno necesita desesperadamente que se le recuerde que la imaginación también conlleva una realidad trascendental y objetiva, una realidad divina, tanto en el macrocosmos de la creación como en el microcosmos humano. Necesita que se le muestre cómo la imaginación, en las culturas tradicionalmente religiosas —y por supuesto también en el Occidente tradicional—, ha sido siempre un elemento vital en la comprensión del hombre, del cosmos y de la Divinidad. Se trata, de hecho, de una realidad universal y transhistórica, que presenta una estructura común en las culturas humanas más di-

divino en el ser humano, el poder visionario del corazón, y el receptáculo, el «Templo», de la Presencia divina en el hombre.

Tanto la tradición sufi como la del budismo tántrico han sido siempre conscientes de la naturaleza dual de la imaginación, pues ambas tradiciones giran alrededor de una Realidad Absoluta, absolutamente desprovista de imagen, inefable, inconcebible e inabarcable por cualquier imaginación. Por una parte, la imaginación es un velo engañoso, que recubre y oculta la Unicidad perfecta de la Esencia divina (*lāhūt*), de la Nada (*śūnyatā*). Por otro



versas. Si bien Occidente ha tenido su propia filosofía de la imaginación, con personas como Paracelso, Boehme y Blake, quizá deban buscarse en Oriente las enseñanzas más importantes y más completas; y quizá las doctrinas de la imaginación más elaboradas de todas son las del maestro sufi Ibn 'Arabi (1165-1240), y las de los maestros indotibetanos del Tantra budista (siglos VI a XIII). A pesar de sus considerables diferencias filosóficas y metafísicas, Ibn 'Arabi y el budismo tántrico han desarrollado doctrinas de la imaginación francamente parecidas. Lejos de considerarla como un mero poder ilusorio de la fantasía, se ve a la imaginación como un poder cósmico divino, el poder mismo creativo que se manifiesta en el universo. Y simultáneamente, la imaginación es un poder

lado, sin embargo, la imaginación es también el medio por el que se manifiesta y se revela esta Realidad Absoluta desprovista de imagen. En su aspecto positivo y divino, la imaginación es el órgano de la creación, el poder cosmogónico por el cual lo Uno se proyecta y emana el universo de las formas y la multiplicidad.

Todo lo que ocurre en el macrocosmos del universo y en la emanación imaginal del mundo creado tiene su reflejo y su contrapartida en el microcosmos del ser humano. El hombre contiene en sí un espejo tanto de la Realidad Absoluta como del cosmos relativo; y tienen su reflejo en el alma humana, tanto la imaginación creativa divina, como la imaginación engañosa y negativa. En las tradiciones sufíes, como lo expresaron Avicena,



Sohrawardi e Ibn 'Arabi, se cree que la imaginación tiene dos lados o «caras»; del mismo modo que el alma, la imaginación está situada como intermediario entre el mundo divino y el mundo físico, y puede dirigirse tanto hacia arriba como hacia abajo. Cuando se vuelve hacia la tierra y el ego humano ordinario, la imaginación se transforma negativamente hasta convertirse en «fantasía» humana egoísta. No es entonces más que la facultad ficticia y engañosa de la cabeza o de la mente. Sin embargo, cuando se vuelve hacia el cielo y el reino de las imágenes de lo Divino, puede transformarse positivamente para participar en la imaginación divina del mismo Dios. Constituye entonces el poder visionario del corazón —el lugar de las teofanías divinas y de las revelaciones.

En la psicología budista tántrica se considera a la imaginación como una de las causas principales del engaño humano y del apego al mundo, pero al mismo tiempo como un vehículo básico para su salvación. De hecho, nuestro sufrimiento y nuestros conceptos autodestructivos del ego y del universo son en gran medida producto de nuestro propio engaño y de nuestra fantasía. Pero al mismo tiempo, la imaginación es un poder que puede ser hábilmente reconducido, canalizado e incluso usado como método. Si el yogui puede alejar su imaginación engañosa de su ego y del mundo ilusorio, puede transmutarla en una fuerza liberadora de meditación y de visualización creativa. En lugar de usar la imaginación para crear la ilusión del mundo fenoménico y del ser finito, puede usarla para des-crear o deshacer esas ilusiones y para retornar a la Realidad sin imagen.

En su aspecto trascendente y divino, la imaginación se sitúa en el centro más profundo, en el núcleo, del ser humano. Se identifica con el órgano espiritual del corazón, no el órgano físico que la medicina moderna llama «corazón» sino el órgano central del ser humano total —cuerpo, alma y espíritu—, su raíz más interior y profunda. El corazón como órgano espiritual es ciertamente una de las enseñanzas más universales

y más centrales en todas las tradiciones religiosas del mundo. Tanto en los Vedas, como en las tradiciones abrahámicas, o en las religiones chamanísticas arcaicas, el corazón se concibe como una facultad sutil de visión interior y de gnosis. Se experimenta con frecuencia al corazón como el «ojo» espiritual a través del cual el alma percibe la luz de Dios y por el que Dios ve, penetra e ilumina el alma. Es el poder de la unión visionaria con lo Divino.

El corazón es esencialmente un órgano de conocimiento y de gnosis; sin embargo, en aquellas tradiciones que acentúan el poder de la imaginación, el corazón puede ser también un órgano para la visión creativa, imaginal, un poder de revelación imaginal. Como facultad de la intuición espiritual, el corazón se relaciona con el poder de la experiencia creativa, mediante la cual el alma «imagina» la forma de Dios, o mejor dicho, el lugar en el que Dios se revela al alma bajo una forma imaginal, epifánica. Así, en la tradición sufi de Ibn 'Arabi, el corazón (*qalb*) es el órgano del *hemma*, del poder visionario creativo.

El corazón se convierte entonces en «Templo» de la Presencia divina, el tabernáculo de la Forma divina, que Ibn 'Arabi compara incluso con la sagrada Kaaba, «la casa más noble en el hombre de fe» (*al-Fotuhāt* III, 250, 24).¹ Se transforma en «Templo místico de la Imaginación», el receptáculo perfecto de la Imagen divina, en el sentido más profundo del *hadith qodsī*: «Mi cielo y mi tierra no Me abarcan, pero sí Me abarca el corazón de mi siervo».

La enseñanza de que el corazón es el órgano tanto de la gnosis intelectual como de la visión imaginal, es bien conocida igualmente en las tradiciones indo-tibetanas desde sus orígenes más remotos. Desde los tiempos de los *ṛṣi* védicos con su visión poética, siguiendo con las tradiciones de los Upanishad y del yoga, hasta las religiones clásicas hinduista y budista, los sabios indo-tibetanos han experimentado el corazón (*brdaja*) como facultad de la percepción divina, creativa, como «el órgano con el que se puede ver lo que está ve-

dado al ojo físico» (Gonda 1963, p. 276). Fueron conscientes del poder, originado en el corazón, del *pratibhā*, que es al mismo tiempo un poder de visión divina, de inspiración poética y de imaginación creativa.

Nadie ha desarrollado más completamente el poder de la visión imaginal que las tradiciones tántricas indo-tibetanas, como por ejemplo las escuelas del Vajrayāna. En ellas, la ciencia del corazón da origen a un sistema preciso de meditación, a un uso de este órgano sutil para la transformación entre niveles de existencia. Como el propio reino de lo imaginal, el corazón es el centro (*chakra*) psico-físico y espiritual que se sitúa en un punto intermedio entre la cabeza y los genitales, entre la mente y el cuerpo. Participa de, sintetiza e incluso trasciende en cierto sentido ambos polos, la cabeza y el cuerpo; es el lugar de una «encarnación» visionaria de realidades transcendentales e invisibles, bajo formas visibles.

Los maestros Vajrayāna, al igual que Ibn 'Arabi, comparan también el corazón con un «templo» o «altar» en el que se manifiestan las visiones divinas y las deidades. «Contiene el altar del fuego del sacrificio, cuya llama sagrada transforma y purifica, funde e integra los elementos de nuestra personalidad» (Govinda 1960, p. 183). Sobre este altar, en este templo, o «palacio», descienden las deidades y los poderes divinos, que se realizan finalmente en la consciencia misma del individuo. En el espacio del corazón, lo Absoluto y lo relativo, la vacuidad y la existencia samsárica, se encuentran y se reúnen, en un mundo intermedio imaginal de poder creativo y de libertad.

El ojo del corazón, como lugar de las teofanías divinas, tiene el poder de transformar al hombre y al cosmos en una visión ideal, imaginal. Cuando la Imaginación divina se revela dentro del hombre, transmuta el cuerpo humano, la consciencia y el mundo fenoménico en una teofanía mágica; o más bien, transporta al hombre al reino de lo imaginal. Allí, en el plano de la Imaginación divina, el hombre se confronta, se realiza y se reunifica con su propio Ser ideal, su Ego celes-

tial o Persona imaginal, como ha sido siempre en la mente de Dios, o en la consciencia de la Vacuidad.

Ibn 'Arabi tuvo muchas de estas visiones imaginales y de estas revelaciones a lo largo de su vida, y en ellas el cosmos se abría para revelar su forma ideal en la Imaginación divina;² sin embargo, quizá la más grande de ellas fue la famosa visión que tuvo ante la Kaaba, en el año 598/1201. Después de recibir la orden divina de viajar a Oriente, el *sheij* hizo la peregrinación a La Meca y comenzó las circunvalaciones rituales de la sagrada Kaaba. Y ahí, en el lugar más sagrado del mundo musulmán, en el que es realmente el centro simbólico del cosmos, el *sheij* se encontró con un mensajero divino, un Ángel de Dios —una «Joven evanescente» de belleza y sabiduría destacables. De hecho, este Ángel, esta Joven, podría asociarse con el Espíritu Santo (*ruh al-qods*) o con el mismo arcángel Gabriel (Corbin 1969, p. 277). Si bien, finalmente, este personaje visionario no es otro que el propio guía espiritual y compañero del *sheij*, su «homólogo» transcendental en el reino de la imaginación. La Joven le dice: «Contempla el secreto del Templo antes de que se desvanezca; verás qué satisfacción le produce aquellos que giran en procesión alrededor de sus piedras» (*al-Fotuhāt* I.47). Y el *sheij* continúa su relato del encuentro místico con el Ángel:

Le dije: «Fíjate en aquél que aspira a vivir en tu compañía y... a disfrutar de tu amistad». Por toda respuesta me dio a entender con un signo y con un enigma que siempre, sin excepción, se comunicaba con símbolos. «Cuando hayas aprendido, experimentado y entendido mi discurso con símbolos, sabrás que uno no los percibe como se percibe la elocuencia de los oradores...». Le dije: «... Enséñame tu vocabulario, iníciame en la clave que abre tus secretos, pues me gustaría hacer un pacto contigo» (Ibíd., p. 384).

El *sheij* describe así una iniciación esotérica realizada por un maestro o guía angélico. Se trata de una visión arquetípica, que tiene lugar con símbolos y velos, pero que son formas

universales —pues ocurre en el plano imaginal. Todos los símbolos de esta visión son arquetípicos por naturaleza: la piedra negra y el templo de la Kaaba, las circunvalaciones rituales, el guía espiritual, el conocimiento iniciático. Tomados como un todo, estos símbolos componen el dibujo de una *mandala* —esto es, una matriz centrada, circular, de experiencia visionaria y de sabiduría.

Como tal, toda esta secuencia visionaria tiene muchos paralelismos llamativos con los diagramas *mandala* de los budistas tántricos. El *mandala* tántrico es básicamente un diagrama circular y simbólico utilizado en el proceso de visualización meditativa y de imaginación creativa; puede estar dibujado en el suelo con arenas de colores, pintado en una tela como herramienta de meditación, o puede generarse mentalmente, mediante el poder de la imaginación. Pero en cualquier caso, el *mandala* se basa en el arquetipo del Templo, un recinto central al que las deidades descienden y que el yogui «circunvala» imaginalmente. El *mandala* se utiliza ante todo en el proceso iniciático: es tanto un laberinto, a través del cual el iniciado debe viajar para alcanzar la sabiduría, como un altar secreto, sobre el que se une con la Divinidad. Y como se ve, por ejemplo, en el *mandala* clásico de los cinco Dhyāni-Budas, se trata también de una matriz imaginal, de una figura visionaria diseñada para transformar y transmutar al propio buscador. Los Dhyāni-Budas son las cinco deidades fundamentales de la sabiduría y de la meditación: Aksobhya, Ratnasambhava, Amitābha, Amoghasiddhi y Vairocana; se sitúan en el este, el sur, el oeste, el norte y el centro del *mandala*, y representan la totalidad del espacio y la propia consciencia. Conforman una jerarquía de cinco niveles tanto en el macrocosmos del universo como en el microcosmos humano. El iniciado tántrico debe recorrer los cinco niveles de la sabiduría hasta alcanzar el corazón más íntimo de la existencia, y de su propio ser.

El lugar de toda «teofanía» imaginal, y de toda transformación del hombre, es siempre el «Centro del mundo» simbólico, el corazón de

toda realidad. Es el «Templo», el altar, donde lo Divino se manifestará bajo una forma visible y tangible. En el macrocosmos, este Centro puede ser una estructura física —la piedra negra de la Kaaba, un *stūpa*, o una montaña sagrada—, pero en el microcosmos, es siempre el mismo, lo más íntimo del corazón del propio ser humano. Esta realidad es bastante explícita en la visión de Ibn 'Arabi: para su ojo místico, la Kaaba, es a la vez el lugar del «Polo», orientación celestial y eje vertical de la creación, y la Kaaba de su propio corazón. En el primer caso, cósmicamente, es el eje o punto de encuentro entre el hombre y Dios, el lugar de las visiones. Cuando el *sheij* hace sus circunvalaciones rituales alrededor de la Kaaba, está por tanto haciendo un viaje en el plano de la imaginación; está circulando alrededor del Centro del mundo, en el reino de las imágenes arquetípicas. Se trata de un giro celestial alrededor del Sol divino, de su viaje espiral hacia lo interior y su Búsqueda del Amado.

En su significado más profundo este Templo no es pues sólo el Centro y el Corazón del cosmos, sino finalmente el corazón más íntimo del propio ser humano —esto es, el Templo del corazón fiel, del que se dice: «sólo él puede albergar al Señor». Como dice la Joven mística al *sheij*: «El Templo que Me incluye es tu corazón» (*al-Fotuhāt* I, 50); pues «el “Templo” es el escenario de la teofanía, el corazón donde se representa el diálogo entre el enamorado y el Amado, y por ello este diálogo es la Oración de Dios» (Corbin 1969, p. 281). El Templo del corazón es finalmente el «espejo» puro y vacío del Hombre en el que Dios se revela, Él a Sí mismo, por toda la eternidad.

El *sheij*, en su visión imaginal, gira en torno y hacia el Dios que habita en su propio corazón; éste es un viaje dentro de sí mismo, hacia la Divinidad inmanente, una peregrinación por el microcosmos. Como apunta Corbin, es muy significativo que el *sheij* circunvale la Kaaba «siete veces, los siete Atributos divinos de la perfección de los cuales se reviste sucesivamente el místico» (Ibíd.). Pues el siete es, de hecho, el número tradicio-

nal de los *latā'ef* místicos, los centros del cuerpo espiritual, descritos por muchos maestros sufíes. Aunque Ibn 'Arabi no habla aquí de los *latā'ef*, es probable, como lo sugiere Corbin, que aluda a su significado místico en esta circunvalación de siete vueltas. Según lo explicaron maestros como Naǧmo'd-Dīn Kobrā (m. 1220) y 'Alā'o'd-Dolāh Semnāni (m. 1336), los *latā'ef* son centros psico-espirituales, y son los lugares de los niveles del microcosmos por los que se eleva el hombre. En este retorno a Dios, el buscador debe pasar a través de estas siete etapas, creciendo verticalmente a través del cuerpo sutil (*qālabīya*), el alma vital (*naḥsīya*), el corazón (*qalbiya*), la superconsciencia (*serrīya*), el espíritu (*ruhīya*), el arcano (*jafīya*) y el centro del Yo verdadero (*haqqīya*) (Corbin 1971, p. 221).³

Por tanto, cuando Ibn 'Arabi realiza su viaje imaginal girando siete veces alrededor del Templo, está viajando hacia el interior, cruzando la jerarquía de siete niveles del propio microcosmos humano. Según gira el *shejj* alrededor del Templo del corazón, va pasando a la vez por los órganos del cuerpo sutil, y realiza el poder y la sabiduría asociados con cada uno de ellos. Éstas son las etapas sucesivas en el viaje hacia el Dios inmanente, los pasos que llevan hasta la entrada del corazón y hasta el Bienamado.

En el *mandala* budista de los Dyāni-Budas, ambos aspectos del Templo, cósmico y microcósmico, se hacen quizá incluso más explícitos. Este diagrama, como todos los *mandala* tántricos, se basa en el diseño de los cinco legendarios *stūpa*, los túmulos relicarios de la antigua tradición budista. Y se basa, más allá incluso, en el antiguo diseño del Templo indio. Su forma en el centro es cuadrada y forma el «palacio» o «residencia», que «representa el típico templo indio de cuatro lados» (Snellgrove 1987, p. 198). Al igual que la Kaaba en el Islam, este templo es claramente el «Centro del mundo», esto es, el centro simbólico de los anillos circulares que representan el macrocosmos, y que lo rodean. En este sentido, los cinco Dyāni-Budas no sólo se asocian con las cinco direcciones

del espacio horizontal, sino también con los cinco niveles primarios del espacio vertical, esto es, con la jerarquía cósmica, constituida ésta por los cinco elementos básicos: tierra, agua, fuego, aire y éter, que se representan simbólicamente como un *stūpa* cósmico de cinco niveles, compuesto de un cuadrado, un círculo, un triángulo, un medio círculo, y una llama. Por tanto, visualizar el *mandala* en la meditación significa introducir un arquetipo imaginal del cosmos en su globalidad.

Al igual que Ibn 'Arabi, el yogui tántrico tiene que «circunvalar» el templo interior del *mandala* (si bien aquí, este movimiento circular tiene lugar enteramente en la meditación y en la visualización, tan sólo «en lo imaginal»). El yogui debe visualizar la residencia, las deidades y los poderes de su propio *mandala*, y debe viajar, usando la imaginación meditativa, alrededor y a través de este paisaje interior. En el *mandala* de los Dyāni-Budas, se trata de realizar un trayecto imaginal alrededor de los cuatro puntos del círculo exterior, que se corresponden con las cuatro direcciones del espacio, y finalmente un viaje interior hacia el centro del dibujo. Es por lo tanto una circunvalación meditativa que lleva al discípulo hacia y a través de cada una de las cinco Deidades y del poder asociado con ellas. Empezando por el este, con la figura azul de Absobhya, el iniciado se mueve en su imaginación en el sentido de las agujas del reloj alrededor del diagrama. Cruza progresivamente los reinos de Ratnasambhava, Amitabhā, Amoghasiddhi, y finalmente se dirige hacia el mismo centro, el de la Deidad Vairocana. Y en esas etapas, afronta y realiza el color, el elemento, la facultad de consciencia y la sabiduría asociados específicamente con cada una de ellas. Su viaje es un viaje a través del macrocosmos en su globalidad, por las cuatro direcciones del espacio hacia la montaña central Meru, y por todos los diversos elementos y poderes del universo.

El cuerpo humano mismo puede percibirse, con el ojo del corazón, en otro plano de existencia, en el reino de la imaginación, en su forma ima-

ginal ideal. Se convierte entonces en cuerpo sutil luminoso y mágico, con su propia «fisiología» espiritual. Este cuerpo contiene cinco (o siete) centros de energía psico-física, los *chakras*, que se sitúan en los genitales, el vientre, el corazón, la garganta y el cerebro; en sánscrito, se llaman *mulādhāra*, *manīpura*, *anāhata*, *visuddha* y *sahasrāra* (cf. Govinda 1960, p. 178 y ss).⁴ Como Corbin, entre otros,⁵ ha apuntado, hay muchas analogías entre el sistema de *chakras* indio y los *latā'ef* de los sufíes; ambos se basan en una visión imaginal del cuerpo humano en su estado arquetípico, tal como lo percibe el ojo del corazón.

La visión del Templo imaginal o del *mandala*, la matriz de la imaginación, es esencialmente una iniciación a un nivel superior de conocimiento y de existencia. Se trata de una introducción esotérica en un plano diferente de existencia, y en una sabiduría y una realización ocultas en el corazón del discípulo. Como tal, esta visión imaginal debe contar con un guía, con un maestro espiritual, un ser con un conocimiento superior capaz de dirigir al iniciado hacia los misterios de lo imaginal. Para Ibn 'Arabi en su visión, el guía es el Ángel, la Joven evanescente, que se le aparece desde la piedra negra de la Kaaba. En este personaje está contenido el secreto del templo del corazón; pues es al mismo tiempo el Maestro celestial, el Guía espiritual, de Ibn 'Arabi y su propio homólogo más íntimo, el Ser, dentro de su corazón.

Sin embargo, y exactamente del mismo modo en que el templo externo físico de la Kaaba es a la vez el Templo interior espiritual del corazón, así también el Guía celestial transcendente es a la vez el Guía inmanente del verdadero Ser del *shejj*. Ibn 'Arabi fue llevado tanto «hacia arriba» —hasta el mundo imaginal— como «hacia abajo» —hasta el centro más íntimo de la Kaaba mística en el corazón. Ahí se encuentra la imagen de Dios bajo forma humana: pero este personaje es al mismo tiempo la imagen del hombre en su Forma divina, esto es, el Hombre universal, espejo y reflejo de Dios. Se trata del compañero eterno del alma humana,

su arquetipo divino, y en última instancia su verdadera naturaleza. De acuerdo con los grandes sufíes, como Semnāni, Sohrawardi y el propio Ibn 'Arabi, este Maestro espiritual, al igual que Jezr o que la Joven evanescente, es en realidad el «Jezr de tu ser», el centro verdadero del microcosmos humano.

Este Guía es en definitiva el mismo homólogo celestial del alma, esto es, el Ser, el Espíritu que constituye la naturaleza verdadera del Hombre. Se trata de su «alter Ego», su «Yo celestial», su «Naturaleza perfecta» (Corbin 1978, p. 8); y por último, este Guía está incluso relacionado con el mismo «Ángel arquetípico de la humanidad (al que se identifica con el Espíritu Santo, con el arcángel Gabriel de la Revelación coránica, o con la Inteligencia activa de los filósofos seguidores de Avicena)» (Ibíd., p. 16). En este Guía celestial, el buscador encuentra su propio espejo y su imagen ideal, el verdadero arquetipo y el modelo de su ser, con el que debe estar unido e identificado. Bajo esa forma debe reconocer la Forma teofánica de Dios, la Forma imaginal que es a la vez la Imagen exterior de la Divinidad y la Esencia interior del hombre.

Este personaje del guía, del gurú, del maestro, tanto en la tradición del budismo tántrico como en todas las tradiciones yóguicas de la India, es fundamental para cualquier desarrollo espiritual verdadero. Y en el *mandala* de los cinco Dyāni-Budas, el gurú asume un papel muy similar al que asume el guía espiritual de Ibn 'Arabi. Todas las escuelas budistas coinciden en la necesidad de un gurú, o de un lama, para la dirección y la iniciación esotérica en el camino a la iluminación e insisten sobre la «absoluta necesidad de una devoción total hacia aquel al que uno elige como profesor o maestro» (Snellgrove 1987, p. 176). Para el discípulo, el gurú es la encarnación y la manifestación de esa sabiduría, esa Divinidad o ese poder cósmico representado por el *mandala*. Él es la imagen de ese dios, o de esa fuerza, y de su gnosis que es el sujeto de la iniciación al *mandala*.

Existe, sin embargo, también una relación más honda y más profunda entre el gurú tántrico y su discípulo. Hay, incluso, una identidad íntima entre ambos, una unidad esotérica entre maestro e iniciado, y en último término, entre la Divinidad y la humanidad. El discípulo debe abandonarse completamente en las manos del gurú —hasta el punto de prestarse a que el gurú le moldee, actúe a través de él, y llegue finalmente a estar totalmente identificado con él.

Gradualmente, a medida que el gurú va conformando al discípulo, y que éste va progresando hacia la perfección yóguica, maestro y discípulo acaban por estar identificados, como el espejo y la imagen. Al igual que Ibn 'Arabi con su guía espiritual, el iniciado y su maestro se corresponden el uno con el otro, el buscador con su «Naturaleza verdadera», o el yogui con su Homólogo divino, con su Forma deificada. En este sentido, el gurú representa esa verdadera Divinidad que reside en el interior del corazón del propio discípulo. No es más que la expresión externa de esa Divinidad, esa Esencia de diamante, que reside en el *mandala* interior, en el Templo del corazón. En palabras del poeta Saraha:

Aquellos que no beben sin discutir la ambrosía de las instrucciones de su maestro, mueren de sed en el desierto de los múltiples tratados. Abandona el pensamiento y la cavilación y sé sólo como un niño. Sé devoto a las enseñanzas de tu maestro y lo Innato se volverá manifiesto (Snellgrove 1987, p. 180).

Tanto para los sufíes como para los budistas, la visión imaginal y la iniciación requieren un tipo particular de «guía imaginal», o sea, un maestro espiritual relacionado interiormente tanto con la Divinidad como con la verdadera naturaleza del discípulo. El maestro reviste, desde este punto de vista, una «forma imaginal» que sirve como puente entre niveles de realidad, entre el Cielo y la Tierra, entre el *nirvāna* y el *samsāra*; se trata de la unificación de Dios con el hombre en el plano de la Imaginación.

En el Templo del corazón, el Ser Divino y el alma humana se encuen-

tran y se reunifican, como la conjunción de la Imagen con el espejo, de la Forma divina con su reflejo en el hombre. La Imagen teofánica de Dios, en la visión de Ibn 'Arabi, aparece desde la piedra negra de la Kaaba, le habla, y le invita con señas a penetrar en los misterios del templo. Le llama a la unión mística entre el hombre y Dios, que sólo puede ocurrir dentro de lo más íntimo del santuario del corazón. Aquí, todo lo que es meramente humano e individual en el hombre debe ser destruido y barrido; todo lo que es meramente «ego» y ser finito debe morir en el anonadamiento (*fanā*), de forma que la Imagen divina y el reflejo del Ser divino puedan permanecer en la subsistencia (*baqā*). El ser humano debe ser retornado a su estado original como espejo de Dios puro y vacío, a su prístina claridad como Hombre universal (*al-ensāno'l-kāmel*), que no es otra cosa que el reflejo y la manifestación del Amado a Sí mismo.

Es como la luz que se proyecta a través de la sombra, una sombra que no es otra cosa que la pantalla [para la luz] y que es luminosa por su propia transparencia. Así también es el hombre que ha realizado la Verdad; en él, la forma de la Verdad, *surat al-baqq* [la Imagen divina], ... se manifiesta directamente... Pues están entre nosotros aquellos para quienes Dios es su oído, su vista, sus facultades y sus órganos... (*Fusus al-bikam*, Nasr 1976, p. 115).

El corazón del hombre se convierte entonces en el espejo puro y vacío en el que Dios se manifiesta a Sí mismo; es el Templo en el que Dios se «imagina» a Sí mismo, proyectando su propia Imagen dentro del alma humana, y admirando el reflejo que vuelve otra vez hacia Él. Pues Él es tanto «El que contempla» como «El contemplado», «El que imagina» y la «Imagen». En la forma imaginal del ángel en el corazón, el hombre y Dios se reúnen por el poder de intermediación de las imágenes; «Dios es el espejo en el que te ves a ti mismo, y tú eres Su espejo, en el que Él contempla sus Nombres y los principios de éstos» (*Fusus*, Nasr 1976, p. 116).

Aunque el budismo es, por supuesto, muy diferente teológicamente del sufismo, y si bien los budistas niegan la existencia de una única Deidad personal y absoluta, el proceso de unión y de divinización en el *mandala* del budismo tántrico es asombrosamente similar. El *mandala* de los Dhyāni-Budas también implica una identificación con la Deidad que habita en el Templo central del dibujo; y también en él se alcanza esa identidad mediante el poder de la imaginación. A medida que el yogui viaja, en la meditación imaginal, alrededor del diagrama del *mandala*, y conforme se aproxima y penetra en el palacio más interior del dibujo, debe conseguir una unión esotérica con la Forma divina que se halla en el interior. Sin embargo, esa unión requiere que el iniciado se vacíe primero y trascienda su ego ordinario, su ser finito y su consciencia. De modo que a cualquier «yoga de deidad» — por ejemplo, una meditación sobre una divinidad y la unión con ella — le precede un «yoga de vacuidad» — meditación sobre la naturaleza vacía del mundo ordinario y del ego. De acuerdo con Tsongka'pa:

Al contemplar la «apariencia especial» de la residencia formada por la mansión divina y sus residentes... uno anula las apariencias ordinarias... al contemplar pensando con certidumbre «yo soy Aksobhya», etc... uno anula su ego ordinario... la contemplación del Ego del *mandala* [es] un antídoto para el ego ordinario de uno mismo... (Beyer 1973, p. 77).

Entonces, una vez que se da cuenta de la vacuidad del ser ordinario, el yogui renace en el Ser imaginal de la Deidad, en el Cuerpo mágico puro de Vajrasattva. Deja entonces de actuar desde el egoísmo y el deseo, y lo hace desde la Sabiduría divina y la Compasión de la Nada: «El yoga de deidad implica pues que la mente se dé cuenta de la Vacuidad... para aparecer como una deidad, por compasión, para ayudar a los demás» (Hopkins 1985, p. 162). Esta Forma imaginal es la Naturaleza verdadera del yogui, la fusión real de la Vacuidad y de la Consciencia luminosa en el espacio del corazón, que es la esen-

cia de la Realidad absoluta. Y se trata de un intermediario imaginal, de un puente entre lo Absoluto y el mundo, *nirvana* y *samsara*, que permite al yogui actuar desde la compasión y la Sabiduría del corazón, incluso en el reino ilusorio de *māya*.

* * *

Por supuesto, las enseñanzas sobre la imaginación y sobre el corazón en las tradiciones sufi y tántrica son mucho más amplias de lo que se puede tratar en el breve marco de un artículo; tan sólo esperamos haber perfilado las principales doctrinas, y haber mostrado algunas de las semejanzas más destacadas. Podemos en cualquier caso, incluso con esta corta discusión, ver como la imaginación tiene una transcendencia mucho más profunda y universal de la que se le reconoce generalmente en nuestros días en Occidente. La imaginación es un poder objetivo y muy real, que trasciende ampliamente las facultades ordinarias subjetivas y humanas de la fantasía y del sueño; es más real, de hecho, que el propio mundo físico ordinario, pues se relaciona con un plano ontológico más elevado de existencia. En último término, la imaginación en el sufismo y en el budismo tántrico representa una prueba convincente de la «unidad transcendente de las religiones» como lo proclaman grandes místicos como ʿAlāʾi'd-Din Rumi y William Blake; pues estas dos tradiciones religiosas son la expresión, en palabras de Hallāy, de «un principio único con numerosas ramificaciones». Quizá reflexionando sobre las enseñanzas del corazón en estas dos tradiciones, se le podría recordar al hombre occidental la naturaleza y la condición verdaderas del mundo creado que le rodea; y podría entonces darse cuenta de que el universo no es un mero conjunto físico de hechos empíricos cuantificables, ni el ser humano tan sólo un cerebro racional en un amasijo físico de carne y sangre. Este universo es más bien un producto mágico de la Imaginación divina, una ilusión asombrosa que emana de la gran Mente; y el poder de penetrar y de trascender esta ilusión se halla en el ser humano —no en las fantasías

huecas ni en las abstracciones racionales del cerebro, sino en la libertad creativa y en la visión imaginal del corazón.



Notas

- 1.- A no ser que se indique lo contrario, todas las citas de *al-Fotubāt* son de las traducciones de Chittick.
- 2.- Véase Nasr (1976), pp. 93-95; Corbin (1996), pp. 104 y ss.
- 3.- Hay algunas variaciones según los diferentes autores sufíes sobre los nombres, el número y las características de los *lata'ef*; seguimos aquí el sistema de Semnāni, que varía algo respecto del de Naʿymo'd-Din Rāzi y del de otros. Para una descripción de los diferentes sistemas, véase Corbin 1971.
- 4.- Por mor de simplicidad, usaremos en este artículo los nombres de los *chakras* hindúes. El sistema de *chakras* budista varía algo respecto del hindú; sin embargo, como existe algún desacuerdo entre los budistas sobre las localizaciones y los nombres de los *chakras*, es preferible en general seguir las descripciones hindúes, más uniformes y mejor conocidas. Los budistas suelen identificar los *chakras* con los diversos cuerpos (*kāyas*) del Buda: véase Dasgupta 1974, p. 67 y ss.
- 5.- Véase Eliade (1973), p. 216 y ss.

Referencias

- Beyer, S. (1973). *The Cult of Tārā*, Berkeley: The University of California Press.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: State University of New York Press.
- Corbin, H. (1969). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton: Princeton University Press.
- Corbin, H. (1978). *The Man of Light in Iranian Sufism*. Boulder: Shambhala.
- Corbin, H. (1987). «The Theory of Visionary Knowledge in Islamic Philosophy». *Temenos*, vol. 8. Londres.
- Dasgupta, S. B. (1974) *An Introduction to Tantric Buddhism*. Berkeley: Shambhala.
- Eliade, M. (1973). *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton University Press.
- Gonda, J. (1963). *Vision of the Vedic Poets*. La Haya: Mouton.
- Govinda, A. (1960). *Foundations of Tibetan Mysticism*. Nueva York: E. P. Dutton & Co.
- Hopkins, J. (1987). *The Tantric Distinction*. Londres: Wisdom Publications.
- Nasr, S. H. (1976). *Three Muslim Sages*. Delmar: Caravan Books.
- Snellgrove, D. (1987). *Indo-Tibetan Buddhism*. Boston: Shambhala.



Los errores de los viajeros en palabras de Ruzbahān

Introducción por
Mahmud Piruz

Introducción

Alo largo de los últimos años en Occidente, el sufismo, como senda de amor y de realización espiritual, ha captado el interés no sólo de los círculos académicos sino también de un gran número de personas en busca de una vía de desarrollo y de perfección interior. Se han traducido muchos de los textos de los maestros sufíes a las lenguas occidentales, y se celebran cada día numerosos seminarios sobre la doctrina sufí tanto en entornos religiosos como universitarios. La literatura, en especial la poesía, y la música sufíes tienen un especial atractivo para los amantes de estas artes.

En paralelo con este florecimiento del sufismo en el mundo occidental, han ido apareciendo, especialmente en España por su largo historial sufí y por ser la tierra natal de algunos grandes maestros —como Ibn 'Arabi, Abu Madian, Abu Sa'ud al-Andalusi, etc.—, bastantes personas que se auto-proclaman maestros, y no sólo de una sino de varias órdenes sufíes a la vez, y numerosos centros que ofrecen cursillos y talleres de fin de semana cuyo único propósito es la fama y el enriquecimiento propio. En este «bazar espiritual» podemos encontrar a un grupo de personas desaprensivas, algunos de países con tradición sufí y otros autóctonos, que por el mero hecho de tocar un instrumento musical, de haberse convertido al Islam, de haber tenido algún contacto con el sufismo, o tan solo de haber leído algunos libros, se erigen en maestros dando charlas e impartiendo enseñanzas sufíes sin haber avanzado ellos mismos, bajo la guía de un maestro verdadero, lo más mínimo en el camino de la realización interior que

ello exige. Qué bellamente advertía Rumi a los buscadores, hace casi ocho siglos, contra estos falsos guías espirituales:

*Tú eres discípulo y huésped de alguien
que con su mezquindad te roba el fruto de tu vida.
No posee fuerza, ¿cómo puede volverte fuerte?
no emana de él luz alguna, sino que oscurece más tu mente.
Privado de luz propia, ¿cómo podrá a la gente
iluminar con su compañía?
Cual ciego es, que quiere curar tus ojos
y no hace sino dañarlos.
De Dios no hay ni aroma ni signo alguno en él,
pero presume de ser más elevado que Adán.
Critica con palabras a Bayazid y, sin embargo,
vergüenza de su interior siente gente como Yazid¹.
Ha robado las palabras de los darvishes,
para aparentar ser alguien importante.
Hasta el diablo se niega a desvelarle su rostro
y, sin embargo, él se proclama el más cercano a lo Divino.
Pobre de él, de todo el alimento del cielo
Dios no le ha arrojado ni un hueso siquiera.
Él canta: «¡Vosotros los simples, que sufrís hambre!
alimentaos del banquete vacío de mi generosidad».
Durante años, con la promesa del mañana,
le ha rodeado la gente, y nunca llega ese mañana.
Son necesarios años, para que su interior
se manifieste, revelando su verdadero valor.
Mas, cuando, finalmente el discípulo descubra su vanidad,
será tarde, porque se le habrá escapado la vida.*



Recuerdo que una vez llegó a mis manos el folleto de un curso de un maestro (permítanme no decir de qué país) donde se le presentaba como maestro de cinco órdenes sufíes. ¡Imagínense, aun cuando no sea un ejemplo muy exacto, a un occidental que vaya a un país oriental, y proclamándose superior de varias órdenes cristianas a la vez, sin ser quizás miembro de ninguna de ellas, imparta cursos y celebre talleres de fin de semana!

En este engaño tienen también un lugar especial las llamadas «música y danza sufíes», en donde encontramos cursos que ofrecen desde baile del vientre hasta giros de los sufíes, ignorando que lo que exteriormente parece una danza, a los ojos de los profanos, es el fruto del ardor del amor en el corazón del sufí,² y que la música es un medio para elevar este fuego interno y ayudar al sufí enamorado a enfocar mejor su atención en el Amado.

Con ello no quiero decir que ir a un concierto de música o baile sufíes sea una equivocación. Todo lo contrario, como cualquier otro concierto es bello y aporta paz a la persona. A lo que me refiero es a que el buscador no debe permitir que bajo pretexto de un taller o de un concierto le engañen prometiéndole experiencias místicas, o que tome ciegamente al músico o al cantante por un maestro espiritual. En toda la historia del sufismo en Oriente no encontramos ningún documento o texto que hable de algún maestro sufí que fuera de ciudad en ciudad, en busca de discípulos, dando conciertos musicales y celebrando bailes.

Muchos de los maestros sufíes, en especial los persas y los influidos por el sufismo persa, han utilizado y utilizan la poesía amorosa y la música en sus reuniones,³ pero al mismo tiempo advertían sobre los efectos no deseados que tales celebraciones podrían originar en los no iniciados y en los discípulos que todavía no habían alcanzado un grado determinado de desarrollo espiritual. Hasta tal punto que ni siquiera permitían que todos sus discípulos participaran en estas reuniones. El mismo Rumi re-

cordaba a sus discípulos:

*La danza no consiste simplemente en levantarse,
ni, como el polvo, sin pena del amor,
levantarse.
Danzar es alejarse de este mundo y del otro,
rasgar el corazón y de la propia alma
levantarse.*

El sufismo es una vía práctica de perfeccionamiento interior basada en una relación interior entre el discípulo y su maestro. Son necesarios largos años de dedicación y de compromiso; es amor y anhelo del corazón por el Amado, y cariño y servicio hacia Sus criaturas. Nadie puede pretender una transformación y un perfeccionamiento interior mediante cursos y talleres, y mucho menos sin la guía de quienes hayan recorrido esta Senda con anterioridad, y sin la dirección de un maestro auténtico.

A lo largo de la historia sufí muchos de los maestros han advertido a los buscadores, una y otra vez, sobre el peligro que corren tanto cuando se convierten en discípulos de los que se auto-proclaman guías espirituales, como cuando, sin sentir la llamada del amor divino y simplemente por la atracción externa de las prácticas de los sufíes, imitan sus actos o deciden emprender esta Senda por sí solos. Tales advertencias son frecuentes en los textos de la casi totalidad de los maestros sufíes.

El texto que a continuación le presento es una pequeña muestra de la obra *Qalat ol-sálekín* (*Las equivocaciones de los viajeros*) del maestro Ruzbahān Baqlí, originario de la ciudad de Shirāz (suroeste de Irán), uno de los maestros más venerados del siglo XII d. C. y con quien se dice que el sufismo amoroso persa alcanzó su más alta cumbre.

El texto es de por sí bastante aclaratorio, por lo que no considero preciso añadir nada a las palabras del maestro.⁴

Con la esperanza de que las palabras de Ruzbahān sean la luz que ilumine el camino, no sólo de los buscadores sino también de los que viajan en la Senda del amor.

EL TEXTO



Entre las equivocaciones de los buscadores está el tener opinión por sí mismos, el estar auto-satisfechos, de forma que no siguen a ningún maestro. Los culpables de este error dicen: «Tengo mi propio maestro». Así es, en efecto, pero ese maestro es Iblis. Como dijo el Profeta: «Aquel que no tiene maestro, tiene a Satán por maestro».

Otra es ser negligente en el respeto a las normas de la cortesía en todas las situaciones, cometiendo actos reprochables, con el pretexto de que ya «se ha llegado».

Otra es ignorar los niveles espirituales y los actos devocionales supererogatorios, haciendo que la desidia se convierta en costumbre y que tenga lugar la crítica a aquellos que son perseverantes en sus esfuerzos. Los que caen en esta equivocación proclaman que los devotos son incompletos y que están dominados por su *nafs*.

Otra es ser descortés, alegando que procede de un estado de expansión espiritual. Esto no tiene sentido, pues el estado de expansión deriva de un cumplimiento estricto de la cortesía.

Otra es burlarse de las prohibiciones y de las advertencias de precaución, pretendiendo que el cumplimiento de la Ley religiosa es para aquellos que no han alcanzado la meta, y que cuando se está en la Unidad divina, todo da lo mismo. Esta pretensión se basa en la ignorancia y en la falta de entendimiento de la relación que existe entre la voluntad propia y las pruebas a las que Dios somete al servidor, que hace que Dios le considere responsable de todas sus actuaciones.

Otra es relacionarse libremente con mujeres y con muchachos. Cuando aparece el amor real, sin embargo, la contemplación barre la concupiscencia, y al no quedar nada de lo humano [las pasiones] en el ser del

viajero, puede entonces sentarse en la asamblea de los enamorados de Dios [hombres, mujeres, jóvenes...].

Otra es considerar lícito el vino [y en general las bebidas alcohólicas y las drogas alucinógenas], afirmando que actúa como vehículo para alcanzar estados espirituales. Se trata de un estado totalmente desafortunado, aquel que precisa de un líquido rancio para alcanzarlo, pues la ebriedad de los hombres de la Senda procede de contemplar la Belleza de Dios que llena de fervor las almas de los enamorados.

Otro es dedicarse a cotillear. Los que cometen esta equivocación repiten cosas por su cuenta sin analizarlas con la medida de la Ley. Dan pábulo a fabulaciones, y siembran con ellas la discordia entre la gente. Son demonios los unos para los otros, y reciben sus palabras de Satán, de quien son seguidores, y se dice de ellos que son: *demonios para los hombres y para los jūin, que difunden maliciosamente charlas vanas entre los demás* (Qo 6,112).

El mayor error que pueden cometer las personas es no reconocer el camino correcto cuando se les indica y persistir en la vía de sus apetitos naturales. Sostienen que han observado e imitado los estados de compañeros, de padres, de dirigentes infieles. Y de esta forma, afirman lo que éstos decían: *Ciertamente, hemos visto que nuestros padres seguían esa religión y, en verdad, estamos siguiendo sus pasos* (Qo 43,23).

Otra es sostener que no se tiene control sobre aquello que lleva existiendo desde la preeternidad y que no puede cambiarse mediante la propia voluntad. Y entonces, en base a este argumento, concluir que uno puede dar libremente rienda suelta a las pasiones. Si se da por correcto este punto de vista, los actos que se derivan son repugnantes. Lo que desmiente esto es que las personas de esta ralea huyen cuando se ven heridas y afligidas, mientras que si practican lo que predicaban deberían aceptarlo todo como predestinado. ¿Por qué aceptan algunas cosas, y otras



Ilustración de Dong Gilbert

no? Utilizan este argumento como excusa para no cumplir sus deberes y para abandonarse a los placeres y a las pasiones del mundo y para, al mismo tiempo, despegarse de la fe.

Otra es permitirse ciertas libertades y pretender que Dios está detrás de los actos propios y que no se es, por tanto, responsable de lo que se hace. Con semejantes dispensas, las propuestas de este género legitiman lo ilícito y conducen rápidamente a la infidelidad. Es cierto que Dios es el realizador último de las actuaciones de todos los seres y el que origina todos los actos, tanto los buenos como los malos, pero las personas dignas de alabanza son aquellas con quien Dios está satisfecho desde la preeternidad, mientras que las reprobables son aquellas a las que Dios, disgustado con ellas desde la preeternidad, ha arrojado al pozo del error. Dice el Qorán: *Todo aquel al que Dios guía, está guiado rectamente, y todo aquel a quien rechaza estará, ciertamente, perdido* (7,178).

Otra es morar en el mundo de las fantasías y evocar imágenes que se toman luego por revelaciones visio-

narias. Los que cometen este error tienen su propio concepto de la Esencia y de los Atributos de Dios, que no son sino puras conjeturas y adoración de los productos de su imaginación. Refugiémonos en Dios de los funestos efectos de sus fantasías.

Otra es pretender que se ve a Dios con los ojos físicos. Esto puede que no sea del todo imposible en este mundo, pero no está soportado por la Tradición profética. Algunos de los que defienden esta postura no distinguen entre la revelación visionaria que procede de la observación directa (*ayān*) y la que procede de la clara evidencia (*bayān*), confundiendo porque afirman que ven de la misma manera con el ojo interior que con el ojo físico. Su ignorancia es, sin embargo, fruto de una extrema ingenuidad. Según las tradiciones proféticas, Satán está sentado en un trono entre el cielo y la tierra, y se presenta a alguna gente común con el propósito de hacer que se desvíen y que se impliquen en todo tipo de actividades. Todo aquello a lo que se

puede aludir mediante signos no es Dios, pues Dios es sin signos.

Otra es confundirse con la visión de las luces procedentes de los seres creados pensando que es la Luz de Dios, o sea, de la Esencia divina. La equivocación de esta gente reside en pensar que la Esencia se caracteriza por luz, cuando la verdadera luz de Dios es la guía recta y la gnosis de la Unicidad divina y de la dirección espiritual. Dios trasciende esa luz de la que hablan, aquella que es lo opuesto de la oscuridad. Dios tiene luces que están más allá de esas luces, pero esto no cabe en la imaginación. Si Dios, de hecho, proyectara una muestra de la Luz de su Majestad en el reino de la existencia, la cantidad que Él estimara conveniente, sin límite y sin medida, se consumirían todos los seres. Dios es único en todos los sentidos, y la Luz de su Majestad es eterna; el espíritu racional (*rub-e nāteqa*), un espíritu sagrado y señorial, se purifica con la luz de la teofanía, de modo que ve, conoce, oye y percibe todo mediante esa luz. A ello se refiere el Qorán cuando dice: *Dios es la Luz del cielo y de la tierra* (24,35).

Otra es encontrar atractiva la infidelidad, participando en los actos de aquellos que se han desviado. Los que caen en este error se dan cuenta de que, pasado algún tiempo, son incapaces de dejarlo atrás, pues están dominados por la hipocresía y preocupados por lo que los demás piensan de ellos; en efecto, los que se han metido en ese camino, se han abandonado a las pretensiones, y a las adulaciones y a los elogios de la gente, convirtiéndose en rehenes de sus propios *nafses*. Y así, les resulta agradable el camino de la infidelidad que han elegido, y les repugna toda idea de regresar al camino recto, no sea que por ese retorno pierdan todo el valor y la importancia que han adquirido a los ojos de los demás. Porque el aceptar la Ley religiosa exige la obediencia a sus normas, mas estos opresores se envanecen y se vanaglorian, y los dictados de la Ley pesarían grandemente sobre su *nafs* y causarían su humillación. Esos poderosos, amantes de sus po-

sesiones, no se doblegarán ante sus obligaciones religiosas, pues son una carga pesada de llevar: *Y ciertamente, es una carga extraordinaria, excepto para los humildes* (Qo 2,45).

Otra es preferir los ricos a los pobres, ignorando el hecho de que Dios ha elegido para Sí el mundo de la pobreza espiritual y el desapego de Sus viajeros. Dice el Qorán: *Dios es mejor y más duradero* (20,73). En otro lugar, también elogia a los sinceros: *pues los pobres que están en la miseria...* (2,273). El mismo Profeta se describía a sí mismo y a su comunidad como «los pobres», y renunciaba al mundo y a los bienes mundanales, diciendo: «La pobreza es mi orgullo».



Mientras busques la perla de la mina,
mina eres.
Mientras el pan deseas, pan eres.
Cuando comprendas esta sutileza,
verás que cualquier cosa que busques,
eso eres.

—Rumi

Otra es disfrazarse de sufí, sin conocer el estado interior de los sufíes, y contentarse meramente con el nombre y con las apariencias. Algunos se aprovechan, incluso, hipócritamente del prestigio de ser sufí, y se presentan a los demás como algo que no son. *Y, ciertamente, Dios no lleva a buen fin el engaño de los traidores* (Qo 12,52).

Otra es preferir el esfuerzo individual y menospreciar la confianza en Dios (*tawakol*). Los que cometen este error no se dan cuenta de que la confianza en Dios era el estado del Profeta, mientras que su esfuerzo individual representaba su tradición. La confianza en Dios es el camino de los fuertes, y el esfuerzo individual el de los débiles. Más aún, el que alcanza la morada de la confianza en Dios y se establece en ella no censura a los demás.

Algunos se equivocan afirmando que es mejor alcanzar el más allá mediante lo mundanal y no mediante la pobreza; los que caen en esta equi-

vocación lo hacen buscando una dispensa para ellos, para dedicarse a los placeres y a las pasiones. Hay que darse cuenta que se alcanza más fructíferamente la recompensa con el desapego del mundo que con ataduras y obstáculos.

Otra es evitar enfrentarse al *nafs*, inventando interpretaciones arbitrarias y absolutamente fraudulentas, para resguardar al ego del peso del reproche y de la pobreza, que le cuesta demasiado soportar. En efecto, estas personas, al no poder con su propio ego, se esconden tras el escudo de semejantes interpretaciones.

Otra es emprender diversas mortificaciones [y desafíos] espirituales, tras oír hablar de los grandes maestros, y de su gran nobleza a los ojos de Dios y de los hombres. Los que cometen esta equivocación prosiguen con sus esfuerzos durante largos periodos de tiempo, pero sin experimentar por ellos ninguna dulzura asociada a sus denuedos, ni alcanzar la calma en la presencia de Dios, ni recibir ningún reconocimiento por parte de la gente. Sufren en su lucha espiritual, inconscientes de que Dios no lo aprueba, y como su vigor inicial se torna en inercia, la gente, finalmente, les abandona.

Otra es la de algunos que se dejan ver de ciudad en ciudad para alcanzar fama y estima de la gente que cuenta haberlos visto. Los verdaderos compañeros de la Senda en el pasado no se prestaron nunca a este tipo de actividad.

Otra es repartir los bienes para parecer generoso y servicial con vistas a alcanzar el rango de guía espiritual. Los maestros del pasado tras repartir sus bienes sacrificaban también todo rango, dedicándose exclusivamente a servir a los compañeros de la Senda, y alejaban de sí cualquier pensamiento de retribución, pues la recompensa es ilícita en el camino de los enamorados.

Otra es pretender estar desapegado del mundo y estar, por tanto, habilitado para aprovecharse de todo lo que

se presenta, sin distinguir si procede de Dios o no, o si se trata de algo lícito o ilícito. Esta pretensión es la llave que da entrada a lo prohibido, al abrir la puerta a lo deliberado.

Otra es la de aquellos simples que recuerdan los poderes milagrosos y actos sobrenaturales de los maestros sufíes suponiendo que éstos pueden alcanzarse mediante el esfuerzo espiritual, sin darse cuenta que ese esfuerzo debe verse acompañado de una aptitud para los poderes y del respaldo de Dios. Cuando sus esfuerzos demuestran ser inútiles, los que caen en este error desacreditan los milagros realizados por los amigos de Dios. Esto tan sólo demuestra estupidez, no lucha espiritual, pues la lucha y el esfuerzo espirituales mediante Dios aportan poderes que derivan de la adhesión a Sus reglas, la Senda de la guía recta.

Otra es debilitarse por haber soportado arduas mortificaciones, como un ignorante, hasta el punto de no poder realizar los actos devocionales obligatorios. Los que cometen esta equivocación no saben que los maestros realizan sus prácticas ascéticas gradualmente, y no lanzándose sin medida.

Otra es dedicarse al ascetismo en montañas y cuevas, sin tener el estado ni las moradas espirituales de los maestros. Y también, imaginarse que se puede escapar de la sociedad y realizar prácticas ascéticas rigurosas para prevenir las influencias malignas del *nafs*. Los que caen en este error no se dan cuenta de que nunca estarán a salvo de la influencia negativa del *nafs*, y de que no pueden instalarse en su retiro sin tener el estado de los sufíes. Hacerlo sólo produce enfermedad, melancolía y alucinaciones, en lugar de facilitar estados y revelaciones visionarias.

Otra es emascularse, con la idea de que uno puede verse libre de la lujuria al estar privado de órganos sexuales. Los que cometen esta equivocación no saben que la concupiscencia no reside en los órganos sino en las

profundidades del propio ser y que mientras se existe, aquélla existe.

Otra es adentrarse en el desierto sin provisiones ni montura y así destruirse, sin ser consciente de que cuando lo hacen los maestros, encomiendan su alma al amor de Dios y tienen su corazón repleto de confianza en Dios y de certeza. El hambre y la saciedad, lo desierto y lo cultivado, son lo mismo para ellos.

Otra es dedicarse a actos extravagantes y vestir ropas de colores específcos. Estas personas piensan que, simplemente por asociarse con los sufíes e imitar ciegamente algunos de sus secretos y símbolos, se han convertido en verdaderos sufíes. Se equivocan, pues nadie se convierte en sufí con gestos y con vestidos. El final de esta falsedad es el remordimiento y el castigo divino.

Otra es amasar dinero en este mundo, acumulando tesoros, y dedicarse a enriquecerse y a especular, solazándose con ello mientras se ayuna y se reza, y haciendo ostentación de piedad y de humildad. Los que caen en este error sostienen que es necesario el dinero para perseverar en la devoción porque el corazón está entonces relajado y no se dispersa. Piensan que se trata de un estado para los elegidos. ¡Qué forma más espantosa de pensar! ¿Cómo puede la servidumbre realizarse adecuadamente sin ascetismo? Hasta que uno no se libera de obstáculos y de ataduras, no puede practicar correctamente la servidumbre.

Otra es aparentar ser sufí, haciendo demostración de baile, de canto de poemas, de braceo, de *samā*¹⁵ y de rasgarse las vestiduras. Los que cometen esta equivocación imaginan que, haciendo estas cosas, pueden alcanzar el estado de los amigos de Dios. ¡Qué presunción! No se puede alcanzar ninguna morada con un comportamiento tan llamativo.

Otra es sostener que la liberación sólo se puede alcanzar cerrando por completo los ojos al mundo de lo

creado pues, de lo contrario, no es una verdadera liberación. Esto es ilusorio. En realidad estas personas simplemente se apartan externamente de las demás criaturas; pues cuando uno alcanza la verdadera liberación, aun pasando el mundo junto con todo lo existe en él ante sus ojos, su visión sincera no será cegada por la polvarada de lo otro-que-Dios.

Otra es ignorar el espíritu de las enseñanzas sufíes, creyendo que el anonadamiento (*fana*) significa la aniquilación de las cualidades humanas. Los que caen en este error se vuelven locos y originan trastornos en ellos mismos. Otros dejan de comer y de beber y se quedan demacrados, por creer que el anonadamiento es el anonadamiento de la gratificación del alma por Dios en el misterio de la Unicidad divina, cuando en realidad el anonadamiento significa el anonadamiento en el anonadamiento.



Notas

- 1.- El califa que mandó asesinar cruelmente a Hossein, nieto del Profeta, y a toda su familia.
- 2.- Existen también algunos *zeker*s (Nombre divino que el maestro inculca al discípulo, a la hora de su iniciación, para que lo repita continuamente en su corazón) que son acompañados con movimientos externos, y que deben ser esencialmente practicados en soledad. Para más información, véase el libro *En la Taberna, paraíso del sufí*, del Dr. Javad Nurbakhsh.
- 3.- En contraste con la mayoría de los maestros sufíes de origen árabe que se inclinaban más en sus reuniones por la recitación de los versículos coránicos.
- 4.- Una versión más completa de dicho texto se incluye en la obra *Simbolismo sufí*, tomo 3, del Dr. Javad Nurbakhsh, de próxima publicación.
- 5.- La audición espiritual (*samā*), para más información véase el tomo 1 de esta obra y, también, *En la taberna, paraíso del sufí* del Dr. Javad Nurbakhsh.



Abol Hosein Nuri: Alquibla de las luces

Annemarie Schimmel



Entre los grandes maestros sufíes de Bagdad, la mayoría de ellos de origen persa, Abol Hosein Nuri ocupa un lugar especial. Conocido por la mayoría de los lectores por sus controversias con Abo'l-Qāsem Ḥoneid (m. 298/910), Nuri fue una de las figuras más atrayentes de la segunda mitad del siglo IX. Su nombre era Ahmad ibn Mohammad al-Baqawī, y era originario del Jorāsān.¹ Nació alrededor de 226/840 (pues llegó a conocer a Zolnun, fallecido en 245/859), y entre los sufíes se enmarca en la «segunda clase mística» (*tabaqā*). Pasó la mayor parte de su vida en Bagdad, aunque vivió al parecer también algún tiempo en Raqqa donde, según Ansāri (1968, p. 158), estuvo sin hablar con nadie durante todo un año. «El atraído por la Unidad... la alquibla de las luces», como le llamó 'Attār en su *Tazkerāt al-awliyā*, falleció en Bagdad en el año 295/907.

La información más extensa sobre Nuri puede encontrarse en el *Ketāb al-loma' fe't-tasawwof* de Sarrāy y en el *Ketāb at-ta'arraf* de Kalābāzi; en ambas obras se citan frases y versos que se le atribuyen. Sin embargo, en el caso de algunos poemas amorosos cortos, la autoría no está siempre clara; algunos versos atribuidos a Hallāy en otras fuentes, aparecen en estos libros como compuestos por Nuri, y el poema que figura en el libro de Sarrāy (1914, p. 305), se atribuye habitualmente a Ḥamil. Las biografías breves que aparecen en el *Tabaqāt as-sufiyya* de

Solami y en el *Helyat al-awliyā* de Abu No'aym coinciden literalmente con los datos persas en el *Tabaqāt* de Ansāri y en el *Nafabat al-ons* de Ḥami, basado éste último en el libro de su compatriota Ansāri. La biografía escrita por 'Attār, de extensión media, desarrolla líricamente detalles brevemente mencionados en las otras y Ruzbahān Baqli (1965, p. 95-100) dedica cinco capítulos a Nuri en su *Sharb-e shathiyāt*.

Se dice que le dieron el nombre de Nuri (*nur* significa luz) porque «irradiaba luz cuando hablaba» y, como cuenta Ḥami en su *Nafabat al-ons*, él mismo decía: «Fijé tanto mi mirada en la Luz, que al final me convertí en luz» (1957, p. 79). Fue discípulo de Sari Saqati, el tío de Ḥoneid, de quien transmitió los *hadith* (Tradiciones proféticas); Nuri se sometió a duras mortificaciones, y señalaba: «El sufismo es abandonar los placeres del alma inferior (*nafsi*)». También destacaba la verdadera confianza que el *faqir* (pobre espiritual) deposita sólo en Dios: «El verdadero *faqir* no piensa en las causas segundas sino que descansa siempre en la confianza en Dios (*tawakkol*)», y: «El sufí conoce a Dios a través de Dios; come, bebe, duerme y ama a través de Él».

Nuri era muy crítico con el deterioro del sufismo y su desaprobación prefiguraba lo que diría Hoḡwiri en términos similares: «Los mantos remendados [de los su-



fies] estaban antes cubiertos de perlas, pero hoy se han convertido en harapos podridos sobre cadáveres» (Qosheiri, 1912 p. 50).

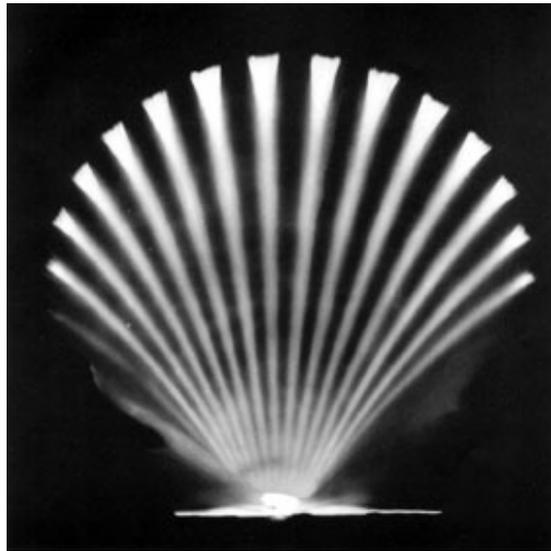
Nuri es elogiado en sus biografías por su altruismo (*isār*). «La pobreza es permanecer tranquilo cuando no hay nada disponible, y el *isār*, es dar preferencia a los demás cuando se ha encontrado algo», o sea, el verdadero *faqir* da siempre algo de sus escasos bienes o comida a los demás. Para él, esto era una obligación religiosa, pues «el sufismo no consiste en formas y ciencias sino en buenas cualidades (*ajlāq*)», decía Nuri, refiriéndose probablemente al antiguo dicho sufi: «Cualificaros a vosotros mismos con las cualidades de Dios (*tajallaqu be-ajlāq Allah*)», esto es, substituid cada una de vuestras cualidades inferiores por otra loable.

La importancia del altruismo para Nuri quedó probada en el juicio a los sufíes en 264/877. Cuando el Hanbalita Qolām Jalil denunció ante las autoridades las enseñanzas sufíes sobre el puro amor a Dios, Nuri ofreció su vida a cambio de la de sus hermanos sufíes. El cadí, sorprendido por tanta generosidad exclamó: «Si estos son herejes (*ẓunādeqa*), no hay entonces auténticos monoteístas (*monahbed*) en la faz de la tierra». Y el califa, impresionado por las palabras y la actitud de Nuri, exculpó a los sufíes.

Su amor altruista hacia los demás, que se refleja en su oración en la que pide ser llevado al Infierno para salvar a los demás, pudo haberse desarrollado a partir de su profunda calidez emocional. Nuri consideraba «incompetente» (*'ajjez*) al intelecto, contrariamente al sobrio y prudente Ýoneid, a quien acusaba de haberse refugiado en su *'elm* —su ciencia religiosa— durante la inquisición (*mehna*) —un término aplicado a veces a la persecución Mu'tazilita de los eruditos tradicionalistas, pero que aquí se refiere probablemente al juicio celebrado bajo Qolām Jalil, durante el cual Ýoneid prefirió mantenerse apartado de los sufíes.

Se le atribuyen extraños mila-

gros, a pesar de que era, al parecer, crítico con los milagros: cuando las orillas del Tigris se unieron para permitirle cruzar, juró que sólo lo cruzaría en barca (Sarrāy 1914, p. 325). Su anécdota más famosa es no obstante la que cuenta cómo se dirigió a Dios para sacar del Tigris un pez de un peso considerable; y lo pescó, milagro que indujo a Ýoneid a afirmar: «Hubiese sido mejor que saliera una serpiente y que le mordiera» (Sarrāy 1914, p. 327). Esta anécdota es probablemente una exageración para destacar el contraste entre Nuri y el



líder de la escuela de Bagdad, del que uno de sus colegas dijo: «Si el intelecto tuviese forma humana, ese sería Ýoneid».

Dada su actitud, podríamos decir «anti-intelectual», parece absolutamente natural que a Nuri le gustara el *samā'* (audición musical de los sufíes), pues «sufí es el que escucha el *samā'*». Una vez más, es bien conocido su desacuerdo con Ýoneid sobre este punto; cuando intentaba invitar a su compañero a participar en la danza, Ýoneid le replicaba sólo con el versículo coránico: *Veis las montañas y os parecen firmes, pero su interior se mueve como las nubes* (27,90).

Esto es, el verdadero «oyente» sólo se conmueve en el interior de su corazón, pero no muestra ningún signo de su «éxtasis». Para Nuri, por el contrario, el éxtasis y la música formaban parte de su vida mística, y no en vano se pregunta Ruzbahān Baqli en su elegía sobre los sufíes (1965,

p. 377): «¿Dónde está el canto (*tarannom*) de Nuri?». Todo esto encaja con la imagen de que la muerte de Nuri se produjo al entrar en un éxtasis total sobre un lecho de cañas recién cortadas, muriendo por las heridas que le causaron en las piernas y los pies.

Su completa sumisión al Amado divino, que era probablemente la base de sus estados extraordinarios de éxtasis, llevó, según parece, a Ansāri a hacer el siguiente comentario: «Nuri era más devoto (*a'badū*) que Ýoneid» —pese a seguir a veces los consejos de sobriedad de su compañero.

Nuri fue visto una vez llorando amargamente en compañía de un anciano triste —que no era otro que Iblis— lamentando su destino.

Nuri se declaraba enamorado (*'āsbeq*), y por ello lo declararon hereje los Hanbalitas, ya que no se permitía en árabe la palabra *'eshq* para expresar la relación entre el hombre y Dios; pero para Nuri el término *mahabba* (de la raíz que aparece en Qo 5,59), denota un estado superior a *'eshq*, ya que opina que *'āsbeq* es estar alejado, mientras que «el afecto-amoroso (*mahabba*) es desgarrar los velos y desvelar los secretos» (Ruzbahān 1965, p. 100). Algunos sufíes posteriores invirtieron este orden.

Pareció peligroso el que exclamara «veneno mortal» al escuchar al muecín llamar a la oración, mientras le respondía «a Tu servicio» (*labbayka*) a un perro que estaba ladrando (Ruzbahān 1965, p. 96). Con esta exclamación aparentemente impía intentaba recriminar a una persona que realizaba un acto religioso por dinero, mientras que entendía por boca del perro cómo alaban a Dios todas las criaturas. Muchos de sus compañeros no eran favorables a sus estados y actos paradójicos; por ejemplo, cuando arrojó al Tigris una cantidad considerable de dinero que había recibido en lugar de utilizarlo en obras de caridad, como se lo habían sugerido sus amigos —pero opinaba que incluso el pensamiento de poseer dinero durante cierto tiempo era demasiada distracción para él.

Kalābāzi comenta que Nuri escribió sobre las ciencias místicas usando expresiones simbólicas (*eshārāt*) (1934, p. 13). Pero hace sólo unos veinte años que Nwiya (1970 pp. 220 y ss.) descubrió el *Maqāmāt al-qolub* (*Las moradas del corazón*), un tratado que contiene descripciones fascinantes del corazón humano, una casa de Dios habitada por el rey «Certeza» ayudado por los dos visires «Temor» y «Esperanza». Otra interpretación igualmente alegórica del Qorán se produce cuando compara el corazón con un castillo rodeado por siete murallas —aquí parece prefigurar el *Castillo interior* de Santa Teresa, y Luce López Baralt (1985, cap. 4) ha demostrado (convincientemente en mi opinión) su influencia sobre los carmelitas españoles San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila. Un desarrollo muy interesante en la historia del sufismo es la influencia que ha tenido el pensamiento de Nuri en tiempos posteriores, especialmente en todo el norte de África.²

El lenguaje de Nuri, calificado por 'Attār de fino y elegante (*latif zarif*), es muy poético y Solami asevera que «no ha habido nadie más representativo de la senda sufi ni con expresiones más refinadas» (Solami 1953, p. 156). Particularmente bella es su imagen del corazón como un jardín que es fertilizado o destruido por la lluvia Divina: por la lluvia de la gracia o por la lluvia de la cólera. Es un jardín en el que la alabanza y la gratitud son hierbas aromáticas —imágenes éstas que influyeron probablemente en la imaginería del jardín que se convirtió en un aspecto importante de la poesía persa, tanto mística como profana.

Sin embargo para los historiadores modernos de la religión existe un aspecto del pensamiento de Nuri particularmente atractivo. Se trata de cómo describe, basándose en palabras del Qorán, el camino que va desde los fenómenos religiosos externos hasta su núcleo más interior. Aquellos que han trabajado con el inmenso estudio sobre fenomenología de la religión, *Wesen und Erscheinungsformen der Religion* de Friedrich Heiler (Stuttgart 1961), conocen el intento

del erudito alemán de llevar a sus lectores a través de cuatro círculos concéntricos desde los fenómenos y las manifestaciones exteriores de la religión hasta el corazón del corazón, la Esencia más sagrada, incognoscible e ininteligible. Más de un milenio antes, Nuri había desarrollado las siguientes etapas en la comprensión:

Sadr, pecho, relacionado con el *islām* (sumisión a Dios), según el versículo (39,22).

Qalb, corazón, relacionado con el *imān* (fe), según el versículo (49,7).

Fo'ad, corazón interior, es el lugar del *ma'refa* (conocimiento intuitivo) como indica el versículo (53,11).

Lobb, el núcleo más interno del corazón, relacionado con el *tanhid* (declaración de la Unicidad esencial de Dios), como Nuri lo deduce del Qorán (3,190).

Esta secuencia se corresponde perfectamente con el esquema de Heiler en el que se ven en primer lugar las manifestaciones externas de la religión, siguiendo después su interiorización y su uso como símbolos, mientras que el conocimiento intuitivo aparece en las diferentes reacciones humanas a la revelación divina. Pero el último paso, el del *tanhid* absoluto, es algo que sólo se consume en la celda más oscura del corazón, donde uno puede hallar a lo Divino, al Uno que no puede ser aprehendido por el intelecto sino tan solo por la fe y el amor.

Esto demuestra el ingenio de Nuri, capaz de desarrollar esta descripción detallada del viaje interior apoyándose totalmente en las palabras del Qorán. Entendemos por qué sus biógrafos le llamaban «verdadero hombre de fe» (*sāhib al-wafā*) y «príncipe de los corazones» (*emir-al-qolub*). Y habla en favor del profundo entendimiento de Yoneid quien, a pesar de todas las fricciones que pudieran haber tenido lugar entre ellos, deplorara la muerte de Nuri con estas palabras: «Medio sufismo ha desaparecido».



Notas

1.- Su nombre completo es Abol Hosein Ahmad ibn Mohammad Nuri-e Jorāsāni, también conocido como al-Baqawi. Este apodo, al-Baqawi, se le puso por ser originario de un pueblo llamado Baqshur en la comarca del Jorāsān (noreste de Irán). La semejanza fonética de Baqawi, con Baqda-di (es decir, de Bagdad en Irak) ha dado pie a que algunos de los investigadores de la vida del maestro le consideren originario de Bagdad. [N.T.]

2.- El profesor Vincent Cornell, de la Duke University, llamó mi atención sobre este punto, que creo que no ha sido adecuadamente estudiado hasta la fecha.

Referencias

—'Attār, Farido'd-Din. (1905-7). *Tadhkerat al-awliya*. R.A. Nicholson (ed.), Londres: Leiden.

—Abu No'aim al-Esfahāni. (1932). *Hilyat al-awliya*, El Cairo. 10 vols.

—Ansāri, 'Abdullah (s.f.), *Tabaqat as-sufiya*, A.H.Habibi (ed.), Kabul.

—Dermenghem, E. (1942). *Vie des saints musulmans*, Argel.

—Heiler, F. (1961). *Wesen und Erscheinungsformen der Religion*, Stuttgart.

—Ho'ywiri, 'Ali ibn-'Othman.(1925). *Kashf al-mahjub*, V.A. Zuckovsky (ed.), Leningrado, R.A. Nicholson (trad.), Londres (1911).

—Ŷāmi, 'Abdo'r-Rahman. (1957). *Nafahāt al-ons*. M. Tawhidipur (ed.). Teherán.

—Kalābāzi, Abu Bakr Mohammad. (1934). *Ketāb al-ta'arraf le-mazāb abl at-tasawwof*, A.J. Arberry (ed.), El Cairo.

—Lopez Baralt, L. (1985). *Huellas del Islam en la literatura española*, Madrid.

—Lopez Baralt, L. (Julio 1983). «De Nuri de Bagdad a Sta Teresa de Jesús: el símbolo de los siete castillos o moradas concéntricas del alma», *Vuelta*, n° 80.

—Massignon, L. (1929). *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris.

—Nwiya, P. (1970). *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut : Dar al-Mashreq.

—Qoshayri, Abo'l-Qāsem. (1912). *Al-resāla fi 'elm at-tasawwof*, El Cairo.

—Ruzbahān Baqli. (1965). *Ketāb sharh asb-shathiyāt*, H. Corbin (ed.), Paris-Teherán.

—Sarrāy, Abu Nasr al-. (1914). *Ketāb al-loma' fe't-tasawwof*, R.A. Nicholson (ed.), Londres: Leiden.



El simbolismo sufí de la perla

N. Scott Johnson

*Fuera del océano, como nube de lluvia, ven y viaja,
pues si no viajas nunca llegarás a ser perla.*

—'Attār



Desde tiempos antiguos la perla ha sido un símbolo religioso importante; su origen misterioso y la bella perfección de su forma han hecho de ella un emblema poderoso de la perfección interna, de la vida regenerativa y del fruto de la búsqueda mística.¹ La perla ha sido durante mucho tiempo un símbolo profundo para los poetas persas sufíes —los sufíes se refieren al arte mismo de la poesía como «la sarta de perlas». Como ocurre con el simbolismo del vino, del rostro del Amado, y con otros importantes símbolos sufíes, los poetas sufíes han establecido todo un lenguaje simbólico relacionado con la perla. En este lenguaje, el término perla se cita usualmente junto a varios otros motivos típicos, como la tierra firme, el océano y la lluvia, y más frecuentemente, la ostra y el buscador de perlas. La creación del lenguaje simbólico usado en la poesía sufí se basa en una tradición simbolista «homogénea», «basada en una terminología simbólica precisa» (Lewisohn 1989, p. 179). El símbolo poético es la destilación, la articulación del conocimiento intuitivo del corazón. El símbolo (*surat*), como vehículo de su significado (*ma'nā*), nunca se selecciona por capricho de una persona, sino que es «comunicado» por la visión de aquello a lo que se abre. La perla, una joya en el interior de la concha exterior, es uno de los símbolos a la vez más simples y más perfectos de lo valioso oculto en el interior y de la perfección, y esto hace de ella un vehículo ideal para expresar la doctrina sufí.

En las obras de Mahmud Shabestari (m. 720/1320) y de Ýalāl al-Din Rumi (m. 672/1273), la perla se convierte en un bello elemento para expresar profundas verdades espirituales. En su obra clásica *Golsban-e rāz* (*La rosale-*

da secreta), escrita en 717/1317, Shabestari habla directamente de las dimensiones simbólicas y metafísicas de la perla y del buscador de perlas. Las grandes obras de Rumi están repletas de referencias a la ostra y a la perla y, juntas, ambas dibujan una imagen vívida del simbolismo sufí de la perla. En las páginas siguientes hablaremos de este simbolismo, buscando un entendimiento de lo que significa «convertirse en perla», en palabras de 'Attār.

La ostra y la gota de agua

En el *Golsban-e rāz*, Shabestari discute la metafísica, el simbolismo y los aspectos de la senda sufí a través de una serie de respuestas a quince preguntas que le plantea un compañero sufí. La décima pregunta se refiere al significado de la perla:

*¿Cuál es ese mar cuya orilla es el habla?
¿Cuál esa perla ballada en sus profundidades?*

Shabestari responde:

*El Ser es el mar, el habla la orilla,
la concha las letras, la perla el conocimiento del corazón.*

(Shabestari 1978, vv. 562-3, p. 56)

Dicho esto, Shabestari se extiende sobre la relación entre la perla y el «conocimiento del corazón» por medio de un ejemplo: la génesis de la perla en las ostras del mar de Omán. Shabestari, en sus versos, vuelve a contar de un modo muy efectista esta fábula tradicional, y evoca la tranquila belleza del mar, y la maravillosa interacción



entre las ostras y la lluvia que cae. Al caer la lluvia de primavera en alta mar, en algún lugar en sus profundidades, pequeñas ostras se elevan del fondo y viajan a la superficie. En la superficie reciben, con «la boca abierta», una gota de lluvia, y tras volver al fondo del mar, la transforman en perla.

La primera parte del cuento de Shabestari se relaciona con el significado metafísico de la ostra y cómo ésta consigue la perla, la segunda parte se centra en el buscador de perlas. No sólo debe el buscador de perlas bucear en las profundidades del océano, sino que debe además romper la concha para abrirla y obtener la perla. Desde cierto punto de vista, las dos partes reflejan los dos aspectos complementarios del descenso espiritual (*tanẓil*) y del retorno espiritual (*ta'wīl*). Desde otro, la ostra y el buceador se refieren a los viajeros en la Senda sufí (*tariqat*) y a aquellos aspectos del ascenso espiritual y de la iniciación que tienen lugar en ella.

En el ciclo del descenso y el retorno, la génesis de la perla ilustra los conceptos de creación e interpretación en la poesía sufí. Como la ostra, el poeta tiene la capacidad de ser el que transmite al buscador de perlas las verdades espirituales del Cielo. Los movimientos de la ostra son los movimientos del gnóstico en la búsqueda de ese regalo del Cielo que es la luz del Ser. El poeta sufí es aquel que, como la ostra, convierte el fruto de la gnosis en un arte simbólico tangible. La ostra debe hacerse digna de recibir este regalo. Pues, como dice Shabestari: «La perla de los misterios no se encuentra en todos los recipientes» (Shabestari 1978, v 54, p. 5). La perla la obtienen sólo aquellas ostras que han ascendido por la escala del viaje espiritual. El sufí, como la ostra, debe efectuar un cambio en sí mismo mediante la disciplina espiritual, que es también un ascenso vertical por el cosmos. Esto se refleja simbólicamente en el viaje de la ostra desde las oscuras profundidades del mar a la luminosidad de su brillante superficie.

A pesar de habitar en un mundo acuático, la ostra tiene sed, y añora beber las aguas puras que sólo pue-

den venir del Cielo. Aquí, nos hallamos ante un aspecto importante del simbolismo relacionado con el agua. Se contraponen aquí dos tipos de agua: el agua inferior, salobre, de la tierra y el agua superior, inmaculada, que tiene su origen en el Cielo. En la tierra, toda el agua está fluyendo, y se evapora finalmente para volver a su fuente. Como fuente de esa vida renovada otorgada por Dios a la tierra, la lluvia se equipara a la revelación. Como apunta Martín Lings: «En el Qorán las ideas de Misericordia y de agua —la lluvia en particular— son de alguna manera inseparables. Junto a ellas debemos incluir la idea de Revelación (*tanẓil*), que significa literalmente “enviar hacia abajo”» (Lings 1991, p. 67). El agua de lluvia, limpia las impurezas a la vez que otorga una nueva vida. Desde otro punto de vista, el agua salada del océano es símbolo de lo exotérico a través de lo cual se debe viajar para alcanzar lo esotérico, la gota de lluvia (Ibíd., pp. 75-76).² Y finalmente, la lluvia es símbolo de la Gnosis, ese conocimiento que transforma y regenera la existencia misma de la ostra. Comentando el versículo, *Él hizo bajar agua desde el cielo, para inundar los valles, cada uno de acuerdo con su capacidad* (Qo 13,17), Qazzāli escribe: «Los comentarios nos dicen que el agua es la Gnosis y que los valles son los corazones» (Ibíd., p. 68).³ Símbolo de revelación y de conocimiento, Shabestari equipara la lluvia con el conocimiento de los Nombres divinos:

*De Dios en cada uno
hay una parte, un regusto,
origen y retorno de cada uno
es un Nombre divino.
En ese Nombre cada criatura tiene su ser,
a ese Nombre siempre alaba.*
(Shabestari 1978, vv. 278-279, p. 28)

Cada gota de agua es un Nombre distinto, pero es también el Ser divino presente en su totalidad en cada una; lo Divino no es fragmentario. Shabestari escribe:

*Si hiendes el corazón de una gota de agua
cien océanos puros emergerán de él.*
(Ibíd., v. 146, p. 15)

Cuando la ostra alcanza con éxito la superficie, se encuentra en otro mundo. Se trata del reino de lo imaginario (*'ālam-e mesāl*), el lugar de la materia sutil y de la transformación alquímica, en el cual la gota de lluvia es una perla y la perla es una gota de lluvia. Aquí las realidades arquetípicas toman una forma sutil y llegan a ser visibles para el intelecto (*'aql*) capaz de discernir del gnóstico. Para recibir ese conocimiento se debe estar abierto al Cielo; como la ostra que debe «abrir la boca» para recibir la lluvia, y por ello dice Shabestari al viajero:

*Ve y limpia el espacio de tu corazón,
para que el ángel pueda habitar contigo.*
(Ibíd., v. 594, p. 59)

La perla no es simplemente una «creación» de la propia ostra, sino que es la creación de Dios mediante la ostra. La perla pertenece a lo que Ibn 'Arabi —cuyos escritos místicos fueron de central importancia para Shabestari— define como «creación teofánica». Henry Corbin, refiriéndose a la doctrina de Ibn 'Arabi de la creación teofánica, afirma:

Podríamos decir no sólo que el místico crea [es decir, es la causa de] aquello que existía ya en el mundo del Misterio [la lluvia] para que se manifieste en el mundo sensible [bajo forma de perla], sino además que Dios creó este efecto mediante él. (Corbin 1969, p. 228)

Este encuentro místico implica una dialéctica entre la lluvia y la ostra. El movimiento de la ostra para recibir su gota de lluvia es como la «oración del heliotropo» que es llevado a seguir al sol siguiendo una «atracción recíproca y simultánea entre el ser manifestado y su príncipe celestial» (Ibíd., p. 106). La creación de la perla se basa en una *unio sympathetica*, entre la gota de agua y la ostra, entre el Nombre divino (el Señor revelado, el ángel del siervo) y el siervo mismo, por el cual y en el cual el Señor se hace visible (como perla). Así, ascender con la ostra, como el poeta, es tan sólo un vehículo, una caña hecha hueca para resonar con la música de Dios. Rumi escribe:

*¡Estate callado! Mas ¿qué puedo hacer?
la lluvia llegó, y no soy sino un canalón.*

(Chittick 1983, p. 271, *Diván* 29280)

Una vez que la ostra ha recibido la gota de lluvia, desciende de nuevo al mundo formal de los objetos en el fondo del océano. Este descenso espiritual (*tanzil*) representa también el proceso de aspiración espiritual de la ostra, que como un artista da cuerpo objetivo a las visiones espirituales del

sis de los dos principios alquímicos opuestos de calor-expansión-fijación y frío-contracción-solución. La perla es símbolo de integración. Es ese cuerpo transformado en espíritu, y ese espíritu transformado en cuerpo.

Dentro de su ostra, la perla es el símbolo del «Tesoro escondido», ansioso por ser revelado. Desde un punto de vista puramente fenoménico, la perla aparece como una joya dentro de una concha y es así la quintaesen-

a la «caña melancólica», que debe ser cortada para convertirse en el instrumento (flauta) por el cual Dios llega a conocerse a Sí mismo. Pues si el agua del océano no se elevara hacia el cielo, no habría perlas. Y Rumi escribe: «La gota que dejó su hogar, el mar, y retornó / halló una ostra esperándola y se convirtió en perla» (Schimmel 1992, p. 159). Como el junco, la perla anhela que la descubran para poder retornar a su fuente.



corazón, un proceso mediante el cual la gota de lluvia se convierte en perla. Este encuentro también ilustra la naturaleza transformadora de la visión espiritual. La luz de la gnosis es la de un conocimiento que transforma el ser mismo del gnóstico. La ostra se ha transformado y lleva ahora un corazón de luz.

Debemos también señalar que la perla, como fruto de la transformación gnóstica, está relacionada con la ciencia tradicional de la alquimia. Entre los alquimistas europeos, uno de los nombres de la piedra filosófica era *margarita pretiosa*, la perla preciosa. Según las creencias islámicas tradicionales, la perla es el producto de la conjunción del fuego y el agua (Cirlot 1962, p. 251). Es la síntesis

del tesoro oculto. Rumi escribe:

Hemos colocado estas perlas y estos frutos en tu tesoro y ni tú mismo tenías conocimiento de ello. Estaban escondidas en nuestro Conocimiento oculto. Antes de cobrar existencia, las cualidades y las bellezas que veis hoy en vosotros fueron perlas en el Océano invisible, ansiosas por entrar en los tesoros de los habitantes de la tierra firme. (*Mafáles-e sab'ab* 28, Chittick 1983, p. 200)

Se describe aquí el proceso completo de la teofanía de los Nombres divinos, desde la esencia preeterna de la perla, a su ocultamiento y su anhelo por ser descubierta (retornada) por su siervo. Rumi describe la gota de agua/perla en términos similares

El buscador de perlas

La segunda parte del cuento de Shabestari de la perla y la ostra se refiere a este «regreso» de la perla gracias al buscador de perlas. Shabestari describe aquí el proceso que el buceador debe seguir si quiere tener acceso a la perla. Para poder conseguir la perla, el buscador debe hacer a la inversa el proceso de la ostra: debe bucear hasta las profundidades, volver con la ostra a la superficie, y abrir entonces la concha. Desde cierto punto de vista, esta actuación a la inversa, esta penetración desde fuera hacia adentro puede entenderse como el *ta'wil*, la hermenéutica espiritual. Del mismo modo en que la gota de lluvia y la vuelta de la ostra a su lecho en el fondo del mar represen-

taban el descenso espiritual, *tanzil*, la recuperación de la ostra por el buceador representa su regreso, *ta'wil*. Esto nos recuerda el famoso aforismo del hermetismo: «Lo que está abajo es como lo que está arriba». La perla es el fruto del encuentro espiritual más elevado, pero debe ser encontrada en el lugar más bajo, en el fondo del océano. La tarea del buscador es de interiorización. Su tarea es devolver la perla a la superficie, pero al hacerlo debe «entrar para salir». El *ma'nā* (significado) se revela al penetrar en el *surat* (símbolo). El buceador, como contemplador de lo sagrado, debe pues penetrar en el objeto desde fuera. La ostra es como una *mandala*: pasando por sus niveles más externos se llega a su centro, que es en definitiva la meta y la salida.

El simbolismo del buscador de perlas es también una forma profunda de expresar el viaje del adepto sufí por la Senda. La búsqueda de la perla es la búsqueda del intelecto. En palabras de Shabestari:

El buceador en este vasto mar es el intelecto que tiene cien perlas envueltas en su ropa. El corazón es para el conocimiento como un recipiente, la concha del conocimiento del corazón son la palabra y las letras.
(Shabestari 1978, vv. 575-576, p. 57)

El buscador de perlas representa el intelecto, el conocimiento del corazón, mientras que la tierra firme es el símbolo del cuerpo. El proceso de bucear se refiere a la gnosis, que desarrolla el conocimiento del corazón, que Shabestari opone a los actos del cuerpo y al conocimiento superficial:

Un acto que procede de los bellos "estados" del corazón es mucho mejor que este mero conocimiento de la "palabra".
(Shabestari 1978, vv. 585, p. 58)

Aquellos que confían en «el conocimiento de la palabra» (las ciencias discursivas, teóricas) están lejos de los gnósticos que persiguen el «conocimiento del corazón», porque les falta la visión iluminativa directa de los gnósticos. Estos seguidores de la «palabra» nunca llegan a aproximarse

a la perla; permanecen buscándola a tientas, sin esperanza alguna, en la superficie del agua. Como escribe Rumi:

Aunque esa persona saque cien mil baldes de agua del mar, no encontrará la perla. Se necesita un buceador de aguas profundas para descubrir la perla, y no un buceador cualquiera, sino uno que sea hábil y tenga suerte. Las artes y las ciencias son como sacar agua del mar con cubos; encontrar la perla es otra cosa. (Nasr 1968, p. 352)

Para encontrar la perla se debe ser un buceador. La imagen de bucear en el mar tiene un componente de iniciativa. El buceador, al igual que el sufí, debe dejar su casa en tierra firme —el reino de los asuntos mundanales— y someterse a un sistema riguroso de disciplina espiritual siguiendo las instrucciones de un maestro. El buceo nos recuerda que ese conocimiento tiene una dimensión vertical e interior. Bucear requiere una gran concentración: resistencia física y control de la respiración así como control de la mente sobre las propias reacciones instintivas y los miedos. El oficio del buscador de perlas es un oficio peligroso, un trabajo duro y lleno de incertidumbre. Los buceadores tradicionales solían trabajar en parejas (Moon 1987). El buceador debía ir siempre acompañado por otra persona que permanecía en el bote y sujetaba al buceador con una cuerda de seguridad. Pasado un tiempo, el que estaba en el bote tiraba del buceador hacia la superficie y lo devolvía al bote con las ostras recogidas. Lo mismo hace el aspirante a sufí, dirigido por su maestro en sus dificultades y sus trabajos. Y un viajero sin maestro es como un buceador sin cuerda de seguridad.

Rompiendo la concha

Una vez que se consigue la ostra, hallamos otros significados simbólicos relacionados con la ruptura de la concha de la ostra para encontrar la perla. Shabestari dice que la concha de la ostra pertenece a lo exotérico y lo formal: «diccionario, etimología, sintaxis y accidente» (Shabestari 1978, v. 579, p. 58). Advierte de que no se malgaste la vida en esta «cáscara

seca». Pero la concha también sirve a una función vital. La religión esotérica debe operar dentro de la esfera de lo exotérico. En el mundo sensible, el *ma'nā* sólo puede encontrarse a través del *surat*. Shabestari, por ello, escribe:

No encuentra la almendra quien no rompe la cáscara. Sí, ciertamente, sin cáscara la almendra no madura, pero, lo bello del conocimiento externo es la gnosis en su seno.
(Ibíd., vv. 581-2)

La concha de la ostra se refiere al cuerpo exterior, dentro del cual se encuentra la perla, que es lo más íntimo del corazón, el centro psico-espiritual del ser humano. La ostra y su perla es un símbolo excepcionalmente vívido de esta relación, pues en el nivel físico, la perla es esa recompensa que se halla dentro de un animal. La concha es el velo del ego, el *nafs* animal, que impide a la perla transmitir y recibir la luz de la gnosis. Romper la concha es anonadarse a sí mismo mediante el rigor y la disciplina de la pobreza espiritual. Sólo matando a la ostra se consigue la perla. Citando nuevamente a Rumi:

El Océano de pureza me dijo: «No alcanzarás tu deseo sin pagar por ello: en ti se halla una perla preciosa, rompe la concha». (Chittick 1983, p. 303, Rumi *Divan* 19859)

La ruptura de la concha es el acto final del sufí, por el cual alcanza el objetivo del anonadamiento (*fanā*) de su ser y de la subsistencia (*baqā*) en el Ser. La perla significa la vida regenerada de aquel que ha muerto antes de morir; mediante esta muerte se renace como perla. Esto nos recuerda las palabras de Hallāy: «Matadme, amigos fieles, pues en mi martirio está mi vida / mi muerte está en mi vida y mi vida en mi muerte». Rumi escribe:

Una vez que te han liberado de esa jaula, tu casa será la rosaleda, una vez que hayas roto la concha, morir será como la perla.
(Ibíd., p. 186, *Diwān* 21478)

Rumi advierte además al viajero que lo que se debe buscar no es la

perla en sí, sino el principio de la perla, aquello por lo cual ésta brilla.

Sea cual sea la perla que veas, ¡busca otra en su interior! Cada joya te dice: «¡No te des por satisfecho con mi belleza, pues la luz en mi cara proviene de la vela de mi consciencia!» (Ibid., p. 344, *Diván* 1424-1425)

La perla refleja esa luz que emana del rostro de lo Divino. El sufí que ha roto la concha de su ego se convierte en perla, en ser de luz. El que se hace completamente transparente se convierte en espejo de Dios. Este es el propósito del *baqá'*, la subsistencia en Dios. Rumi escribe:

*Mi corazón es una ostra,
la imagen del Amigo su perla,
pero incluso así no estoy delimitado,
pues esa casa está llena de Él.*
(Ibid., p. 264, *Diván* 6098)

La perla

Nuestro último punto será discutir qué significa la perla en sí misma y por lo tanto qué significa «llegar a ser perla». La perla es un símbolo fundamental de perfección cosmológica, tanto en su forma como en su color. Como símbolo de perfección, la perla representa las doctrinas sufíes de la unidad del Ser (*vahdat-e wojud*) y del Hombre universal (*ensán-e kamel*). Por su forma, la perla es una esfera, que corresponde al arquetipo de la Unidad. Ser una perla es estar más allá de toda dualidad, ser Uno. En el pensamiento islámico, la perla se identifica también con el andrógino, el «“hombre esférico” a la vez primordial y final» (Ciriot 1962, p. 251). Ser perla es recuperar la propia identidad primordial, alcanzar la perfección, convertirse en espejo de Dios.

Del mismo modo en que el Hombre universal, el arquetipo del cosmos, contiene en sí todas «las ideas» platónicas, el gnóstico, que ha realizado su unidad interior con su arquetipo, se convierte en el espejo en el que Dios contempla sus propios Nombres y Cualidades. (Nasr 1968, p. 347)

La segunda característica llamativa de la perla es su brillo lechoso, luminoso. La perla es blanca, que es el color de la unidad y de la perfección. Ardalan y Bakhtiar escriben:

El blanco es la integración de todos los colores, puro e inmaculado. En su estado no manifestado es el color de la Luz pura antes de la individualización, antes de que el uno se convierta en múltiple. La Luz, que se ve simbólicamente como blanca, desciende desde el sol y simboliza la unidad. (Ardalan y Bakhtiar 1973, p. 48)

Convertirse en perla es ser pura luz, absorbo en la Unión divina. Como símbolo de la realización suprema en la senda sufí, la perla se identifica también con el Profeta, al que Rumi llama «la perla maravillosa, única» (Chittick 1983, p. 75, *Masnavi* IV 3445). Pues, de acuerdo con la doctrina sufí, la realidad íntima del Profeta es la Luz mohammadiana (*al-nur al-mohammadi*), el Logos y el arquetipo del cosmos, que ilumina y sustenta la creación entera (Nasr 1968, p. 340). Como símbolo de la Unidad y la Perfección, la perla brilla con la luz del Profeta.

Vemos pues que en su nivel más elevado, la perla viene a simbolizar la unidad del Ser y el Hombre universal. La perla representa la aspiración más elevada de las ostras, de los buceadores, y de todos los viajeros de la Senda. En la poesía de Shabestari y de Rumi se nos revela el secreto de las ostras de Omán; se señala al buceador el lecho del mar en que se halla la ostra. Encontrar la ostra, abrir su concha y convertirse finalmente en perla, es el trabajo en la vida del buceador. Hemos visto que esa búsqueda es en sí peligrosa y llena de incertidumbre. Sin embargo el buceador es sujetado por su guía en la barca, y si tiene devoción, puede conseguirlo. Pero antes de que el buscador pueda participar de la belleza de la perla, debe penetrar y romper la concha de su ego, y anonadar su yo. Hecho esto, el buceador desaparece y sólo queda la perla, brillante y perfecta. El verdadero buscador, como la ostra verdadera, sólo tiene un propósito: la perla. Sin perla, buceador y ostra no tienen nada. Como escribe Rumi:

*La peor de todas las muertes es estar sin Amor.
¿Por qué tiembla la ostra? Por la perla.*

(Chittick 1983, p. 213, *Diván* 13297)



Notas

- 1.- Para una visión global del simbolismo de la perla en la historia de la religión, ver Mírcea Eliade (1991), sección IV.
- 2.- Lings señala la distinción islámica entre Moisés, el profeta de lo exotérico, la Ley, identificado con el Mar Muerto y con el agua salada, y Jezr, el profeta de lo esotérico y de las «aguas de la Vida».
- 3.- Cita del *Mesbkāt al-amvār* de Qazzāli.

Referencias

- Ardalan, N. y Bakhtiar, L. (1973). *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Chittick, W. (1983). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany: SUNY Press.
- Ciriot, J. E. (1962). *A Dictionary of Symbols*, 2ª ed., J. Sage (trad), Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Corbin, H. (1969). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, R. Manheim (trad), Princeton: Princeton University Press.
- Eliade, M. (1991). *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, P. Mairet (trad), Princeton: Princeton University Press.
- Lewisohn, L. (1989). «Shabestari's Garden of Mysteries: The Aesthetics and Hermeneutics of Sufi Poetry» en *Temenos: A Review Dedicated to the Arts of the Imagination*, vol. 10:177-207.
- (1992). «The Transcendental Unity of Polytheism and Monotheism in the Sufism of Shabestari» en *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, Londres: KNP.
- Lings, M. (1991). *Symbol and Archetype*, Cambridge: Quinta Essentia.
- Moon, B. (1987). «The Pearl» in *The Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (trad).
- Nasr, S. H. (1968). *Science and Civilization in Islam*, Cambridge: Harvard University Press.
- Schimmel, A. (1992). *I Am Wind You Are Fire: The Life and Work of Rumi*, Boston: Shambala.
- (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Shabestari. (1978). *Golsban-e Raz* (*The Mystic Rose Garden*), E. H. Whinfield (trad.), Islamabad: Iran-Pakistan Institute of Persian Studies.



El dilema de Shebli

Historia extraído del *Memorial de los amigos de Dios* de 'Attār



Mientras la llamada a la oración resonaba en la oscuridad anunciando la llegada del amanecer, Shebli se dirigía por las calles casi vacías de Bagdad a la mezquita más cercana. Se paró en el estanque exterior para realizar sus abluciones, como lo había hecho cientos de veces anteriormente. Después de esta purificación, agachó la cabeza y entró en el edificio de cúpula azul para llevar a cabo sus oraciones. En el momento en que pisó las baldosas del suelo de la mezquita, sin embargo, se quedó quieto, paralizado por la voz Divina que se dirigía a él.

«¿Qué presuntuoso eres para atreverte a aparecer ante Mí después de unas abluciones como éstas?»

Avergonzado, Shebli agachó su cabeza aún más y se dispuso a salir inmediatamente de la mezquita. Pero una vez más la voz Divina se le reprochó.

«¿Cómo es que huyes de Mí, abandonando Mí casa? ¿Dónde quieres ir?»

Incapaz de salir del callejón al que le habían arrojado, Shebli dejó escapar un grito y cayó de rodillas. Una vez más, la voz Divina habló.

«Ahora te atreves a insultarme con este reproche tuyo?»

Al oír esto, Shebli se calló y cruzando sus piernas se sentó en el suelo de la mezquita totalmente inmóvil, rindiéndose ante el dilema.

«¿Qué quieres decir al sentarte así paciente y contento ante Mí?»

En jaque continuo en cada movimiento, Shebli se derrumbó e hizo esta petición a la voz Divina: «Suplico Tu Clemencia. Estoy totalmente indefenso y busco refugio en Ti: haz lo que Tú desees.»

* * *

El discípulo había estado esperando mucho tiempo para dirigirse a Shebli con su dilema. Había tenido que enfrentarse a tantas tribulaciones a lo largo del camino que sentía en su corazón que no podía proseguir.

«¿Qué debo hacer, después de que todos estos problemas me han llevado a esta tremenda crisis?» preguntó a Shebli tras haber sido finalmente admitido en su presencia y haberle contado su situación.

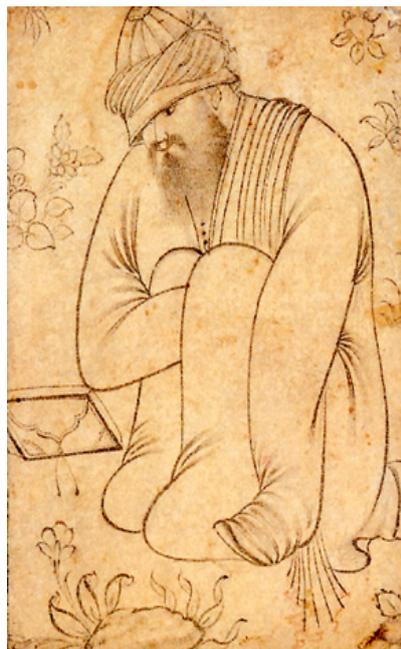
«Abandonar el umbral del Señor únicamente a resultas de estas cosas es una herejía,» le dijo Shebli al discípulo. «¿No ha dicho Él acaso: “No desesperéis y tened fe en mi Misericordia”?»

El corazón del discípulo se llenó de alegría al oír las palabras de Shebli, y le dijo al *sheij* que quedaba libre de toda ansiedad. Shebli movió la cabeza en señal de desaprobación al oír la respuesta del discípulo.

«¿Qué pretendes sometiendo a prueba a tu Señor de esta manera?» le reprendió. «No recuerdas Su mandato: “Permaneced siempre ansiosos [por Mí] y no dejéis de ser temerosos, porque a menudo pongo a prueba a Mis devotos”»

«Oh *sheij*», suplicó el discípulo a Shebli, «guíame, por favor, en este laberinto y muéstrame el camino para salir de él. ¿Qué puedo hacer?»

«Hasta tu último aliento, sigue golpeando con tu cabeza la puerta del Señor. A lo mejor un día, por su Misericordia, Él haga caso a tu llamada y pregunte, “¿Quién es el que llama a mi puerta?”»



LOS AUTORES

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

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 indomusulmana 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.

CARL W. ERNST, tras sus estudios en la Universidad de Stanford, se doctoró en Estudios islámicos y religiones comparadas en la Universidad de Harvard. Se ha especializado en el estudio del sufismo clásico y de la cultura indo-musulmana, habiendo realizado varios viajes para investigación a India y a Pakistán. Entre sus obras se hallan los libros *Words of Ecstasy in Sufism* (SUNY Press, 1985) y *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center* (SUNY, 1992). Es Profesor Asociado y Director del Departamento de Religión en el Pomona College, en Claremont, California, EEUU.

HUGH URBAN, de religión católica, está interesado en el estudio de las religiones orientales con el fin de reflexionar sobre la espiritualidad occidental tradicional y de retornar a ella. Ha escrito varios ensayos sobre la

imaginación en el misticismo sufí, budista y cristiano así como sobre otros temas relacionados de religión comparada. Se ha graduado en Historia de las religiones en la Divinity School de la Universidad de Chicago.

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

N. SCOTT JOHNSON es Licenciado en letras por la Universidad Colgate. Ha desarrollado un post-grado sobre Estudio de las religiones en la Universidad George Washington en Washington, D.C., EEUU.

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.

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

- 1.- El material debe enviarse escrito a máquina, o, preferiblemente, en formato digital (Word, Garamond, 11).
- 2.- Todas las notas deben ser numeradas e incluidas al final del artículo (Garamond, 10). Todas las referencias a obras o libros deben señalarse con letra cursiva.
- 3.- Al final del artículo debe incluirse una pequeña biografía del autor.
- 4.- La transliteración de las palabras extranjeras debe ser sencilla para facilitar al lector su lectura.

Los trabajos deben ser enviados al Editor de la revista Sufí: C/ Abedul, 11 / 28036 - Madrid / España.
web: <http://www.nematollahi.org> / e-mail: darwish@nematollahi.org

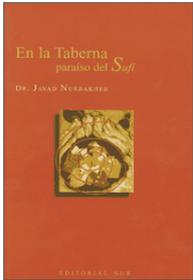
Para suscribirse pónganse en contacto con el Centro Sufí Nematollāhi de Madrid

Obras del Dr. Javad Nurbakhsh

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

Anne-Marie Schimmel

En la Taberna, paraíso del sufi

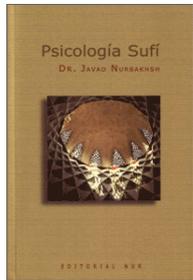


Precio: 15'30 €

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

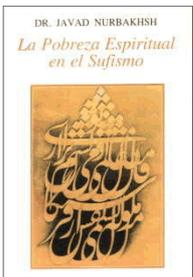


Precio: 13'80 €

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

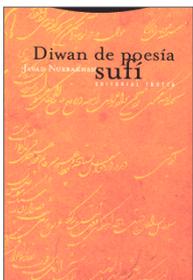


Precio: 11'40 €

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.

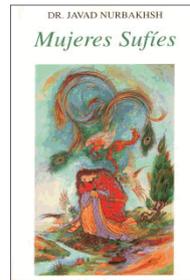
Diwan de poesía sufi



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

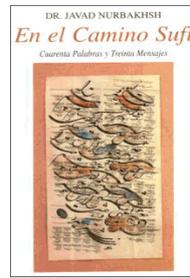


Precio: 11'40 €

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.

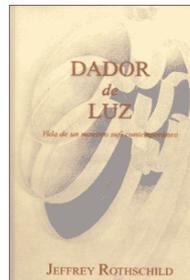
En el camino sufi



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

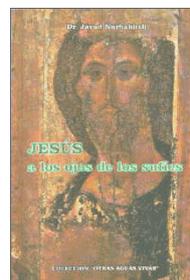


Precio: 15,00 €

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

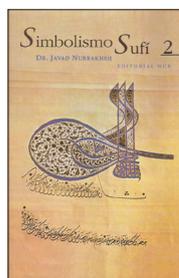
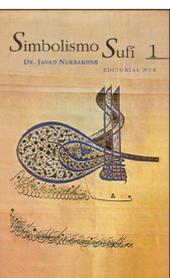


Precio: 7'50 €

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.

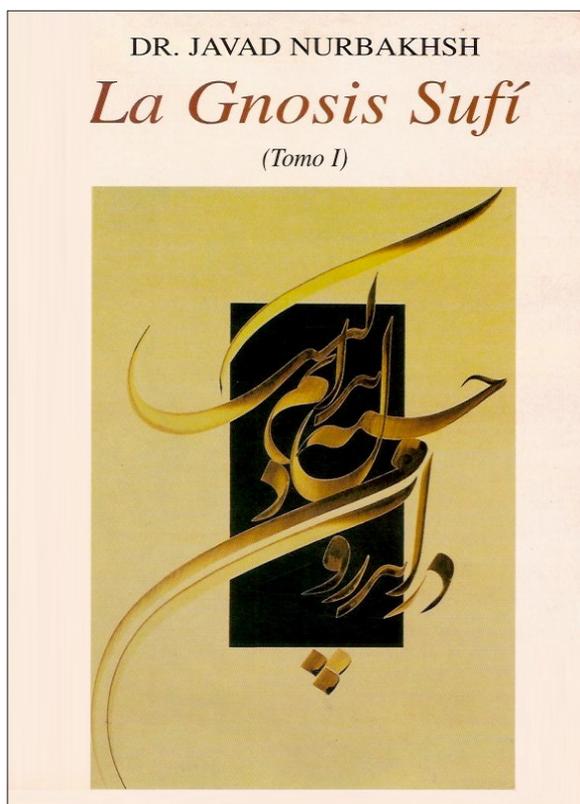
Simbolismo Sufi (Tomos 1 y 2)



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

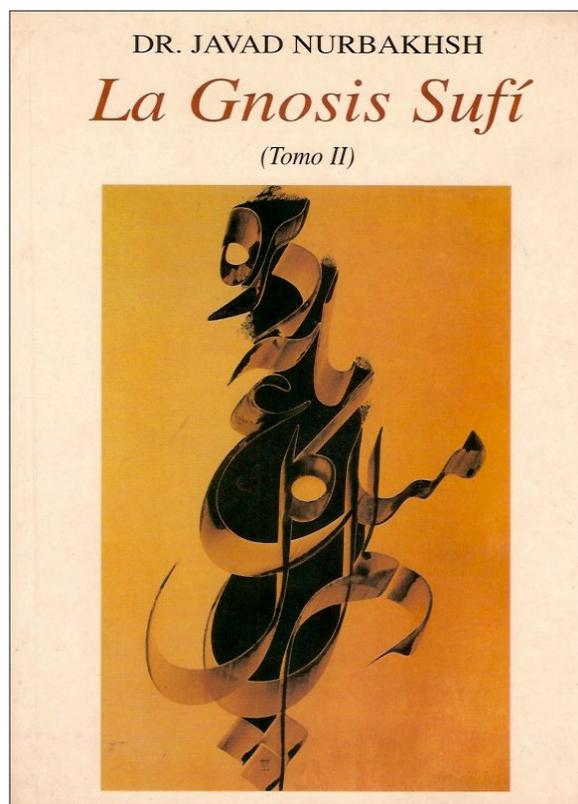
El *simbolismo sufi*, del doctor Nurbakhsh, es una obra única en su género que aborda, en ocho volúmenes, la definición de más de cuatro mil conceptos y términos simbólicos del sufismo, desde sus orígenes hasta nuestros días.

Precio: 18 € (tomo 1) / 20 € (tomo 2)



La Gnosis Sufí (tomo I)

Precio: 17,40 €



La Gnosis Sufí (tomo II)

Precio: 17,40 €



En todas las tradiciones sagradas existe, más o menos explícita, una Gnosis, una sabiduría, que permite a los hombres realizar el camino de vuelta a su Origen. Para que ello sea posible esa sabiduría debe transformar el ser del viajero y esa es la característica que distingue a la Gnosis de cualquier otro tipo de saber.

El único conocimiento que tiene capacidad de transformar el ser del hombre es el propio Dios, lo único realmente Real. La Gnosis es el conocimiento de Dios que el viajero va alcanzando a medida que se vacía de sí mismo y se llena del Objeto de su conocimiento. Y así el hombre alcanza su plenitud, viajando desde el lado humano hasta el lado divino de su ser.

El doctor Nurbakhsh nos ofrece en los dos volúmenes de esta obra una visión sistemática y completa de los diversos aspectos de la Gnosis relativos a diversas etapas y comportamientos que pertenecen a la vida sufí.

En el primer volumen de la obra se hace un recorrido por los diferentes estados interiores (la contracción y la expansión, la unión y la dispersión, el desvelamiento, la contemplación, la teofanía, etc.) que el viajero puede llegar a vivir, y en el segundo volumen se describen aquellas moradas espirituales y etapas que el viajero debe atravesar.

Finalmente, todo aquel que está interesado en la literatura sufí, y en la mística en general, encontrará en esta obra una antología del pensamiento de los maestros de la Senda, inigualado en lengua castellana.

ORDEN SUFÍ NEMATOLLĀHI

NORTE AMÉRICA

306 West 11th Street
New York, New York 10014
Tel: 1-212-924-7739

4931 MacArthur Blvd. NW
Washington, D.C. 20007
Tel: 1-202-338-4757

84 Pembroke Street
Boston, Massachusetts 02118
Tel: 1-617-536-0076

4021 19th Ave.
San Francisco, Ca 94132
Tel: 1-415-586-1313

11019 Arleta Ave.
Mission Hills, Los Angeles
Ca 91345
Tel: 1-818-365-2226

219 Chace Street,
Santa Cruz, Ca 95060
Tel: 1-831-425-8454

3018 Felicita Road
Escondido, San Diego
Ca 92029
Tel :1-760-489-7834

310 NE 57th Street
Seattle, Washington 98105
Tel: 1-206-527-5018

4642 North Hermitage
Chicago, Illinois 60640
Tel: 1-773-561-1616

405 Greg Ave.
Santa Fé, New Mexico 87501
Tel: 1-505-983-8500

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

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

1735 Mathers Avenue
West Vancouver, B.C.
Canadá V7V 2G6
Tel: 1-604-913-1174

EUROPA

41 Chepstow Place
Londres W2 4TS,
Inglaterra
Tel: 44-20-7229-0769

95 Old Lansdowne Road,
West Didsbury, Manchester
M20 8NZ, Inglaterra
Tel: 44-161-434-8857

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: 31-71-5124001

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

RESTO DEL MUNDO

87A Mullens St.
Balmain 2041,
Sydney, Australia
Tel: 61-2-9555-7546

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
Moscu, Rusia
Tel: 7-095-9247000

4,50 €



1577 5740