



SUFÍ

NÚMERO 14 / OTOÑO E INVIERNO 2007

DR. JAVAD NURBAKHSH

LOS PRINCIPIOS DEL SUFISMO

M. ESTE'LAMI

RUMI Y LA UNIVERSALIDAD
DE SU LENGUAJE

CARLOS DIEGO

MITRA Y EL MITRAÍSMO
A LO LARGO DE LA HISTORIA

ANTONI GONZALO CARBÓ

EL SÍMBOLO DE
LA COPA DE YAMSHID
EN EL SUFISMO PERSA

ای درویش! درویشی به لباس سفید و سیاه پوشیدن نیست. درویش
نعت الهی نباید به داشتن لباس خاص در اجتماع گنجهت نشود که دیگر
مردان حق و اومی دل است نه دنیای آب و گل. به جای ظاهری پردازی
بکوشش تا دل خود را در بر تو عشق الهی از غیر دست پاک سازی.



¡Oh Darwish!

El sufismo no es vestirse de blanco o de negro. El darwish Nematollāhi no debe vestir de forma que en la sociedad le señalen con el dedo. Porque la tierra de los hombres de Dios es el reino del corazón y no el mundo de agua y barro. En lugar de ocuparte en adornar tu exterior, intenta purificar tu corazón, bajo la luz del amor divino, de todo lo que no es el Amigo.

—Dr. Javad Nurbakhsh

SUFÍ

NÚMERO 14 / OTOÑO E INVIERNO 2007

DIRECTOR
Mahmud Piruz

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

DIRECTOR ARTÍSTICO
Gustavo de Lama

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. Q 7800909 I.

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

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

Precio de unidad: 4,50 €

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

LA PORTADA:

EL COPERO
La composición según una foto
de Stuart Tyson

INDICE

DISCURSO

- Los principios del sufismo 2
Dr. Javad Nurbakhsb

ARTÍCULOS

- Mitra y el mitraísmo a lo largo de la historia 6
Carlos Diego
- Mohāsebab*: el camino sufí de la autoevaluación 18
Carol Baldwin
- Romper el «yo» y el «tú» del discípulo 24
Dr. Javad Nurbakhsb
- Rumi y la universalidad de su lenguaje 28
M. Este'lami
- El símbolo de la copa de Ŷamshid en el sufismo persa 37
Antoni Gonzalo Carbó

NARRACIÓN

- Silencio, el aliento es un don del cielo 33
Carol Martínez Weber
- Vino añejo en odres nuevos: El loro y el mercader 48
Ali A. Mazhari

POESÍA

- Amor 16
Dr. Javad Nurbakhsb
- Sale el sol 19
Forugh Faroujzad
- Fuente de las luces 26
'Erāqi

OBRA SOCIAL

- ASF y su colaboración con la Orden Nematollāhi 46

LOS AUTORES

51

PUBLICACIONES

52





Los principios del sufismo

Discurso del maestro Nurbakhsh
en el círculo de los *darwish*



Cuando los árabes invadieron Irán, en el norte del gran Jorāsān¹ cerca de la región de Transoxiana, se hicieron musulmanes un grupo de maestros que mantenían viva la cultura de la humanidad y de la adhesión a la Unidad divina, como representantes de la «teosofía de los reyes» (*hekmat-e josrawāni*) de los persas y a los que se conocía bajo el nombre de *javānmardān* (los caballeros, los hombres jóvenes de espíritu). Este grupo tomó el Dios invisible de los árabes y lo llamó el «Ser Absoluto». De ahí surgió la escuela de la Unidad del Ser, cuyo sentido es que todo en el universo es una manifestación, una imagen del Ser Absoluto, sin cuya luz nada podría existir. Como escribe Rumi:

*¿Quiénes somos nosotros en el mundo? ¡Nada! ¡Nada!
Como la letra alef, ¿qué tenemos? ¡Nada! ¡Nada!
El Primero y el Último eres Tú, y nosotros, en el medio,
la nulidad misma que rebuye cualquier descripción.*

En paralelo a esto, los iraníes siguieron manteniendo la tradición de la caballería aria (*javānmardi*), que consiste en el afecto amoroso, el servicio a los demás, el amor hacia todos los seres, la paz, la libertad, la hermandad y la igualdad, la ayuda a los oprimidos, la alegría y el buen temperamento; y esta misma tradición fue la que recibió, en árabe, el nombre de sufismo (*tasawwuf*), la Senda sufí. Por ello, cuando los maestros del Jorāsān viajaban a Bagdad (la capital del califato), lo que más a menudo les preguntaban era qué era la *javānmardi* y cuáles eran sus costumbres y sus normas éticas.

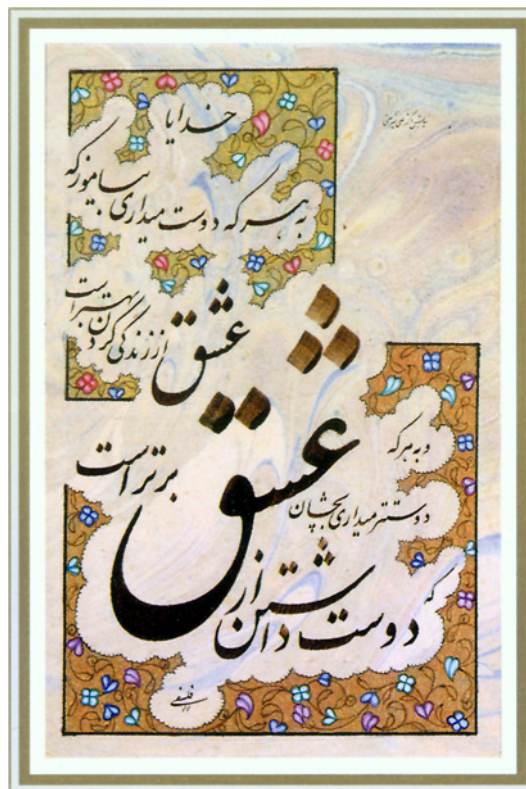
De ahí que debamos decir que el sufismo es la cultura y la tradición arias que, bajo el manto del Islam y haciendo hincapié en la Unidad divina del Ser, tomó la forma de una escuela en el norte del gran Jorāsān. Y, por lo que sabemos y hasta donde la historia nos permite conocer, los grandes maestros iraníes como Bāyazid Bastāmi, Fazl



1.- El gran Jorāsān incluía una vasta región que, en los términos geopolíticos de hoy en día, abarca la comarca de Jorāsān en el noreste de Irán, Afganistán, Turkmenistán, Uzbekistán y Tajikistán. [N.T.]

¡Ob Dios!
 Enseña a quien Tú amas
 que el amor es superior a la vida.
 Y haz que aquel al que más amas saboree
 que dar amor es superior al amor.

Ansāri (Pir-e Harāt)



ibn Hasan, Abol Qassāb Āmoli, Ebrāhim Adham, etc., fueron los pioneros de esta escuela.

Más tarde, cuando la escuela del sufismo se desarrolló también en Bagdad, por estar ésta bajo el dominio de los califas, los sufíes de este entorno pusieron más énfasis en el culto y el ascetismo para así protegerse del aguijón de los califas y de los muftíes, con el resultado de que el sufismo de Bagdad llegó a conocerse como «sufismo racional» o «sufismo especulativo» (*tasawwof-e 'āqelāna*), mientras que se llamó «sufismo amoroso» (*tasawwof-e 'āsheqāna*) al sufismo original del gran Jorāsān.

El sufismo de Bagdad estaba basado en el intelecto y el conocimiento adquirido por éste, si bien es obvio que nadie puede llegar a aprehender la Realidad con la ayuda y la especulación de la razón; precisamente por esto llegaban finalmente los eruditos a confesar su ignorancia y su incapacidad para alcanzar el conocimiento de la Realidad,

diciendo: «Mi conocimiento sólo alcanzó el punto donde descubrí que no sé nada».

El sufismo amoroso persa, el sufismo basado en la atracción divina, fue fundado sobre los cimientos del amor y del afecto amoroso, un amor que no se aprende sino que llega. El enamorado avanza hacia el conocimiento de la Realidad con los pies del amor, mientras que el intelecto es el bastón del enamorado. Esto significa que el intelecto está aquí al servicio del amor en su empresa. En contraste con esto, el sufismo especulativo está basado en el yo y, por lo tanto, según afirman los maestros, no puede llegar a ninguna parte. Por el contrario, el sufismo amoroso insiste en la necesidad de que el yo sea arrojado fuera, para ser capaz de contemplar la Realidad con los ojos de la misma Realidad. Esto se expresa así en el siguiente dístico:

*La gota lloró: «Estoy separada del mar».
 El mar se rió de la gota diciendo: «Todo soy Yo».*



Caligrafía persa. Amir Falsafi



Por otro lado, la idea islámica del paraíso y del infierno, impuesta a los iraníes que se habían convertido en musulmanes, originó en ellos un temor obsesivo del infierno que los llevó a sumergirse, día y noche, en un estado de agitación, de preocupación y de depresión; la felicidad y la alegría arias habían sido sustituidas por el terror, la ansiedad y la tristeza de la perspectiva del infierno.

Así, los grandes maestros sufíes persas, desde los primeros siglos de la era islámica, se esforzaron, con sus enseñanzas, en distanciar a los iraníes del pensamiento del infierno y en llevarlos de vuelta a su felicidad inicial. Cantarían, por ejemplo, los siguientes versos para iluminar a la gente y aliviar su miedo y su preocupación:

*Dijiste que me atormentarías;
no puedo concebir dónde sería eso.
Donde estás Tú no puede haber tormento
¿, ¿dónde hay un lugar en el que Tú no estés?*
Omar Jayyām

Como dice Hāfez:

*En este bazar, si hay algún provecho,
es el de los darnīsh contentos.
¡Oh Dios! enriquéceme
con el sufismo y la felicidad.*

Como hemos dicho, el sufismo amoroso estaba fundado en la creencia en el Ser Absoluto y en el amor hacia ÉL, unido a la práctica de la tradición de la caballería (*ḡawānmardī*), en la cual las palabras, los actos y los estados de los sufíes puros son su [mejor] promotor y confirmación; comentaremos algunos de ellos.

De acuerdo con la mayor parte de los relatos, Hasan Basri² es el maestro fundador de la mayoría de las cadenas iniciáticas del sufismo, así como el maestro *ḡawānmard* del comienzo del Islam, tradición de la cual decía: «Alguien que no tiene *ḡawānmardī* no tiene religión».

Decía también: «La *ḡawānmardī* de una persona está en su sinceridad, en su tolerancia a los acosos de sus hermanos, en la realización de obras buenas para los que dependen de él y en evitar acosar a sus vecinos».

La tradición de la *ḡawānmardī* deriva, fundamentalmente, del amor por el Ser Absoluto y, dado que todo cuanto existe en la creación es la luz de su Ser, los sufíes, al amar a Dios, amaban también a todos los seres, sirviéndolos a todos. Opinaban que las oraciones, los actos devocionales, las mortificaciones y las disciplinas espirituales, son todas ellas ayudas a la persona para su purificación. Sin embargo, servir a Dios es servir a sus manifestaciones, es decir, a toda la creación.

Como dice Sa'di:

*La práctica devocional no es más
que servir a los demás;
nada tiene que ver con el rosario,
la alfombra de oración o el hábito.*

Abol 'Abbās Qassāb Āmoli describe así a los caballeros:

«Los caballeros son la tranquilidad de las criaturas y no los perturbadores de la gente, ya que se unen con Dios a través de la creación y miran a las criaturas a través [de los ojos misericordiosos] de Dios».



2.- Hasan Basri era hijo de Abol Hasan Yassār, nativo de Sabi Maysān, un pueblo cerca de Basra en el extremo sur de Mesopotamia, bajo el dominio de los persas, en el Iraq de hoy en día. Cuando el ejército del Islam invadió la región durante el reino del segundo califa, 'Omar ibn Jattāb, fue tomado como rehén el padre de Hasan, zoroastriano y de nombre Piruz. Aceptó éste, más tarde, la fe islámica y adoptó el nombre de Yassār. Yassār, además de ser uno de los comandantes del ejército persa, gozaba de una posición privilegiada en la sociedad sasánida de la Persia pre-islámica. Al mismo tiempo, debido a su posición en la corte sasánida, tenía conocimiento de la tradición de la caballería (*ḡawānmardī*) y de la teosofía de los reyes (*bekmat-e josrawāni*), y fue precisamente él quien transmitió a su hijo esta sabiduría. [N.T.]

Abol Hasan Jaraqāni dijo: «El sabio se levanta por la mañana y busca aumentar su sabiduría. El asceta se despierta por la mañana y busca aumentar su ascetismo. Y Abol Hasan se despierta por la mañana y busca llevar felicidad al corazón de un hermano».

Permitidme citar algunas anécdotas sobre la *ḡawānmardi* de los sufíes:

El predicador Qolām Jalil llegó a ser un enemigo jurado de los sufíes y llegó a decir al califa que había surgido un grupo que sólo se dedicaba a cantar, a bailar y a blasfemar, que se limitaba a sentarse en círculo, que se reunía secretamente en grutas y daba charlas, y que parecía tener todas las marcas de los herejes (*ḡandiq*)³. El califa debería mandar que se los matara a todos y así la fe de los *ḡandiq* quedaría extirpada, pues este grupo era la raíz de la herejía.

El predicador dijo que si el califa así lo decretaba, él mismo se ocuparía de que el califa obtuviera la recompensa de Dios. El califa ordenó inmediatamente que todos se presentaran ante él. Entre ellos estaban Abu Hamza, Raqqām, Shebli, Yoneid y Nuri. Cuando el califa ordenó que fueran ejecutados, el verdugo eligió a Raqqām para ser el primero.

Sin embargo, Nuri se adelantó y se presentó a la cabeza de la fila, en la plenitud de su sinceridad, poniéndose de pie en el lugar de Raqqām, y pidió ser ejecutado primero, estando totalmente sumergido en un alegre éxtasis.

Cuando el verdugo protestó que no era su turno y que la espada no estaba motivada por la urgencia, Nuri respondió: «Mi camino está basado

en el altruismo y lo más precioso es la propia vida. Quiero sacrificar mi vida antes, para que ellos puedan disfrutar unos alientos [momentos] más [de vida]. Pues, para mí, un momento en el mundo es más valioso que mil años en el más allá, porque este mundo es el reino del servicio [a Dios], mientras que aquél es el reino de la cercanía [a Dios] y la cercanía es el resultado del servicio». El califa quedó asombrado por el altruismo y la sinceridad de su petición.

Sobre el servicio a los demás y el sacrificio de la propia comodidad en beneficio de la comodidad y la tranquilidad de los demás, es bello recordar la siguiente anécdota sobre Ebrāhim Adham:

Tres personas estaban realizando sus oraciones en una mezquita en ruinas. Cuando fueron a dormir, Ebrāhim se quedó en la puerta hasta el alba. Cuando le preguntaron por qué había hecho esto, dijo: «El tiempo era excepcionalmente frío y estaba soplando un viento helado. Me convertí en puerta para aliviar vuestra incomodidad, tomando toda la incomodidad para mí mismo».

En resumen, el sufismo implica, interiormente, amor hacia el Ser Absoluto, mientras que, exteriormente, supone servicio a la creación, que es la luz del Ser de Dios. Cualquier otra cosa no es sufismo. Pero, en nuestro tiempo, como dicen los siguientes versos:

*Tanto atavío y tanto ropaje le han puesto [al sufismo],
que, si lo ves, difícilmente lo puedes reconocer.*



3.- La palabra *ḡandiq* es la forma arabizada derivada del término persa *ḡand* que significa interpretar, comentar; se llamaba *ḡandak* a aquellos que realizaban una interpretación gnóstica del Avesta, el libro sagrado de los zoroastrianos. Dos de los *ḡandak* más famosos en la época sasánida fueron Mani (275 d.C.) y Mazdak (528 d.C.). [N.T.]



Mithra y el mitraísmo a lo largo de la historia

Carlos Diego

Introducción

La primera referencia conocida al nombre de Mithra se halla en unas tablillas de arcilla hititas, halladas en el norte de la meseta de Anatolia, que se refieren a un tratado firmado entre los hititas y sus vecinos los hurritas de Mittani. La fecha de este tratado se remonta al siglo XIV a.C., y si se tiene en cuenta que las últimas referencias históricas a Mithra son del siglo V d.C., nos hallamos ante una divinidad que ha sido objeto de adoración y culto durante al menos 2.000 años. El culto a Mithra es una de las religiones de la Persia antigua y sigue guardando muchos de sus misterios y suscitando discusión y polémica entre los estudiosos de esta tradición espiritual. Desde la antigüedad, ha atravesado por diferentes etapas en lugares diversos y ha llegado incluso hasta nuestros días en que existen grupos que proclaman su adhesión a un neomitraísmo heredero de esta antigua tradición.

Una de las dificultades a las que se enfrentan los estudiosos al tratar de analizar esta tradición es que sólo existen unos pocos textos que nos hablen de ella en su faceta oriental, que forman parte de los textos sagrados zoroastrianos, mientras que su desarrollo en occidente nos es conocido prácticamente sólo a través de restos arqueológicos, con muy poca información escrita directamente por los miembros de las comunidades mitraicas. En palabras de Franz Cumont (1868-1947), gran investigador del mitraísmo: «Nuestra dificultad es parecida a la que afrontaríamos si tuviéramos que escribir la historia de la Iglesia en la Edad Media sin más fuentes que una Biblia hebrea y las ruinas de algunos pórticos románicos y góticos» (Cumont, F., *Les mystères de Mithra*).

Mithra en la tradición aria primitiva

Mithra era un dios reverenciado por los más antiguos pobladores arios de la zona indo-irania. Al dirigirse hacia el sur, las tribus arias se dividieron en dos grandes ramas, la india al este y la irania al oeste. Ambos adoraban de forma similar al dios de los contratos, Mitra en India o Mithra en Persia, al que sacrificaban ganado y al que invocaban para asegurar la sacralidad de los contratos.

Estas tradiciones primitivas se vieron reflejadas en las escrituras sagradas posteriores, tanto los Vedas de la India como las partes zoroastrianas del Avesta en Irán¹. Se pueden reconocer de hecho muchas coincidencias entre las mitologías de ambas culturas.

En los Vedas se exalta a un grupo de dioses de majestad, los asura, y a la cabeza de ellos están Varuna y Mitra que, junto a Agni y a Indra, son las divinidades principales del antiguo panteón védico. El culto a Varuna y a Mitra es difícil de separar y en los himnos se canta sobre todo a Varuna, si bien en ocasiones se canta a ambos conjuntamente, como en un himno del quinto libro del Rig Veda. Varuna era la personificación de la Verdad, el guardián del orden del mundo, y su cólera tenía consecuencias funestas para aquel que perturbaba dicho orden. Varuna era un dios nocturno y lunar. Frente a él, Mitra es un dios solar, luminoso, benefactor, protector, cuyo nombre acabará por significar «amigo» en sánscrito. Es la personificación divina del contrato y, en primer lugar, del contrato tácito que liga al hombre con los dioses: el deber de todo ario es realizar sacrificios a los dioses y el dios concede a cambio aquellas gracias que le son solici-



tadas en el culto. El Rig Veda dedica el himno 59 del libro tercero a Mitra y en él se le canta así:

Mitra, con su palabra, mueve a los hombres al trabajo. Mitra sostiene la tierra y el cielo. Mitra contempla a toda la creación con ojos que nunca se cierran. Ofrece tu sacrificio a Mitra, con el óleo sagrado.

[...]Protector y digno de adoración, Mitra nació con un

Mazdā, que reina sobre el mundo sublime de la luz, y por otra están las potencias asociadas a Ahriman, el dios de lo oscuro. Ambos grupos están en perpetua lucha hasta el día en que se impondrán las fuerzas del bien. En este combate, Mithra lucha del lado del bien y de los justos. Es un dios de luz, omnividente, vengador de la injusticia y de todo aquello que se oponga al orden establecido para el universo. Mithra es un dios moral, cuya respon-



gran dominio, como Rey y Juez. Ojalá podamos disfrutar de la gracia de Mitra, el Bendito, y permanecer en su amor.

[...]Mitra, cuya gloria se extiende ampliamente, en poder sobrepasa a los cielos y en fama sobrepasa a la tierra.

Las cinco razas han recurrido a Mitra, siempre sólido en su ayuda, pues sustenta a todos los dioses. Mitra proporciona el sustento a los dioses, a los hombres, a aquel que siembra los pastos sagrados. (Rig Veda 3,59)

Para situar adecuadamente a Mithra en la mitología irania es preciso tener en cuenta que el panteón persa estaba dividido en dos grandes grupos de deidades. Por una parte se hallaban los dioses asociados a Ahurā-

sabilidad primera es la justicia de los actos, frente a los dioses habituales que no solían tener otra función que la de velar por el bienestar y la protección de su pueblo. Se habla de él como de un dios solar, señor de la luz del cielo y protector de la verdad, que ocupa una posición de mediador entre los mundos luminosos superiores en los que reina Ahurā Mazdā y los inferiores en los que ejerce su influjo pernicioso Ahriman. Se le considera como el Sol, fuente de energía, el amor incondicional, el amigo que nos acompaña. De hecho, el término persa *mehr*, de la misma raíz que Mithra, tiene los tres sentidos de amor, sol y amigo. Este nombre *mehr* aparece en la raíz de muchos nombres de lugar en Irán y es interesante señalar que el nicho en el que se situaba la estatua de Mithra en los templos persas se llamaba *mehrab*, término que ha

servido para dar nombre al nicho situado en las mezquitas musulmanas para indicar la dirección de La Meca. El primer *mehrab* musulmán se halla en una mezquita construida en Jerusalem en 692 d.C.

Mithra en el zoroastrismo

Zoroastro, el gran profeta persa que vivió en algún tiempo entre el segundo milenio y el siglo VI a.C. — sin que exista consenso sobre la época en la que vivió—, transformó el politeísmo existente en el panteón iranio, al igual que en las demás religiones indoeuropeas, en un monoteísmo en el que Ahurā-Mazdā era el único Dios supremo. Con ello, Mithra quedó relegado a un segundo plano. También criticó los cultos de su época y prohibió tanto los sacrificios de toros como el uso del haoma, una bebida sagrada con propiedades alucinógenas parecida al soma indio. La reforma de Zoroastro mantuvo las diferentes deidades persas reunidas en un complejo sistema jerárquico de entidades bajo la autoridad de Ahurā-Mazdā. Entre otros figuran en el Avesta siete espíritus protectores, que se corresponden con otros tantos Atributos divinos, y se puede establecer una correspondencia entre éstos y las divinidades del antiguo panteón indo-iranio. En este paralelismo, Mithra se corresponde con Vohu Manah, la Mente Buena, que es la capacidad mental para aprehender a *Asha*, la Verdad y la naturaleza del mundo.

Neo mitraísmo

A finales de la era de los aqueménidas (700-330 a.C.), sin embargo, recobra fuerza el culto a Mithra y a la diosa Anahita que reaparecen junto a Ahurā-Mazdā. Los reyes honran especialmente a Mithra, dispensador de la gloria real, lo toman como testigo de sus juramentos y lo invocan en los combates. Entre los himnos más recientes del Avesta, muy posteriores a los Gatas transmitidos por el mismo Zoroastro, se encuentra el Yasht 10, un himno en honor a Mithra, que restituye a este dios la preeminencia de la que gozaba antes de la reforma zoroastriana. En este himno, Mithra es el dios de la aurora, el que protege los rebaños y garantiza los contratos, dios de los combatientes a los que da la victoria y la prosperidad, dios sanador, benéfico para quienes lo invocan pero temible para los transgresores de los juramentos. Es un dios solar asociado a la luz, tiene mil ojos y oídos, es omnividente y omnioyente como dios soberano. Es también el proveedor universal que asegura la feracidad de los campos y de los rebaños. Ahurā-Mazdā y los Amesha Spenta le

construyen una casa sobre el Monte Harā, es decir en el mundo espiritual, más allá de la bóveda celeste.

Hacemos sacrificios a Mithra, el señor de las grandes praderas, el que dice la verdad, el jefe de las asambleas, el poseedor de mil oídos y de diez mil ojos, el altísimo, el omnisciente, el poderoso, el que no duerme y todo vigila.

El que libra de la aficción a aquellos que no le mienten, que los aparta de la muerte.

Líbranos de la aficción, líbranos de las desgracias, ¡oh Mithra!, pues no te hemos mentado. Tú llevas el pavor a los cuerpos de los hombres que mientan a Mithra; Tú quitas las fuerzas de sus brazos, cuando te enfureces, ¡oh Todopoderoso!; Tú quitas la celeridad de sus pies, la visión de sus ojos, la audición de sus oídos. (Yasht 10,22-23)

Y como vemos en esta segunda cita del himno en honor de Mithra, no sólo concede poderes y bienes materiales sino que se le piden también gracias y beneficios espirituales:

En el nombre del pacto que mantenemos Contigo, concédenos esas gracias que Te pedimos, ¡oh poderoso Dios!, en consonancia con la palabra revelada [el Avesta]: riquezas, poder y victoria, buena conciencia y dicha, buena fama y una buena alma, sabiduría y el

conocimiento que da la felicidad espiritual, la fuerza victoriosa dada por Ahurā, el aplastante ascendente de *Asha Vahishta*, la Verdad suprema, y conversar [con Dios] en el mundo sagrado. (Yasht 10,33)

Con la expansión del imperio persa, el culto de Mithra se extiende hacia el este, hasta las provincias occidentales de China, en las que se conoce a Mithra como «el Amigo». También se extendió hacia el oeste, por Armenia y Asia Menor, hasta las costas del Mar Egeo. Por ejemplo, se ha hallado una dedicatoria a Mithra, escrita en griego y en arameo, en Capadocia.

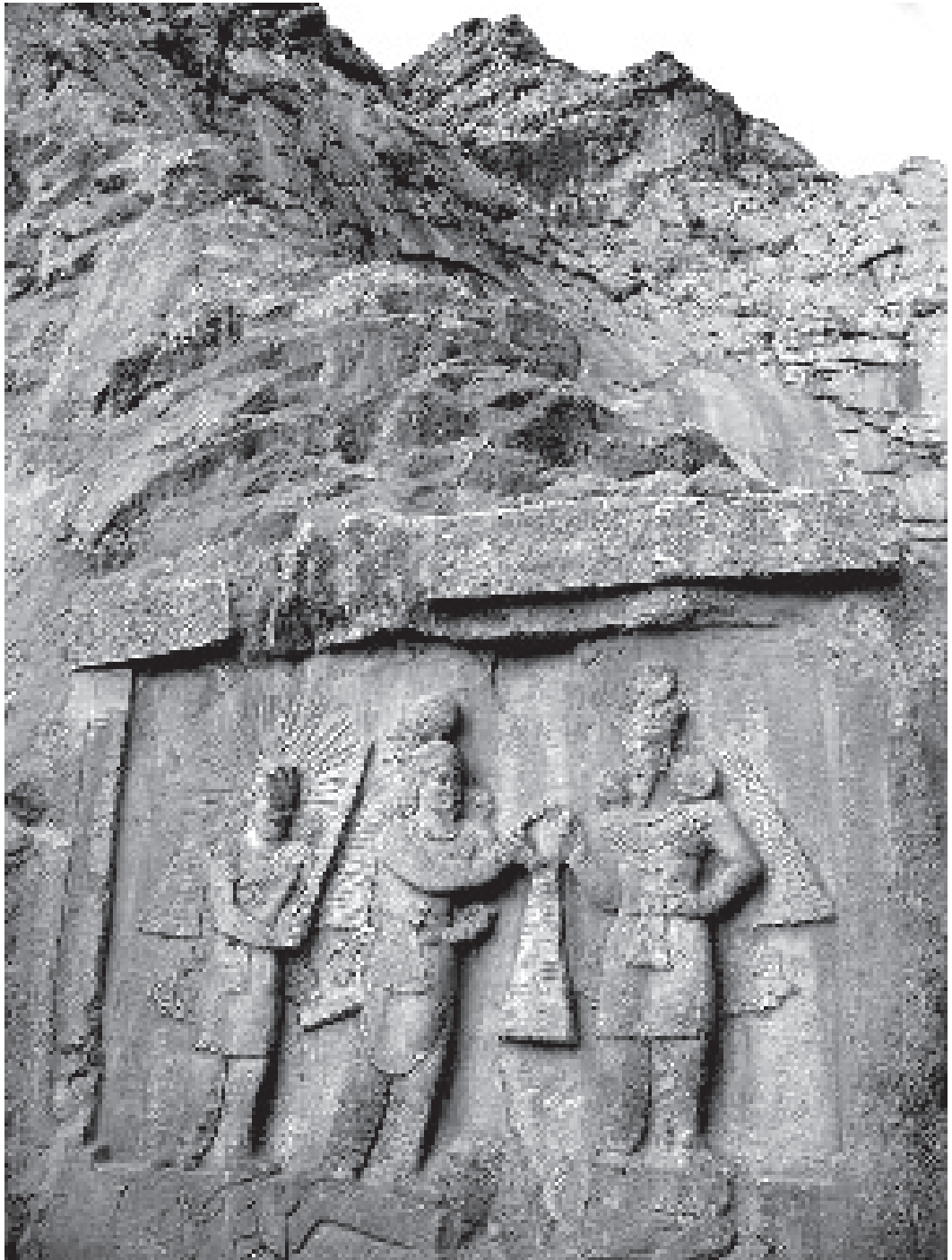
En la época parto (250 a.C./224 d.C.), el mitraísmo convive con el zoroastrismo en el imperio persa. Los reyes partos autorizaban también la práctica de otras religiones, como las semitas, y permitían a los romanos adorar a sus dioses. Numerosos reyes, tanto partos como del Ponto, reciben el nombre de Mitrídates (Mehrdad). Entre ellos se halla el gran rey del Ponto Mitrídates Eupator, cuya biografía fabulosa ilustra la espera de un Salvador. Su nacimiento es anunciado por un cometa, cae el rayo sobre el recién nacido pero tan sólo deja una cicatriz; la educación del futuro rey es una larga serie de pruebas iniciáticas; en su coronación se considera a Mitrídates como una encarnación de Mithra.



En esta tablilla del siglo IV a.C., el rey aqueménida Jashāyār-Shāh (r. 486-465), Xerxes o Eshter según la Biblia, rinde culto a Anahita de pie sobre el león y embarazada del Salvador, Mithra. El león y

el sol, el símbolo más antiguo de los persas (más de 3000 años), fue, con pequeñas modificaciones, el escudo en la bandera de Irán a lo largo de la historia hasta la revolución islámica de 1979.

Uno de los relieves de Taq-e Bostan en Kermānshāh, en el oeste de Irán. Representa la escena de la investidura del rey sasánida Shāpur II (r. 309-379 d.C.) a la derecha de la imagen. La figura en el centro representa a Ahurā Mazdā que entrega la tiara real, *cydaris*, a Shāpur como signo del poder real. El personaje a la izquierda, detrás de Ahurā Mazdā, es Mithra de pie sobre la flor de loto. Brilla sobre su cabeza la corona de rayos de sol y sujeta en sus manos un haz de ramas sagradas, un instrumento ritual desde el periodo medio. Según los investigadores, la figura bajo los pies de Shāpur y de Ahurā Mazdā representa al enemigo, probablemente el emperador romano Juliano derrotado por Shāpur en 363. Algunos investigadores opinan que la escena corresponde a la investidura del sucesor de Shāpur, el rey Ardashir III (r. 379-383).



El mitraísmo en occidente

En el siglo I a.C. los misterios de Mithra empiezan a extenderse por el mundo mediterráneo. No se conoce con exactitud cómo se propaga en occidente la nueva religión, y existe la controversia sobre su forma de conexión con el mitraísmo iranio. Una de las hipótesis, desarrollada por Cumont, sitúa al mitraísmo occidental como procedente de Cilicia. Los piratas cilicios lo habrían traído a la capital del imperio tras su derrota por Pompeyo en el siglo I a.C. Otras fuentes apuntan a su introducción por las legiones romanas a raíz de las campañas que tienen

lugar en el Próximo Oriente a lo largo del siglo I d.C. En particular, la legión XV lleva los misterios a las orillas del Danubio y de ahí se extiende a las fronteras del Rin así como a Britania y África. En el siglo II proseguirá su expansión que culmina cuando el emperador Cómodo se hace iniciar a finales de ese mismo siglo. Los emperadores siguientes seguirán protegiendo el culto, hasta que Constantino (r. 306/337) se convierte al cristianismo después de la batalla del puente Milvio en 312 y promulga el edicto de Milán en 313 que autoriza la práctica del cristianismo como religión del Imperio. Unos años más tarde, Juliano (r. 361/363) intenta restablecer los derechos de los no



cristianos y, entre otros de los mitraístas, lo que le valió el sobrenombre de el Apóstata. Pero estaba ya muy arraigado el cristianismo en la sociedad romana y durante el reinado de Teodosio el Grande (r. 379/395) se declara al cristianismo religión oficial del Imperio, quedando prohibido el paganismo. A lo largo del siglo V irá desapareciendo el mitraísmo que sucumbe ante las persecuciones de los gobernantes cristianos. Resulta curioso, en cualquier caso, ver cómo uno de los cultos que más arraigaron en la Roma imperial procedía precisamente del otro gran imperio rival, el imperio persa.

El mito romano de Mithra

En la versión romana del mito, Mithra, en el origen del tiempo, nace de una roca o en una cueva al borde

le ofrece a Mithra una corona hecha con los rayos del sol. Sellan finalmente su amistad dándose la mano, un gesto que se ha extendido desde entonces hasta nuestros días. El hecho de darse la mano señalaba la confianza existente e indicaba que no se llevaban armas ocultas.

El episodio central de la mitología mitraica es el rapto del toro y su sacrificio que figura en forma de bajo relieve en prácticamente todos los templos mitraicos, llamados *mithraeum* o mitreo. Uno de los mayores mitreos que han llegado hasta nuestros días se halla en Roma, cerca del Coliseo, bajo la iglesia de San Clemente. Conforme a la iconografía de los diferentes mitreos, se puede reconstruir el mito como sigue: Mithra caza un toro cuyos cuernos son la luna y lo lleva cargándolo sobre sus hombros. Siguiendo órdenes del Sol, Mithra mata al toro con su daga, con disgusto, mirando hacia otro lado. Mientras



Arriba: izquierda, Mithra en el momento del nacimiento. Tiene en una mano una esfera, y la otra está puesta sobre el círculo del Zodíaco. Centro, Mithra con la corona del sol y el firmamento en su mano. Derecha, un pastor con su cordero contemplan el nacimiento de Mithra. En algunas representaciones figuran varios pastores. Abajo: izquierda, Mithra y el Sol en ambos lados del altar. Centro, Mithra y el Sol. Derecha, Mithra y el Sol sellan su amistad dándose la mano.

de un río, es el *Deus ex petra natus*. Su nacimiento se debe a su sola voluntad y nace sujetando en sus manos una daga y una antorcha. Según otras versiones iránias del mito, Mithra se encarna bajo forma humana y nace de la diosa virgen Anahita. Sólo unos pastores presencian su nacimiento y lo adoran. Su venida al mundo tiene lugar en el solsticio de invierno y el 25 de diciembre será la fecha fijada para celebrarlo. En algunas tradiciones armenias, Mehr/Mithra se encerraba en una cueva de la que salía una vez al año.

Después de su nacimiento, Mithra se enfrenta a otras fuerzas. La tierra se desarrolla con lentitud debido a la sequía propiciada por la acción del Sol. Mithra se enfrenta a él y lo vence, convirtiéndose así en el Sol invencible, *Sol invictus*. Mithra y el Sol acaban haciendo las paces y el Sol

esto sucede, un escorpión muerde los testículos del toro y un perro muerde su cuello. Un cuervo presencia la escena. El rabo del toro termina en forma de espiga. Del cuerpo de la víctima moribunda nacen todas las hierbas y plantas benéficas, de su médula sale el trigo que produce el pan y de sus venas la vid que da la bebida sagrada de los misterios. En el mito persa es Ahriman, el mal, el que sacrifica al toro primordial, si bien en el *Bundabeshn*, un texto zoroastriano tardío, se relatan los efectos benéficos del sacrificio del toro en términos muy parecidos a los del mito romano.

El sacrificio del toro se desarrolla en la caverna, y están presentes en la iconografía el Sol, la Luna y frecuentemente los signos del Zodíaco y los planetas, lo que parece reforzar el aspecto cósmico del sacrificio del toro.



A ambos lados de la escena, se hallan dos personajes, Cautes y Cautopates, vestidos como Mithra y con la cabeza cubierta como él por el gorro frigio, portadores de antorchas. Uno dirige su antorcha a lo alto y el otro hacia el suelo. Se ha relacionado a estos personajes con epifanías de Mithra como dios solar, como representaciones del amanecer y de la puesta del sol o como símbolos de los equinoccios.

Concluida su misión en la tierra, celebra un banquete con el Sol. Este banquete está también representado habitualmente en los mitreos y en la escena se ve al Sol y a Mithra compartiendo amigablemente un banquete servido sobre el lomo del toro sacrificado. En la escena figuran otros personajes que sirven comida y bebida a ambos dioses y suelen estar también presentes las figuras de Cautes y Cautopates. Se puede considerar esta comida

ambos las figuras de Mithra y del Sol.

Concluido el banquete, con el que clausura su obra en la tierra, Mithra sube al carro del Sol y remonta con él el vuelo hasta el cielo. El Ser Supremo lo eleva a la cumbre y comparte con él el dominio universal.

Iniciación mitraica

En el culto romano de los misterios de Mithra, existían siete niveles iniciáticos que permitían a los neófitos ir recorriendo, a través de los siete cielos, el camino de retorno al Origen del alma, deshaciendo el camino que ésta había descendido al encarnarse en el nacimiento. No existe ninguna constancia fidedigna de que las mujeres pudieran ser miembros de las comunidades de fieles, por lo que se puede considerar que la participación



Arriba: izquierda, Mithra y el Sol en el ritual de la cena sagrada. Centro, Mithra, Sol, Cautes, Cautopates y otras figuras. Derecha, Mithra asciende al cielo subido al carro del Sol. Abajo: diferentes escenas de la iniciación mitraica.

como un acto que tiene lugar exclusivamente entre ambos dioses, pero los fieles seguían el ejemplo de sus dioses y participaban en el banquete. Esta comida era de hecho la liturgia central del mitraísmo. En ella quizás se sirviera la carne y la sangre del toro sacrificado, pero parece que en la mayoría de los casos no se producía un sacrificio con una víctima tan importante. Se han encontrado en los mitreos más restos de aves que de toros. Lo que sí formaba parte del banquete sagrado, en sustitución de la carne y de la sangre del toro, eran el pan y el vino. Los iniciados asistían al banquete, si bien sólo participaban en él los adeptos de nivel más elevado, con los demás actuando como acólitos y sirvientes del banquete. Presidía la ceremonia el maestro del templo, el Padre (*Pater*), junto con el Corredor del Sol (*Heliodromo*), representando

en los misterios estaba reservada a los hombres. Dado el pequeño tamaño de los mitreos que se han hallado, las comunidades mitraicas debían estar compuestas por un número reducido de miembros, aquellos que podían celebrar juntos los banquetes sagrados, instalados en las plataformas laterales de la nave de la caverna. No se tiene tampoco constancia de que hubiera ninguna organización de orden superior, ni autoridad que supervisara a los *pater* que eran los maestros de cada comunidad. Los miembros de las comunidades mitraicas procedían en su mayoría de la milicia, pero formaban además parte de ellas numerosos funcionarios imperiales y libertos; también los esclavos participaban en los misterios pues el igualitarismo era una de las características importantes de la religión mitraica.



Cada nivel tenía asignado un nombre y disponía de unos ritos específicos de iniciación. Los iniciados de cada nivel disponían de unos símbolos específicos, cuya representación se ha hallado en un mosaico a la entrada del mitreo de Felicissimus en Ostia, y se reproducen aquí.

El primer nivel, era el nivel de los *Corax* (cuervo), así llamado porque los cuervos eran los mensajeros del Sol. Era un grado inicial que podría haber estado reservado incluso a los niños. Para entrar a él se bautizaba al neófito con agua para purificarlo de sus pecados y se le comunicaba un *mantra* que debía repetir. En este grado de iniciación, se realizaba la muerte simbólica del adepto a este mundo y su entrada a una nueva vida espiritual. La función de los *corax* en las reuniones era la de servidores.



El segundo nivel era el de los *Nymphus* (novio o crisálida), en el que el neófito se convierte en novio de Mithra y, como tal, se compromete a permanecer célibe y dedicado al culto mientras permanece en este grado. En su iniciación ofrece una copa de agua a Mithra como símbolo de su amor. El adepto de este grado lleva un velo y porta una lámpara que simboliza su incapacidad para ver la luz de la Verdad. También se llamaba a este nivel el de los *Ocultos* (*Cryphius*). Podría tratarse de un grado asociado a los adolescentes. Junto a los *corax* actuaban como servidores en el culto.



El siguiente nivel, el de *Miles* (soldado), es el último de los grados inferiores. El rito de iniciación tiene lugar con el neófito desnudo, arrodillado, con los ojos vendados y las manos atadas. Se le coloca una corona en la cabeza y se procede a cortar sus ataduras. En ese momento, aparta la corona de la cabeza, la sitúa sobre su hombro y exclama: «Mithra es mi única corona». Simbólicamente, está rechazando la corona del reino de lo material y queda liberado de las trabas de lo mundanal. Aquí es donde el neófito empieza realmente el combate espiritual contra su ego. Al nuevo soldado se le marca al hierro con una cruz² en la frente.



En el grado siguiente, el de *Leo* (león), el adepto ya adquiere un compromiso definitivo con la comunidad y se trata del primero de los niveles elevados. Está asociado con el elemento fuego. En su iniciación se purifican sus manos y su boca con miel, pues el agua es incompatible con el fuego al que pertenece el neófito. Los leones llevan la comida preparada por los grados inferiores al ágape sagrado y participan en él. También son ellos quienes cuidan del fuego sagrado y ofrecen el incienso.



En el nivel de *Perses* (persa) el iniciado vuelve a ser purificado con miel. Como símbolo de su nivel se le entrega una daga, que representa la usada por Perseo para decapitar a la Gorgona. Con ello se supone que el neófito tiene que proseguir la lucha hasta destruir los aspectos inferiores, animales de su ser.



El siguiente grado iniciático es el de *Heliodromo* (corredor del Sol) cuyos atributos simbólicos son la corona de siete rayos, el látigo y la antorcha. El iniciado de este nivel representa al Sol en el banquete sagrado. Se sienta junto al padre que preside en representación de Mithra. Va vestido de rojo, color del Sol y de la sangre.



Finalmente, el grado más elevado es el de *Pater* (padre) que es el maestro espiritual de la comunidad. Va vestido con una túnica roja con mangas adornadas de amarillo y lleva en la cabeza un gorro frigio también de color rojo. Tiene una pátera y lleva un bastón y una hoz como símbolos de su nivel. Preside los banquetes rituales junto al *heliodromo*, personificando a Mithra.



No hay documentos que demuestren que estos niveles fueran copia de los niveles de iniciación del mitraísmo original en Irán. Lo que sí podemos decir es que algunos de los nombres de estos niveles todavía hoy día son utilizados, con significados similares, en la lengua persa, como león y leona (*shir-mard/shir-zan*), en el sentido de personas valerosas, o como el nivel de persa (*parsi*, palabra de la que deriva el término *parsā* con el sentido de piadoso). También apunta en la dirección de una herencia persa, como veremos más adelante, la semejanza de su simbolismo con el sufismo y, particularmente, con el sufismo amoroso persa.

Características de la espiritualidad mitraica

El culto mitraico de la época romana había reunido la tradición persa con el sincretismo greco-romano existente en el imperio romano. Sin embargo, a diferencia de otras creencias extendidas en la época imperial, se caracterizaba por unas reglas morales muy estrictas, al igual que el cristianismo contemporáneo suyo. De hecho, religión por excelencia de los legionarios, impresionaba a los profanos por la disciplina, la templanza y la moral de sus miembros. Estas reglas morales se corresponden en gran medida con las características asociadas al dios Mithra iraní, dios del respeto de los contratos, de la palabra dada, dios misericordioso, dispensador de gracias para sus adoradores, pero a la vez dios guerrero y destructor de sus enemigos. Los miembros de las comunidades se consideraban iguales entre ellos, fueran esclavos o libres, ricos o pobres, nobles o plebeyos, llamándose entre sí hermanos. Los ricos soportaban los gastos de la comunidad. Todo ello se corresponde con los ideales caballerescos de la antigua tradición iraní, la *javānmardi* que sería también el origen del sufismo unos siglos después.

El acto central del culto mitraico en occidente, como hemos señalado, era el banquete sagrado, conmemoración del banquete mítico celebrado por Mithra con el Sol, antes de su ascensión al cielo. Según Porfirio, la razón de ser de que los templos adoptasen la forma de cuevas era porque la cueva es un símbolo del universo, adonde entra el alma para su vida mortal y de la que sale para llegar a la inmortalidad. Los misterios de Mithra pretendían que los iniciados participaran del misterio del descenso del alma al mundo y su posterior regreso a su Origen inmortal y luminoso. La participación en el banquete sagrado, proporcionaba la salvación a los participantes que estaban llamados a resucitar después de la muerte. Mithra, dios y hombre a la vez, enseñaba a liberarse del mundo, del tiempo y de la muerte y a alcanzar la deificación en el cielo. Al final de los tiempos presidía el juicio en que se determinaba si el alma era digna de subir al paraíso.

Los seguidores del mitraísmo luchan contra las fuerzas del mal, en conformidad con el dualismo mazdeísta que se halla en su origen, en el cual se considera que la vida es un combate contra los espíritus del mal. Al presentar un nuevo concepto del mundo, el mitraísmo

daba a los romanos, y especialmente a los soldados que vivían situaciones de continuo peligro, un nuevo sentido a su existencia al anunciar otra vida después de la muerte, asegurando al seguidor de sus misterios la inmortalidad en el otro mundo.

Paralelismo de los ritos de iniciación con el sufismo

Se pueden establecer paralelismos entre los misterios mitraicos y el simbolismo sufí, pues ambas tradiciones tienen un origen común en Persia.

En los años 700, para luchar contra el invasor islámico árabe y los abusos de los Omeyas, se alzan una serie de organizaciones en Persia, entre las que cabe destacar los *javānmardan* (caballeros), cuyos principios siguen presentes en el sufismo actual. Los ideales de la *javānmardi* son preislámicos y semejantes a la moralidad predicada por el mitraísmo.

Se pueden establecer, por ejemplo, paralelismos entre la práctica y el simbolismo sufí y los ritos de iniciación del mitraísmo, si bien es cierto que la mayoría de las tradiciones iniciáticas comparten una serie de ideas centrales y de símbolos comunes.

En la primera etapa de cuervo, se entrega un mantra y se lavan los pecados del neófito, marcando su nacimiento a una nueva vida, lo cual es habitual en los ritos de iniciación de otras tradiciones y lo es así mismo en el sufismo, en el que existen abluciones específicas para el adepto que se va a iniciar, al que se comunica un Nombre de Dios (*zeker*) en la iniciación, para que lo repita y lo recuerde, como un medio para mantenerse consciente de la presencia del Amado y sumergirse en esta presencia. La iniciación representa también el renacimiento del buscador en el reino de la pobreza espiritual y del Amor.

En la segunda etapa de novio, el discípulo ofrece una copa de agua a una imagen de Mithra, en que la copa simboliza su corazón y el agua su devoción pura y sincera y, al igual que el sufí, espera recibir en su recorrido de la Senda el vino del amor divino en la copa de su corazón. En palabras de Háfes:

*Frutos son de la existencia del Amor
el hombre y los ángeles;
ofrece tu devoción para recibir Su gracia.*

El hecho de que el neófito lleve una lámpara en la mano y un velo sobre su rostro, simboliza la incapacidad del buscador de alcanzar la Unión por sí mismo, como dice una poesía sufí de Maqrebi:

*Nadie recorre con sus propios pies
la senda que lleva hacia Él,
sino que camina con los pies de Él
quien va hacia Su morada.*

El velo simboliza el yo propio del viajero que debe ser levantado para poder lograr la boda divina, la Unión



con el Amado, y la luz representa al maestro de la Senda, la gracia divina, que le guía hacia esta Unión. En palabras de Háfes:

*Entre el amado y el enamorado
no hay velo alguno sino tú mismo,
¡Oh enamorado! quítate de en medio.*

En la etapa del soldado inicia el combate espiritual contra su ego, la lucha espiritual del sufí (*mojābedah*). Se le

a los sufíes como los leones de Dios. También se nombra como «León de Dios» a 'Alí, el yerno y sucesor espiritual del Profeta, al que prácticamente todas las órdenes sufíes incluyen en sus linajes iniciáticos.

Al llegar al grado de persa, le corresponde el símbolo de la daga, con la cual, al igual que Perseo, debe degollar a la Gorgona; ésta es el *nafs*, el ego, con el que el viajero lleva luchando desde que era soldado. Es mediante el rapto de este vino del amor y con la ayuda de esta daga, como logra acabar con el mayor de los obstáculos, su ego, su



ofrece al neófito el reinado de este mundo que rechaza al apartar la corona, que puede simbolizar también la propia cabeza, el intelecto o la voluntad propia, que hay que dejar a un lado en la Senda del Amor. Como dice Háfes:

*El pensamiento propio y la voluntad propia
no existen en el mundo de los enamorados.
Sacrilégios son, en esta Senda,
la soberbia y el amor propio.*

Para alcanzar el grado de león, el discípulo debe haber recorrido un largo trecho de la Senda y haber alcanzado la etapa del elemento fuego. Aquí el fuego del Amor lo ha devorado y no queda rastro del agua, es decir, de la servidumbre en el viajero. Aquí el siervo se transforma en un enamorado. En el ritual bebe vino, ese vino del Amor divino al que aspiraba desde la etapa de cuervo y que ha sido vertido en su corazón. En la literatura sufí persa encontramos muchos ejemplos en los que se alude

propio yo. De ahí el sentido de piadoso en persa para la palabra *pārsā*. Esta es la etapa en la que el viajero alcanza la perfecta purificación de su ser, en la que se levanta el velo que cubría su vista.

El título de corredor del Sol se reserva a aquellos que han visto al Sol (*mebr*, en persa, palabra que, como dijimos anteriormente, también tiene el significado de amor y de Mithra) y se hallan en su vecindad, es decir, aquellos que han experimentado la visión del Amado reflejado en el espejo purificado de su corazón y que han alcanzado la unión con Él, el anonadamiento y la disolución de su ser relativo en la Luz de su Amado. En el banquete, se sienta al lado del mismo Mithra (el padre) y se embriaga con el vino del amor que procede de este último.

El grado más elevado es el del padre, el anciano de los magos (*pir-e moqān*) de la tradición zoroastriana, que es el representante de Mithra en la tierra, que, como el Maestro de la Senda de los sufíes, vierte el vino del amor en la copa, el corazón, de los discípulos. Sus símbolos



son la pátera, semejante al *kashkul*⁴, la hoz y el bastón, que unidos son equivalentes al hacha del sufí, y el gorro frigio, parecido en su forma al gorro apuntado de los sufíes. Muchas órdenes sufíes se refieren al Maestro de la Senda con el título de padre (*pedar, baba*).

Resonancias mitraicas en el cristianismo

Cuando coexisten culturas, idiomas, tradiciones espirituales, etc. en un mismo lugar, es fácil que intercambien parte de sus elementos y que al cabo de unos años sea difícil saber quién se inspiró en quién. En el crisol de culturas que era el imperio romano, este fenómeno se debió producir con frecuencia.

Por ejemplo, se pueden señalar un gran número de coincidencias entre el mitraísmo y el cristianismo, pero sería probablemente inexacta la conclusión de que el cristianismo primitivo lo copió todo del mitraísmo, por ser posterior a él, y que no ocurrió a la vez nada de lo opuesto, sobre todo teniendo en cuenta que el mitraísmo empieza su auge en Roma a lo largo del siglo I d.C., al igual que el cristianismo. Este tema ya ocupó en los primeros siglos de nuestra era la atención de algunos filósofos no cristianos. En cuanto a algunos Padres de la Iglesia, llegaron a acusar al mitraísmo de imitación diabólica de los ritos más sagrados del cristianismo como el de la eucaristía. Vamos aquí a señalar aquellos aspectos de los mitos y ritos mitraicos que mayor resonancia tienen con sus equivalentes cristianos.

Como hemos dicho antes, según la mitología persa, Mithra nace en una cueva de una virgen, Anahita, llamada en ocasiones Madre de Dios. La fecha de su nacimiento es el 25 de diciembre. Aquí podemos señalar que el emperador Aureliano, el 25 de diciembre de 274, declaró al Sol como patrón del Imperio y fijó dicha fecha para celebrar su fiesta. El papa Liberio fijó dicha fecha para celebrar la Natividad en 354. Al nacimiento de Mithra, guiados por una estrella, acuden unos pastores a adorarlo. Mithra, dios encarnado bajo forma humana, es un dios salvador y juzgará a los muertos que resucitarán en el día del juicio final para separar a los justos que irán al paraíso y a los perversos que caerán al fuego del infierno. Una vez concluida su misión en la tierra, Mithra celebra una comida con el Sol y con sus seguidores y a continuación asciende al cielo.

Los seguidores de Mithra se llaman hermanos entre sí y llaman padre a su maestro espiritual. Para entrar a formar parte de la comunidad son bautizados con agua. El domingo es el día sagrado y las grandes fiestas se celebran el 25 de diciembre y con ocasión del equinoccio de primavera. En la liturgia, se conmemora la comida realizada por Mithra antes de su ascensión al cielo y en el banquete ritual se come pan y se bebe vino en recuerdo de la carne y la sangre del toro sacrificado por Mithra.

Pero, al margen de las coincidencias rituales, míticas o escatológicas, era notable la proximidad existente entre las reglas morales de ambas tradiciones. En ambas religiones éstas son estrictas y se promueve la igualdad, la her-

mandad y la ayuda mutua entre los hermanos. Esto hacía que sus seguidores pudieran sentirse igualmente atraídos por ambos cultos. En este sentido E. Renan pudo hacer su famosa afirmación: «Si el cristianismo hubiera sido detenido en su crecimiento por alguna enfermedad mortal, el mundo hubiera sido mitraísta».



Notas

1.- La palabra Irán deriva del término *āriānā* que significa la tierra de los arios. En el Avesta, la palabra *Ayrian*, en el sentido de la tierra de los arios, es el nombre que dieron al Irán actual los *ayriya* o *ayriā* —cuyo significado literal es el libre—, los antepasados de los iraníes de nuestros días, después de su migración. El término *Ayrian* se convirtió en *Erān*, en la lengua pahlavi de la época sasánida, y en *Irān*, en persa moderno. El nombre Persia [de *Pārs*, nombre de una región de Irán] es el nombre con el que se referían a Irán los griegos y los romanos.

2.- La cruz podía ser una esvástica, símbolo ario cósmico representativo de la manifestación dinámica del universo. Algunos autores apuntan que la cruz, sencilla y formada por dos brazos iguales, como representación del centro del mundo, simbolizaba al Sol.

3.- Para más información sobre la iniciación en la Senda sufí, véase el libro del Dr. Javad Nurbakhsh, *En la taberna, paraíso del sufí*. Editorial Nur. Madrid 2001.

4.- El *kashkul* es el cuenco que los *darwish* llevaban colgado del hombro. En cuanto a su sentido gnóstico, es símbolo de pobreza espiritual. Para más información, véase el artículo, «El escudo de la Orden Nematollāhi» en el número 11 de esta revista Sufí.

Referencias

- Eliade, M. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Editorial Cristiandad. Madrid, 1978.
- Gómez de Liaño, I. *El círculo de la sabiduría*. Siruela. Madrid, 1998.
- Nabarz, P. *The Mysteries of Mithra*. Inner Traditions. Rochester, Vermont, EEUU 2005.
- Nurbakhsh, J. *En la taberna, paraíso del sufí*. Editorial Nur. Madrid, 2001.
- Shafa, S. *De Persia a la España musulmana*. Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2000.
- VV.AA. *Histoire des religions*. Gallimard. Paris, 1970.



Amor

Amor es alejarse de «yo» y «tú»,
reposar a la sombra del Amigo,

quitarse uno de en medio,
llevarle a Él a lo íntimo del alma,

borrar el pensamiento de uno mismo,
rasgar el libro de la mente,

liberarse de todo, salvo de Él,
alejarse de esto y de aquello,

no relatar sino la historia del amor,
no ver nada en el alma, salvo Su reflejo,

no desear sino Su compañía,
no escuchar más palabras que las palabras del Amigo,

no descansar sobre ningún tejado
y volar sin descanso en Su cielo,

no buscar más a nadie,
y correr hacia Él continuamente,

entregar totalmente el corazón y el alma de Nurbakhsh
comprando, en cambio, a Dios.

—*Divan de poesía sufi*. Javad Nurbakhsh
—Traducido por José M^a Bermejo



Viaje en la eternidad
Cortesía de Abbas Moayeri



Mohāsebah: el camino sufí de la autoevaluación

Carol Baldwin



En el letrero en la valla del jardín se podía leer: «En tu visión del mundo está la imagen de ti mismo».

¿Qué quiere decir esto? Seguramente, mi imagen del mundo es una visión normal. De acuerdo. Seguramente habré visto el mundo de las dificultades y de las frustraciones; de la violencia y del odio; de gente peleándose por migajas; el único mundo verdadero, el que se describe en los informativos.

Pero los maestros de la senda espiritual están todos de acuerdo con el cartel. Los sufíes y los que no lo son están de acuerdo en que tu visión del mundo, y la de los informativos, es el resultado de unas condiciones espirituales específicas. Y refleja las distorsiones y las grietas que existen en esas condiciones.

Para eliminar las distorsiones de nuestra visión, los maestros sufíes insisten en la necesidad de limpiar y purificar nuestros sentidos. Shāh Nematollāh (834/1431) escribe que el primer paso verdadero, el primer paso para liberarse del dominio del ego, debe ser el arrepentimiento (*tobah*) que se produce en este tipo de autoevaluación (Shāh Nematollāh 1975, pp. 185-86)¹. El actual maestro de la Orden sufí Nematollāhi, Dr. Javad Nurbakhsh, también insta a sus discípulos a realizar diariamente esta autoevaluación (Nurbakhsh 2001)². Hasta que no dé este primer paso cuidadosa y profundamente, el iniciado «simplemente se ha inscrito en el curso preparatorio» pero no ha comenzado todavía a recorrer la Senda³.

¿Por qué es precisa esta autoevaluación en un camino que se dirige a Dios? ¿Por qué centrarse en uno mismo cuando el propósito final es ver únicamente a Dios? Porque no puedes ver un jardín con unos prismáticos distorsionados y no puedes experimentar la Unidad divina a través de la lente de la autoadoración. Ni siquiera puedes acordarte de repetir tu *zeker* (continuo recuerdo de Dios).

Un callejón sin salida

Sin embargo, aún profundamente inmersos en el dualismo y la autoadoración, podemos intentar hallar a Dios a través de la lente del egoísmo. Los resultados parecen alentadores, pero es una falsa esperanza.

Mucha gente cree haber visto el final y exclama: «He visto...» y «Dios me ha dicho...». Pero, ¿qué han encontrado? Por un lado, ven un gran «yo» y, por el otro, el gran Dios que han buscado, vislumbrado y tocado. Se trata de un mundo en el que están Dios, yo y, por supuesto, ellos —los otros que no han recibido ese favor. Los maestros dicen, sin embargo, que esto no sólo no está cerca del punto final del misticismo sufí sino que se trata de un callejón sin salida, una trampa en el camino, aún inmerso en el territorio del dualismo. Aunque algunos consideren esto como «El Premio», se trata únicamente de una visión a través de unos prismáticos rotos. Para la



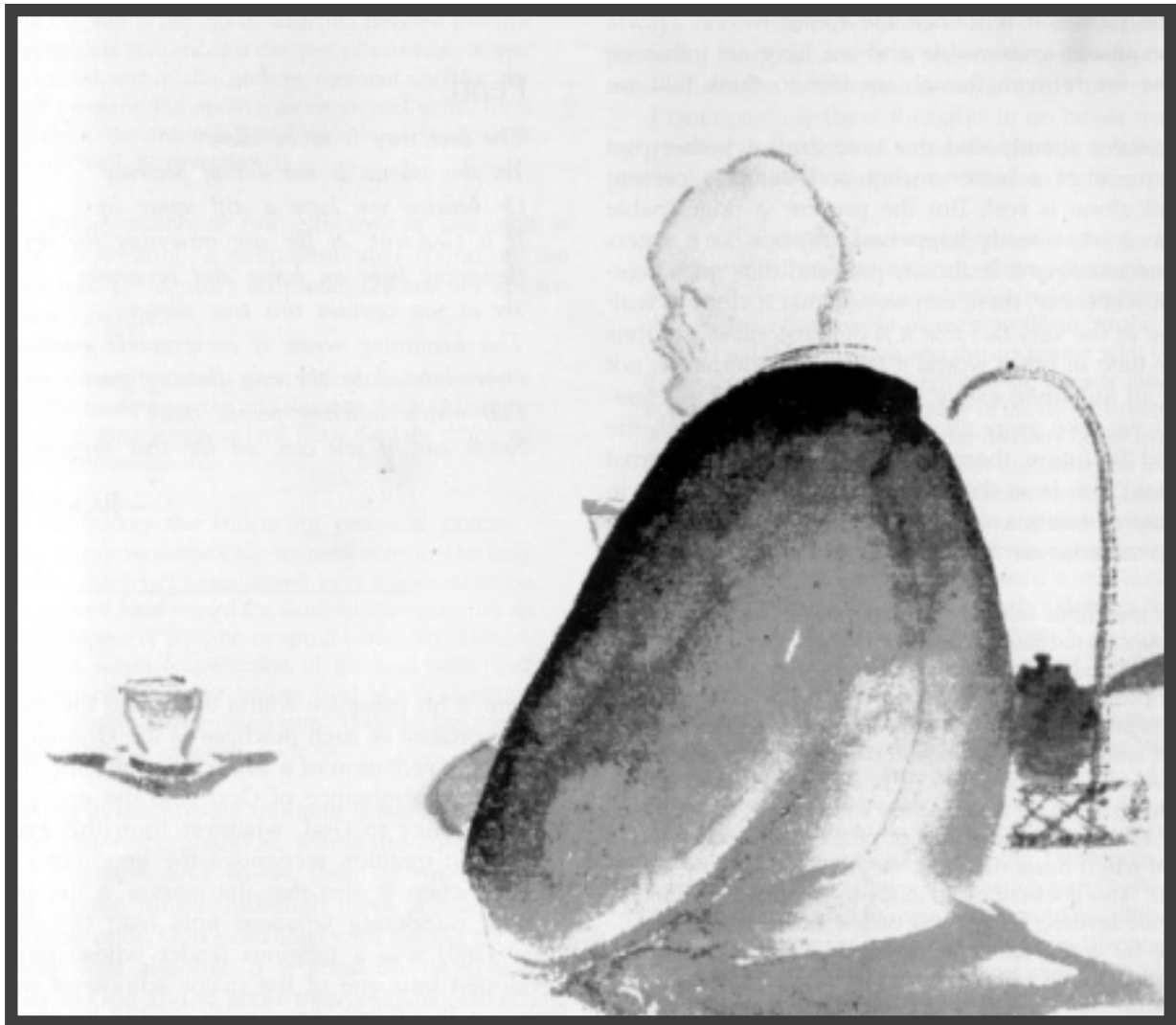
mayoría de la gente, que busca algo de espiritualidad en sus vidas, estas visiones son suficientes. Representan el final de su búsqueda y las utilizan para aumentar su orgullo, la identificación con su ego y para acrecentar la división entre «yo» y los demás.

Pero para los maestros sufíes, este es un camino que tan sólo recorre un círculo, un camino tentador que no

al final del camino, sólo hay ¡síes!. ¿Cómo puede una persona pasar de estar dominada por una emoción a estar dominada por otra tan diferente? Los maestros dicen que esto requiere dos cosas: gracia y trabajo, «mucho trabajo».

Hay dos razones por las que el discípulo no acomete el trabajo necesario: porque no sabe qué tiene que

mente, estas etapas se han denominado el «yo dominante», el «yo arrepentido» y el «yo serenado». El Dr. Nurbakhsh describe este proceso de la siguiente manera: «El yo dominante (*nafs-e ammāra*) se considera como una potencia que debe ser transmutada, en un sentido real, en el yo arrepentido (*nafs-e lanwāma*) y finalmente en el yo serenado (*nafs-e motma'enna*),



va a ninguna parte, pero un camino que, al recorrerlo, da una gran sensación de haber viajado.

¿Cuál es, entonces, el verdadero camino sufí? ¿Cómo se puede salir del callejón sin salida del yo y lo mío? ¿Qué puerta tenemos que descubrir para recorrer la senda correcta?

Del no al sí

Al principio del camino, el discípulo está lleno de ¡noes! y,

hacer o porque no está dispuesto a hacer este trabajo. Este artículo trata de una acción práctica, específica, para cambiar del no al sí. Los maestros dicen que esto es lo que se debe hacer para empezar la tarea.

La senda sufí

La senda sufí consta de tres etapas que se denominan por la forma en la que nos relacionamos con la «otredad» de la vida⁴. Tradicional-

de modo que pueda retornar a la Verdad»⁵ (Nurbakhsh 2003, p. 184).

Estas tres etapas son como tres jardines. El discípulo empieza en el jardín del yo dominante y, a veces, mediante la gracia, vislumbra el segundo y el tercero. Pero el punto de partida es el yo dominante.

Sólo con el trabajo y la gracia, puede el *darwish* progresar hasta lograr que el yo arrepentido domine y que el segundo jardín se convierta

en morada permanente. Y solamente desde el yo arrepentido puede uno viajar hasta morar permanentemente en el yo serenado.

Este trabajo requiere motivación. Sohrawardí (587/1191) explica que la motivación aparece y se desvanece muchas veces y que el discípulo debe perseverar en su esfuerzo y pedir la ayuda de Dios hasta que el estado de autoevaluación se convierte en dominante (Nurbakhsh 2001, p. 130).

¿Trabajo? ¿Trabajo espiritual? Algunos responden que no se esfuerzan: «Para eso tenemos un maestro, él realiza todo el trabajo». Pero los maestros responden que, a lo largo de la Senda, el sufí debe trabajar deliberadamente en su progreso. Solamente al final, se pierde el esfuerzo individual en la visión de la Unidad. Hasta entonces, se necesita el intelecto para pulir la roca del ego. De hecho, la palabra intelecto (*'aql*), en árabe, procede de la misma raíz que «trabar». Los maestros explican que el intelecto debería usarse para trabar o controlar al *nafs*. En un discurso sobre el libre albedrío, el Dr. Nurbakhsh explica que, hasta el final de la Senda, el discípulo debería actuar como si tuviera libre albedrío y debería usar esa libertad para esforzarse conscientemente y progresar en la Senda (Nurbakhsh 1998, p. 87).

Sin un trabajo consciente y sin la ayuda de la gracia, el discípulo estará siempre sometido al yo dominante.

El yo dominante

¿Por qué se llama etapa del yo dominante a la primera etapa? ¿Qué término tan extraño! ¿Por qué dominante? ¿Qué es lo que está siendo dominado?

La visión del mundo desde el yo dominante es la de un mundo como un escenario en el que el ego trata por todos los medios de ser el director de la obra. El mundo visto a través de la lente del yo dominante es un mundo que se quiere dominar, controlar o juzgar. El motivo puede ser el orgullo o puede ser el deseo de ayudar. En ambos casos, el impulso es el mismo, dominar, controlar, hacer que todo se comporte como yo

deseo. Las emociones características son la rabia, la frustración, el miedo y la tristeza —diferentes formas del sentimiento del «¡no!» porque el mundo se resiste a que el yo sea el director de la obra.

Y en esta etapa es en la que permanece la mayoría de la gente, en una vida que es desagradable, embrutecedora y breve. En la que el mundo de la dualidad, del yo y ellos, puede rápidamente convertirse en una jungla.

Incluso cuando uno desarrolle algo de espiritualidad, el yo dominante sigue mandando. Los pensamientos siguen intentando escribir el guión del mundo. Uno sabe que está en las garras del yo dominante cuando sus pensamientos cotidianos se centran en lo que otra gente debería hacer o dejar de hacer, cuando piensa en lo que debería hacer para que los demás hagan lo que uno quiere que hagan, o cuando uno recuerda una y otra vez cómo le han fallado los demás.

¿Cómo podemos escapar de esta trampa? ¿Podemos saltar directamente desde aquí a la tercera etapa, la del alma serenada?

Los maestros responden que no. Para llegar a la etapa del alma serenada, primero se ha de pasar por la etapa del yo arrepentido.

¿Cómo podemos ir de la morada del yo dominante a la siguiente morada? Practicando cuidadosamente la autoevaluación y el arrepentimiento, lo que los sufíes llaman *mobāsebah*.

El yo arrepentido

Así como el yo dominante se centra en la relación entre «yo y los demás», el yo arrepentido se centra únicamente en el «yo». Si el yo dominante se centra en la dualidad entre «yo» y «los demás», el yo arrepentido se centra en «yo como soy ahora» y «yo como debería ser»:

*El yo dominante domina a los demás,
el yo arrepentido me culpa a mí mismo.*

El proceso del yo arrepentido implica la autoevaluación y ésta implica tener en cuenta las acciones y los pensamientos propios. El resultado de este trabajo es conocer en pro-

fundidad que «yo» jamás puedo eliminar esos malos pensamientos, sólo Dios puede. Esta es la etapa en la que el ego se reduce, en la que se planta la pobreza espiritual en el suelo de la impotencia. La flor es la verdadera aceptación del mundo. El tallo es la rendición.

Cuando el yo dominante proclama que se ha rendido, es sólo fanfarronería y apariencia. La renuncia real únicamente llega cuando uno reduce su ego enfocando su atención en sus propias faltas. La renuncia no es algo que uno haga, sino algo que ocurre en la medida en que aumenta la conciencia de la propia pequeñez.

Pero, en concreto, ¿cómo podemos practicar la autoevaluación sufí, *mobāsebah*?

1.- Examina tus pensamientos y tus actos

Se exhorta a todos los *darwish* de la Orden sufí Nematollāhi de hoy en día a realizar la autoevaluación cada noche antes de acostarse (Nurbakhsh 2001, p. 132). Mohammad Qazālī (505/1111) hizo la misma recomendación hace cientos de años (ibíd., p. 128). Al discípulo se le indica que dedique unos minutos a examinar el día transcurrido y a apuntar específicamente todos los actos y pensamientos positivos y negativos ocurridos.

Una sufí de este siglo, Irina Tweedie, describe en su libro *The Chasm of Fire (El abismo de fuego)* cómo le instruyó su maestro sufí en la India a «escribir todos tus actos erróneos y malvados desde tu infancia. Te servirá como una confesión. Una especie de *curriculum vitae* de tus pecados... Todo el mundo tiene que hacerlo... No hay otro camino» (Tweedie 1979, pp. 63-64).

El primer problema es intentar decidir si uno de tus actos es positivo o negativo. Aunque esto pueda parecer fácil de hacer, Qazālī nos advierte de que el yo «es engañoso y farsante; sus intenciones parecerán obediencia a Dios...». Para solventar este engañoso problema, los maestros nos piden que registremos tanto los actos positivos como los negativos. No es muy realista tener una larga lista de actos positivos y una muy corta de

Sale el sol

Mira cómo se funde en mis ojos
gota a gota la tristeza
Cómo la mano del sol
va apresurando mi sombra negra e indómita
Mira: mi existencia toda se derrumba
se me traga una gran llama
me eleva hacia la altura
me apresa en una trampa
Mira:
mi cielo todo
se llena de estrellas fugaces

Tú viniste de muy lejos, de muy lejos
de la tierra de los perfumes y las luces
Me sentaste en un escabel
de marfiles, de nubes, de cristales.
Llévame oh esperanza mía alentadora
a la ciudad de los poemas y las pasiones

—*Nuevo nacimiento*, Forugh Farrojazad
—Traducido por Clara Janés y Sahand

negativos. Y es igualmente falso ver únicamente tus aspectos negativos. La lista escrita debería contener tanto aspectos positivos como negativos.

Ruzbahān Baqlī Shirāzi (606/1209) explica que la autoevaluación es la enumeración por el intelecto de los errores internos y de los pensamientos sobre lo que no es Dios; es el reproche del intelecto al «yo dominante» por seguir con sus vicios. Asimismo, el intelecto es el guardián del espíritu (*ruh*) en el cumplimiento de los mandamientos. Ruzbahān continúa: «Según un místico, la autoevaluación es primero educación del ego, y luego, lucha incansante por conseguir su transformación. La realidad de la autoevaluación es la presentación de los errores del ego al espíritu. Mohammad ibn Mahmud 'Āmoli (s. XII) explica que: «La autoevaluación significa la continua búsqueda dentro del yo y el examen de todos los actos y estados» (Nurbakhsh 2001, p. 131).

2.- Examina tus estados

El Dr. Nurbakhsh instruye a sus discípulos para que incluyan en su examen una evaluación de su estado espiritual (Nurbakhsh 2001, p. 133).

Cada día tiene lugar la evaluación y la pregunta es: ¿multiplicidad o Unidad?

De hecho, analizar tus estados es analizar tu visión del mundo, pues en tu visión del mundo está tu imagen de ti mismo. El yo dominante verá multiplicidad. El yo arrepentido se centrará en tus propios actos e irá abandonando la multiplicidad y preparando los ojos del alma para la visión de la Unidad.

3.- Pide perdón y repara

Cuando cometes un error, son necesarias dos cosas. Hace años, Qazālī instruía a sus discípulos a pedir perdón y a reparar. Los sufíes de la Orden Nematollāhi de hoy en día reciben la misma instrucción. Cuando se requiere alguna reparación, debe realizarse inmediatamente, tanto si es preciso reparar, pedir perdón o cualquier otra acción que compense el error cometido.

El sufí Sharafoddin Maneri explica en *The Hundred Letters* (*Las cien cartas*) que, para errores como «calumniar, acusar o molestar a los demás de diferentes maneras, es necesario que reconozcas que has calumniado a la persona en cuestión y buscar...

su perdón. Si piensas que se puede enfadar contigo, es bueno elegir el momento oportuno y permanecer tranquilo. Si, a pesar de todo, se vuelve furioso cada vez que hablas, entonces vuélvete hacia Dios e implora perdón... Haz las paces, hasta donde te sea posible, con todo aquel que tenga un rencor legítimo hacia ti» (Maneri 1980, p. 18-19).

4.- Trabaja conscientemente para evitar esos errores

Todos los maestros coinciden en que se debe tener una resolución firme para redoblar esfuerzos y eliminar los actos negativos al día siguiente. El Dr. Nurbakhsh explica que esto implica utilizar el intelecto individual, la razón, como «un yugo que puede someter y controlar al yo dominante cuando éste se vuelve salvaje y su comportamiento se desvía. Dentro del marco de los usos y costumbres sociales, así como del de las leyes y principios de la religión exotérica, este intelecto vigila al yo dominante, pero nunca puede ser un guía hacia Dios, la Verdad suprema, y esperar de él tan noble tarea es totalmente absurdo» (Nurbakhsh 2003, p. 185). En este proceso son necesarias también la gracia de Dios y la dirección de un maestro perfecto.

¿Cómo es posible siquiera esperar que uno pueda llegar a cambiar? Porque, como dice Sharafoddin Maneri: «La realidad del arrepentimiento requiere un cambio radical en nuestra naturaleza básica» (Maneri 1980, p. 18-19).

William James, en su clásico trabajo *The Varieties of Religious Experience* (*Las variedades de la experiencia religiosa*), explica que cada uno de nosotros empezamos con unas susceptibilidades, impulsos e inhibiciones diferentes. El inventario moral de la autoevaluación las saca a la luz y les pone etiquetas como «ira» o «miedo». Luego, durante el proceso de autoevaluación, la emoción del arrepentimiento gana fuerza hasta convertirse en una emoción más fuerte que ninguna otra. James llama a esto «el poder expulsador de un afecto más fuerte».

El asunto es que esta intensa emoción (el arrepentimiento) se im-

pondrá sobre esas otras emociones con las cuales no nos sentimos tan comprometidos. «No influye lo intenso o débil que sea el afecto, siempre que la emoción que produzca sea suficientemente fuerte». Entonces la emoción de mayor energía toma el control. «Hay un nivel de intensidad tal que, si una emoción llega hasta él, se asienta como la única efectiva barriendo así a sus antagonistas con todas sus inhibiciones». El psicólogo James, se apoya en el estudio de numerosos casos para mostrar que aquel «que vive en el centro religioso de su energía personal y al que mueve el entusiasmo espiritual, difiere de su yo carnal previo de manera perfectamente definida. El nuevo ardor que inflama su pecho consume en su llama los ‘noes’ inferiores que llenaban su ser y le mantiene inmune ante la infección procedente de la parte rasertera de su naturaleza». Este nuevo centro en el yo arrepentido «puede llegar de forma gradual o mediante una crisis; pero, en cualquier caso puede llegar ‘para quedarse’» cuando el impulso es suficientemente fuerte (James 1961, p. 212-217).

Beneficios de la autoevaluación: el yo serenado

Este esquema de examen, confesión y arrepentimiento está reconocido, de alguna manera, en muchos otros programas espirituales. Incluso el antiguo oráculo griego de Delfos tenía como divisa: «conócete a ti mismo». La Iglesia católica prescribe la confesión. Los metodistas incluían el proceso de autoevaluación de John Wesley. Los estudios científicos de la psicología moderna⁶ ensalzan los beneficios de varios aspectos de este proceso.

El proceso es una paradoja: lo que a primera vista parece algo así como masoquismo, es en realidad un sustento; aquello que consiste en apartarse de los demás y centrarse en uno mismo permite hallar los elementos esenciales de toda humanidad; lo que puede parecer humillación se convierte en humildad.

Un maestro sufí explicó que un *darwish* debería ser como un cuerpo

conductor. Para convertirse en un conductor, uno debe eliminar toda resistencia. Mediante la autoevaluación se elimina la resistencia⁷.

Esta no es la etapa del «pobre de mí» o de «no valgo para nada». Por el contrario, es una etapa de las más poderosas para reorientar la visión y prepararse para la visión de la Unidad. No es una generalización, una petición de disculpas genéricas a los demás por cometer errores; implica pedir disculpas específicas por errores concretos. No es un estado de ánimo sino un proceso, que requiere tiempo y un gran deseo de esforzarse hasta eliminar para siempre la visión del yo dominante. El proceso completo requiere años.

El Dr. Nurbakhsh escribe: «La disciplina y el método espiritual de la Senda purifican gradualmente el corazón, dejando salir su calidad espiritual, y, al mismo tiempo, transmutando el yo dominante» (Nurbakhsh 2003, p. 185). Y en otra obra advierte: «Has de saber que mientras no estés libre de ti mismo y no demuestres sinceridad, el auxilio del amor, que no es sino el favor divino, no te cogerá de la mano en tu viaje [...] Esfuérzate para perderte a ti mismo, si deseas alcanzar el reino de la Unidad divina y la libertad» (Nurbakhsh 1998, p. 138).

Del concepto a la costumbre

¿Cuándo practicas la autoevaluación? Todos los días. Cuando pensamos obsesivamente: «están equivocados, está equivocada, está equivocado». O cuando nos invade un sentimiento de «no» llenándonos de miedo. En otras palabras, el «no» puede tomar dos formas: una exteriorización del «no» en una explosión que se llama ira/furia/intolerancia, o una interiorización del «no» en una implosión llamada autoestima baja, odio a sí mismo.

Cuando se está dominado por sentimientos mundanales, la autoevaluación es la puerta que conduce a la libertad. Sin embargo, algunos dicen: «No puedo dejarlo de lado. Tengo este problema de familia con mi hijo, con mi marido o con mi mujer. Pien-

so en él todo el tiempo, porque esa es mi responsabilidad hacia mi familia». El verdadero sufí sabe que el yo dominante nunca puede ayudar en un problema familiar. Nunca. Solamente puede ayudar una clase especial de amor, y la autoevaluación es la puerta hacia el verdadero amor sufí. Así, aunque parezca paradójico, tenemos que apartarnos de los demás y concentrarnos en nosotros mismos. Tenemos que cesar en nuestro empeño de controlar el mundo, dejar el mundo a Dios y concentrarnos en nuestro propio comportamiento. Únicamente mejorándonos nosotros mismos podremos realmente ayudar a los demás. Sólo si abandonamos nuestro control del mundo podremos dejar a Dios entrar en él.

Otros dicen: «Yo ya tengo baja la autoestima. No necesito la autoevaluación, no necesito maltratarme más». Sin embargo, esto es no entender nada. La autoevaluación requiere que veas también tus buenas cualidades. Requiere que veas ambas cosas. De hecho, en todos los casos, la autoevaluación te hará sentirte mejor contigo mismo pero sin sentirte orgulloso. Buscar y señalar nuestros errores humanos nos proporciona humildad, no humillación, porque las señales son específicas, señalan comportamientos específicos, no tu forma básica de ser. En tu lista debería haber más o menos tantas cosas positivas como negativas.

Hay gente que está tan centrada en los fallos de los demás que no pueden evitarlo. «¿Qué quieres decir con mis faltas? ¡Sabes lo que hizo él! Déjame explicarte...». Pero la autoevaluación requiere que siempre que algo nos preocupe, nos abstraigamos de los «fallos» percibidos en los demás y nos centremos estrictamente en nuestra propia parte en el asunto.

Las personas con una larga experiencia en la práctica de la autoevaluación dicen que, al principio, escribían la lista cada noche durante meses, incluso años, hasta que se convirtió en un hábito profundamente arraigado. Al menos una vez, hicieron revisión de su vida completa, además del examen de cada día. «Siempre que estoy

preocupado o molesto por algo, hago mi autoevaluación en relación con dicho asunto centrándome únicamente en la parte que me corresponde. Podrías pensar que esto me hace estar más molesto, pero nunca, jamás es así. La autoevaluación me libra de esa preocupación y, luego, puedo dejar de pensar en el problema y volver al *ẓekr*.

El objetivo, en la terminología de los antiguos maestros de la Senda, es que la autoevaluación pase de ser un estado pasajero a ser una morada permanente.

Para conseguir este cambio, anotar por la noche la autoevaluación no es lo mismo que lo que se entiende hoy en día por escribir un diario. No se trata de escribir un ensayo cada noche sobre lo que nos viene a la cabeza. Se parece al diario en que es una reflexión sobre uno mismo y en que funciona mejor cuando se pone por escrito. Sin embargo, la autoevaluación es un examen moral, que da como resultado una lista de tus rasgos de carácter, una lista de los estados y las acciones que resultaron de intentar dominar y controlar el mundo. Es una lista de lo que has hecho bien y de lo que has hecho mal y esto requiere un juicio, un juicio muy cuidadoso y meditativo.

Perfeccionarse

Hāres Mohāsebi (243/857), uno de los grandes sufíes de los primeros siglos del Islam destacó la importancia de la autoevaluación silenciosa. Distinguía esta actividad de las actividades exteriores de hipocresía (*riyā'*), de la «falsa e hipócrita demostración de religiosidad». En el libro de Baldick, *Mystical Islam (El Islam místico)*, se atribuye a Mohāsebi el desarrollo de la autoevaluación «que los sufíes adoptaron y usaron» (Baldick 1989, pp. 33-35).

Desde los inicios, los maestros han desarrollado este tema y han definido cuatro aspectos para la autoevaluación:

Cada noche, (1) examina tus pensamientos y tus actos, (2) examina tus estados.

Al día siguiente, (3) pide perdón y repara lo necesario, (4) trabaja conscientemente para evitar los errores.

En su ya clásico libro *Mysticism*, Evelyn Underhill describe en detalle la etapa que denomina purificación del ego (Underhill 1974, pp. 198-231). Explica que, los que no completan esta etapa no pueden llamarse místicos «por grande que sea su iluminación pasajera» (Underhill 1974, p. 198). Esto se debe a que el amor que crece en el jardín del yo dominante es aún un amor egoísta. Por esta razón, el Dr. Nurbakhsh dice que incluso proclamar «yo amo a Dios» o «yo estoy rendido» no tiene, de hecho validez alguna⁸. El verdadero amor, el amor libre de todo yo, sólo puede crecer en un corazón cuidadosamente limpiado mediante una autoevaluación rigurosa y practicada durante años.

Desde el punto de vista de los maestros, el arrepentimiento es algo muy adecuado para aquellos a los que aún gobierna el yo dominante o el yo arrepentido. Sólo aquellos que han alcanzado definitivamente la morada del yo serenado pueden entregar al olvido los errores del pasado.

Para estos maestros sufíes, somos como piedras en bruto que se pueden pulir de dos formas. La primera es frotarlas contra otros objetos rugosos. La segunda forma de pulir una piedra es enseñarle a hacerlo ella misma.



Notas

1.- Los diez pasos se encuentran en el tratado titulado *Método para el recorrido de la Senda*.

2.- De acuerdo con el Dr. Javad Nurbakhsh, maestro de la Orden sufi Nematollāhi, el acercamiento al sufismo incluye varios aspectos, tal como lo describe en su libro *En la taberna, paraíso del sufi*. Se trata de la autoevaluación (*mohāsebah*), el continuo recuerdo de Dios (*ẓekr*), la reflexión (*fekr*) y la meditación (*moraqebah*).

3.- Procedente de discursos registrados en cintas y distribuidos en los *janaqab* de la Or-

den sufi Nematollāhi y publicados parcialmente en el libro *En el camino sufi*.

4.- La senda sufi es descrita de diferentes formas dependiendo del aspecto que se estudia y del estado de desarrollo del que escribe. La descripción que se da en este artículo ha sido utilizada por muchos maestros sufíes.

5.- La palabra *nafs* hace aquí referencia a los pensamientos y emociones centrados en el ego.

6.- *The Healing Power of Confession (El poder sanador de la confesión)* por Henry Dreher, en *Natural Health*, Julio/Agosto 1992. Este artículo describe lo que se conoce como el método Pennebaker.

7.- Esta analogía esta tomada de un discurso grabado del Dr. Javad Nurbakhsh, publicado en el libro *En el camino sufi*, p. 49.

8.- De un discurso grabado del Dr. Javad Nurbakhsh.

Referencias

—Baldick, J. (1989). *Mystical Islam*, New York University Press.

—Dreher, H. (1992). «The Healing Power of Confession» en *Natural Health*, Julio/Agosto.

—James, W. (1961). *The Varieties of Religious Experience*, Collier Books.

—Maneri, S. (1980). *The Hundred Letters*, Paulist Press.

—Nurbakhsh, J. (1998). *En el camino sufi*, Madrid, Editorial Nur.

—Nurbakhsh, J. (2001). *En la taberna, paraíso del sufi*, segunda edición, Madrid, Editorial Nur.

—Nurbakhsh, J. (2003). *Psicología sufi*, segunda edición, Madrid, Editorial Nur.

—Shāh Nematollāh (1975). *Rasā'el*, vol.1, editado por el Dr. J. Nurbakhsh, segunda edición, Teherán, KNP.

—Tweedie, I. (1979). *The Chasm of Fire: A woman's experience of liberation through the teachings of a Sufi Master*, Element Books.

—Underhill, E. (1974). *Mysticism*, New American Library.



Romper el «yo» y el «tú» del discípulo

Dr. Javad Nurbakhsh



Los maestros de la senda han insistido, una y otra vez, en que mientras el discípulo no salga del mundo del «yo» y del «tú», no será digno de entrar en el reino de la Unidad divina. Por ello, siempre que cualquiera acudía a ellos en búsqueda de ayuda y dirección, en primer lugar intentaban alejarle del egocentrismo y la auto-adoración; ya que sabían perfectamente que uno es incapaz de recorrer el camino de la Unidad divina con los pies del «yo» y del «nosotros». En palabras de Maqrebi:

*Nadie recorre con sus propios pies
la senda que lleva hacia Él,
sino que camina con los pies de Él,
quien camina hacia Su morada.*

Con esta creencia, las enseñanzas de los maestros, al principio de la senda, consistían en métodos prácticos para romper la auto-adoración del buscador. Para lograr ese propósito, los maestros tenían prácticas muy sutiles y sugerencias y órdenes dignas de reflexión para sus discípulos. A continuación les ofrezco un ejemplo de estas enseñanzas prácticas, mencionado por 'Attār en su obra *Memorial de los amigos de Dios*:

Había, entre los próceres de la ciudad de Bastām, un devoto poseedor de elocuencia y fama que nunca faltaba a las reuniones del maestro Bāyazid. Un día dijo al maestro:

«¡Maestro!, hace treinta años que vengo a tus reuniones. Me atrae y sé que es real esta ciencia de la que hablas y, sin embargo, no encuentro signo alguno de ello en mi alma. Dime, ¿por qué?» El maestro le contestó: «Porque estás velado por tu propio *nafs*, o «yo». El devoto replicó: «¿Hay algún remedio?» El maestro contestó: «Sí que lo hay, y es mi responsabilidad decírtelo, pero sé que no lo aceptarás». El devoto rogó: «Lo aceptaré, pues llevo largos años buscando». Entonces el maestro le dijo: «Ve y rapa tu pelo y tu barba, quítate este vestido que llevas y ponte un manto de lana vieja y áspera, y siéntate en el vecindario en que más reputación tienes. Pon delante de ti una bolsa llena de nueces, reúne a los niños, y diles que a todo aquel que te dé una bofetada, le darás una nuez, y que si te da dos, le darás dos nueces; vete así de un vecindario a otro, que ésta es tu cura». Al oír esto, el beato, sorprendido, replicó: «¡Gloria a Dios, no hay otra divinidad que Dios!» El maestro le reprochó: «Si uno que no cree en Dios dice esta frase se convierte en un creyente. Pero tú, al decir esta frase te convertiste en un infiel». El beato se quejó: «¿Por qué?» Y Bāyazid le contestó: «Porque tú, en realidad, con esta frase te alabaste a tí mismo y no a Dios». El beato confesó: «Yo no puedo hacer lo que me encomiendas, dime otra cosa para que la haga». El maestro le replicó: «Este es tu remedio y, sin embargo, ya te dije que no serías capaz de realizarlo».





Urizen, el señor del sol material, encadenado a la duda destructora y a la razón calculadora.
W. Blake. *El libro de Urizen*, Lembeth, 1794

Fuente de las luces

Hoy, en mi corazón, salvo la Amada, nada cabe;
de tal forma está lleno de la Amada, que salvo Ella, nada cabe.

Mis ojos anegados, salvo a la Amiga nada ven.
En mi alma arruinada, salvo la Bienamada, nadie cabe.

Aun con tanta tristeza, estoy feliz, porque en mi corazón plenamente colmado,
la tristeza no encuentra ya camino y la pena no cabe.

Desde el instante en que este corazón se tiñó de Sus labios de rubí,
feliz por ello, como el fuego, en mi piel ya no cabe.

Vete a su puerta ebrio de Su rostro,
que en el banquete de Su unión, el sereno no cabe.

Aquel que enloqueció con Su Belleza, no se contenta con el paraíso.
Aquel que se ha quemado anhelando su encuentro, en el fuego no cabe.

Cuando retira el velo, desaparece el mundo.
Donde hay certidumbre, la ilusión no cabe.

Son precisos Sus ojos para ver la hermosura de Su rostro.
Estando ya en mi corazón la Amiga, la fealdad no cabe.

No me siento ofendido por los prejuicios enemigos.
Estando ya en mi corazón la Amiga, el desaire no cabe.

Llamó el alma a la puerta del corazón. Y éste le dijo:
“¡Vete, pues con la Amada revelándose en mí, ya nadie cabe!

Si deseas entrar, deja a 'Erāqi,
pues aquí, en la Fuente de las luces, la sombra ya no cabe”.

—*Divan de 'Erāqi*

—Traducido por José M^a Bermejo



La teofanía
Kamāl-ol din Behzād (Irán, s. XV)



Rumi y la universalidad de su lenguaje

M. Este'lami



Para la mayoría de los creyentes musulmanes, cristianos o judíos cualquier referencia a la universalidad y el pluralismo en la religión podría considerarse como un signo de infidelidad o de descreimiento. Sin embargo, las primeras referencias a la universalidad y el pluralismo citadas en fuentes islámicas filosóficas y sufíes se toman del mismo Qorán y llegan a decir que al menos la religión cristiana y la judía son respetadas y totalmente aceptables para los musulmanes. El versículo 256 de la sura del Qorán (*al-Baqara*) dice:

No cabe coacción en religión. La buena dirección se distingue claramente del descarrío. Quien no cree en los ídolos y cree en Allāh, ese tal se ase del asidero más firme, de un asidero irrompible.

En este versículo, la creencia no es simplemente la creencia musulmana y Allāh no es un Dios reservado exclusivamente a la fe islámica.

Comparando los usos de las dos palabras *mo'min* (creyente, fiel) y musulmán en el Qorán, se llega a un resultado muy interesante. La palabra *mo'min* se usa 230 veces en los 114 capítulos, en todas sus formas (singular o plural, masculino o femenino). La palabra musulmán, bajo diferentes formas, sólo se usa 42 veces.¹

En muchos casos, *mo'min* se usa para referirse sólo a alguien que cree en Dios (*man āmana be-Allāh*) ya sea musulmán, cristiano o judío. No se especifica que se aplique exclusivamente a los musulmanes. Esto se entiende

si nos damos cuenta de que el alma de un ser humano, cuando intenta conocer a Dios, se ve implicada en una pasión o agitación interna que puede dar origen a algún tipo de iluminación. En ese caso, la persona percibe que puede ver a su Creador a través de la intuición o, como dijo Rumi, con los ojos del corazón, o a través de algún otro medio no biológico ni fisiológico (Rumi 2000, vol. 1, 2502). La iluminación puede llegar a un ser humano sin que sea necesariamente musulmán. Ese cambio espiritual, o nacimiento, que se llama *wāqe'ah* o *wāqe'ah-ye mardān* (evento divino que desciende sobre el hombre) ha producido extraordinarias leyendas en nuestras fuentes sufíes, especialmente en trabajos biográficos como *Asrār al-tahid* (*Los secretos de la Unicidad divina*), libro sobre las palabras y los estados espirituales del gran maestro sufí Abu Sa'id Aboljeir (440/1049) y *Tazkerat al-olīya'* (*El memorial de los amigos de Dios*), un compendio de los dichos y la biografía de un gran número de maestros sufíes desde el inicio del Islam, escrito por otro gran maestro sufí, Farid-ol Din 'Attār Neyshāpuri (617/1220). En muchas de esas leyendas, este *wāqe'ah* afecta a una persona que no es musulmana y ni siquiera un creyente cristiano o judío. Fozail b. 'Ayāz, un famoso maestro sufí del siglo segundo de la hégira había sido un ladrón y un saqueador. Otro famoso maestro sufí, Ebrāhim b. Adham, había sido antes gobernador de Balj. Zolnun de Egipto era bien conocido como un *zandiq*, un ateo, antes de su *wāqe'ah*. Ma'ruf Karji de Bagdad nació de padres cristianos, pero en su



juventud se convirtió al Islam ('Attār 1999, cap. 10, 11, 14 y 29). Se hallan otros ejemplos en la literatura sufí islámica, y muchos, en especial, en la literatura sufí persa, que atestiguan que esos cambios espirituales no eran

muy admirados por ellas, hasta el punto a veces de llegar a ser considerados como pertenecientes a esas religiones.

La intuición religiosa y la búsqueda espiritual de un refugio fiable

en ese trozo de madera o de piedra. Idólatra y teísta creen ambos en esa existencia invisible o inexplicable para la cual no tienen definición ni explicación que pueda ser entendida por la gente. Esto es exactamente lo



exclusivos de los musulmanes. Por esa razón, muchos grandes maestros del sufismo persa han tenido actitudes muy abiertas y amistosas hacia otras religiones: de ahí que Bāyazid Bastāmi, Hallāy, Abu Sa'īd Aboljeir y Molānā Yālāl-ol Din Rumi fueran

forman parte del credo de todas las religiones. Supone depender de un poder invisible que apoya a los fieles cuando y donde lo necesitan. Tal y como yo lo veo, ni siquiera los idólatras se limitan a adorar un objeto material. Imaginan un poder invisible

que quiere decir Bahā'-ol Din 'Amelī (*Sheij* Bahā'i) (1030/1620) en este verso suyo bien conocido:

*Tú eres el Objetivo; La Ka'ba
y el templo de los ídolos son excusas.*
(Ameli 1970)

A veces vemos como los cristianos ensalzan a Abu Sa'íd Aboljeir, el famoso maestro sufí de Neyshāpur, o leemos textos acerca de la actitud de Rumi hacia los cristianos y judíos de Konya, que le respetaron tanto como a sus propias autoridades religiosas. Me parece que tanto Rumi como Abu Sa'íd creían que existía una necesidad en su tiempo: la de intelectualizar el Islam y el sufismo, haciéndolos más atractivos para sus discípulos.

En *Los secretos de la Unicidad divina* (*Asrār al-tawhīd*), podemos leer la historia del imán Mohammad Yōwayni, un amigo de Abu Sa'íd, que estaba muy dedicado a incitar a los cristianos y judíos a convertirse en musulmanes. Su contable era judío y durante muchos años Yōwayni había intentado seducirlo para convertirlo, prometiéndole un mayor salario y garantizándole su prosperidad de por vida; pero su contable siempre le había dicho: «Lo siento, pero no vendo mi fe por beneficios mundanales». Tal vez puedas decirme: ¿quién es mejor musulmán [sumiso a Dios]? ¿El imán Yōwayni o su contable judío? (Munawwar 1987, p. 82 de la introducción y vol. 1, pp. 131 y 210).

El libro de Farid-ol Din 'Attār *La conferencia de los pájaros* (*Mantiq al-tayr*), es una de las obras más populares e importantes de la poesía sufí persa. Una de sus secciones está dedicada a la historia del *sheij* San'ān, o Sam'ān, un gran asceta y maestro sufí, muy fiel en la observación de la Ley religiosa (*shari'at*). Una noche en un sueño, el *sheij* San'ān se ve a sí mismo inclinándose ante un ídolo en Rum (Bizancio). Más tarde, en compañía de algunos discípulos, viaja a Bizancio para descubrir el misterio escondido en su sueño. Allí se enamora de una hermosa mujer cristiana y, por satisfacer los deseos de su amada, abandona su fe, se olvida de su piedad religiosa, se transforma en un bebedor de vino, se convierte en un humilde sirviente de esa mujer y se dedica al cuidado de su pira de cerdos. Pero más tarde, cuando algunos monjes bizantinos se enteran de su pasado, se van interesando por sus enseñanzas y finalmente, junto con su amada cristiana, se convierten en

discípulos suyos y se unen a su círculo islámico y sufí. Entonces el *sheij*, acompañado por sus nuevos amigos, vuelve felizmente a su vida anterior ('Attār 1963, pp. 67-68).

Al analizar esta narración, muchos eruditos hablan de un periodo de pérdida de fe, pero 'Attār (tal y como lo conozco a través de sus ocho obras poéticas y en prosa) suele enviar mensajes tácitos a sus lectores mediante historias y parábolas en las que los acontecimientos pueden salirse de lo común y los comentarios pueden parecer blasfemos o irracionales. El mensaje implícito del *sheij* San'ān es que el viaje espiritual tiene muchas etapas, entre las cuales pueden estar el escepticismo e incluso la negación de las realidades divinas. El creyente no puede, de hecho, alcanzar la etapa de la certidumbre sin haber, en algún momento, puesto el pie en el escalón de la duda. Un amor mundanal puede también ser necesario para destruir y reconstruir la personalidad de un viajero sufí, tal y como leemos en el *Masnawi* de Rumi:

*Sea el amor de este lado o de aquel,
mundanal o celestial,
al final nos lleva allá [a la unión
con el Amado].*

(Rumi 2000, vol. 1, 111)

La escalera espiritual de Rumi es el amor, que constituye una respuesta al ilimitado número de preguntas. «El amor es el astrolabio de los misterios de Dios» (ibíd., vol. 1, 110), es el motivo de cualquier movimiento visible o invisible en el universo. Rumi ofrece muchas definiciones del amor. Cita el versículo coránico que afirma: *Dios suscitará una gente a la cual Él amará y de la cual será amado* (5,54), pero en su corto prefacio al segundo volumen de su *Masnawi* dice: «El amor es, en realidad, el Atributo de Dios, atribuir [este Atributo] a la criatura es algo irreal. *Él les ama* es todo [los dos lados, el Amado y el enamorado], ¿qué sentido tiene decir: *ellos le aman a Él?*». Varios miles de versos en el *Divān-e Shams-e Tabrizī* (o *Divān-e Kabir*) y en el *Masnawi* definen este amor. A pesar de todo, las palabras finales de Rumi son:

*Diga lo que diga para exponer
o explicar el amor,
al experimentar el amor,
me avergüenzo de mi explicación.*

(Rumi 2000, vol. 1, 112)

Subiendo los escalones de esta escalera espiritual, Rumi alcanza el reino de la sabiduría infusa, un conocimiento esotérico que es inspirado por Dios en el corazón del místico. Se llama a esa sabiduría, o conocimiento, *'elm-e ladoni* o *'elm-e min ladon*, expresiones que son usadas a tal efecto en el Qorán (18,65). Esta inspiración permitió a Rumi cambiar él mismo, cambiar su estilo de vida y su enseñanza [como autoridad islámica], su comportamiento e incluso su apariencia.

Bajo la guía de Borhān-ol Din Mohaqqueq y especialmente sometido a la influencia de Shams-ol Din Tabrizi, se da cuenta de que el conocimiento escolástico es incapaz de abrir nuestros ojos a la existencia invisible (Rumi 2000, vol. 6, 263 y vol. 1 pp. 22-32, 39-41). Cree que la música es una parte inseparable de la vida y que el *sama'* es una actividad fructífera en la educación del sufí. Utiliza en su poesía las imágenes de música y de danza más frecuentemente de lo que las usó ningún poeta anterior a él (Schimmel 1975, p. 317). En los primeros versos del *Masnawi*, la flauta de caña (*ney*) separada del cañaveral no es otra que el propio Rumi y en muchos otros versos repite estas mismas imágenes:

*Somos como un arpa,
Tú nos estás tañendo,
somos como una flauta y ésta es
tu voz insuflada en nosotros.*

(Rumi 2000, vol. 1, 602-603)

Entre las imágenes más interesantes del *Divān-e Shams* y del *Masnawi*, están aquellas relacionadas con los rituales, las plegarias y el servicio. Cuando un musulmán muere, la ceremonia del entierro incluye una plegaria especial en la que la frase *Allāh-o akbar* (Dios es grande) debe pronunciarse cuatro veces. En la poesía persa, estas palabras, conocidas como *chahār takbir*, significan la renuncia

a algo o el desconsuelo por la vida de alguien, pero en las imágenes de Rumi, la pronunciación de *Allāb-o akbar* significa abandonar la esperanza en el alma carnal y en los deseos y beneficios mundanales (ibíd., vol. 3, 2146). Además, al realizar sus plegarias obligatorias, un musulmán debe estar de pie cara a la ciudad de La Meca (en dirección a la alquibla), pero Rumi en un pasaje satírico de su *Masnawi* dice que la alquibla no es la misma para las diferentes personas. Para aquel que es esclavo de su barriga, la alquibla es un mantel con mucha comida, para un filósofo es su fantasía, para un adorador de ídolos es una piedra, para el asceta la alquibla es el Dios Dador de gracia y para el gnóstico es la luz de la unión con Dios (ibíd., vol. 6, 1903-1907). En su famosa narración del viejo juglar, en el primer volumen del *Masnawi*, el arpista, perdida la esperanza en sus clientes mundanales, se queja de su extrema pobreza y añade:

Durante setenta años he estado pecando
[tocando música]
[sin embargo] ni un solo día
me privaste de Tu generosidad.
Hoy no tengo ganancias y soy Tu invitado.
Tocaré el arpa para Ti, yo soy Tuyo.
(ibíd., vol. 1, 2095-2096)

El viejo juglar se dirige al cementerio de la ciudad de Medina, tocando su arpa para Dios; pero no está simplemente tocando un instrumento, está rezando, adorando y Dios lo entiende:

Dios, en su generosidad, acepta
una moneda falsa [como yo].
(ibíd., vol.1, 2098)

Otro punto destacado del *Masnawi* a este respecto figura en la historia de un pastor en tiempos de Moisés que dirige un discurso insensato a Dios. Moisés escucha al pastor que implora:

¡Oh Dios, oh mi Señor!,
¿dónde estás? Quiero ser tu criado,
y coser tus sandalias, y peinar tu cabello,
y lavarte la ropa, y quitarte los piojos,
y traerte la leche, a Ti, que eres grandioso.

¿Dónde estás? Quiero besar tus manos
y pies delicados,
quiero barrer tu alcoba antes de irte a dormir.
(ibíd., vol. 2, 1724-1727)

Moisés pregunta al pastor: «¡Hombre! ¿A quién diriges esos ruegos?». El pastor contesta: «A Aquel que nos ha creado, a Aquel por cuya causa existen tierra y cielo». Moisés se enfada mucho y dice al pastor que sus palabras son blasfemas, que han apestado el mundo entero y que quien pronuncia palabras blasfemas como esas es un infiel. El pobre pastor, desesperado y confundido, se dirige hacia el desierto y se aleja. Pero la voz de Dios le llega a Moisés: «¡Hiciste que mi siervo se apartara de Mí! Tú, Moisés, como profeta, ¿llegaste para unir a mis siervos Conmigo o para separarlos de Mí?». Entonces leemos uno de los pasajes más interesantes del *Masnawi*. Dios le dice a Moisés:

Lo que es puro o impuro para el hombre,
a Mí no me atañe;
nada tengo que ver con su pereza
o con su diligencia.
Con mi Mandato de creación
no busqué mi beneficio,
sino el don de mi gracia sobre toda criatura.
Cuando el hindú Me alaba,
sólo veo belleza en su alabanza,
y la misma belleza percibo
en las plegarias de los síndes;
no es que sus alabanzas
augmenten mi pureza,
son ellos mismos los que se vuelven puros.
Yo no me fijó nunca
en la lengua o el habla.
Miro su interior y su estado.
Yo miro al corazón de cada uno
para ver si es humilde,
aunque su boca lo desmienta.
Pues el corazón es sustancia,
mientras la palabra es apariencia;
lo externo es apariencia
y lo esencial es la sustancia».
¿Cuándo terminarán esas palabras
grandilocuentes, esos discursos vanos?
Yo quiero un alma ardiente,
¡busca, busca ese ardor!
Enciende en ti la llama del amor,
y quema en ese fuego toda razón,
toda palabrería.
¡Oh Moisés!, unos se fijan en las normas,
y en otros, el espíritu y el alma arden.

El verdadero amante percibe
un ardor nuevo en cada aliento;
no hay impuesto ni diezmo
para una aldea en ruinas.
(ibíd., vol. 2, 1759-1769)

Hay muchos más ejemplos en el *Divan-e Shams* y en el *Masnawi* de Rumi que muestran cómo Rumi, aun siendo un musulmán sincero, creía en un tipo de fe universal que pertenece a todas las religiones. Afirma claramente y frecuentemente que las escuelas filosóficas ateas no tienen respuestas para las preguntas espirituales; y sin embargo no cabe duda de que en las obras de Rumi han influido algunos aspectos de la filosofía griega y de la tradición helenística que seguían vivas en la Anatolia del siglo XIII (Schimmel 1975, p. 319).

La parábola del hombre que llevaba una lámpara a mediodía, buscando un *ensām*, un ser humano auténtico, no es sino la famosa leyenda de Diógenes. Aparece tanto en el *Divan-e Shams* como en el *Masnawi* (Rumi 2000, vol. 5, 2889). La teoría del ascenso de la existencia pasando por las etapas de mineral, vegetal, animal y hombre, luego ángel y finalmente algo mucho más elevado, se considera como una versión poética de la idea neoplatónica del regreso del alma a su origen divino (ibíd., vol. 3, 3903-3908; Schimmel 1975, p. 324). En la imaginería de Rumi, por supuesto, las etapas de ese ascenso representan la transformación del alma mediante el anonadamiento, siendo la última de ellas el sacrificio del alma angélica para alcanzar un punto que no puede explicarse ni imaginarse. Puede consistir en un regreso a la no-existencia. El no-ser es una condición previa para llegar a la Existencia y al Ser. En esa situación inexplicable, la no-existencia habla al oído interior de Rumi, proclamando con los acentos de un órgano (*arqanun*): *Somos de Dios y a Él volvemos* (Qo 2,156).

Volvamos a la explicación en las obras de Rumi del amor, ese motivo inexplicable que existe tras cada movimiento visible e invisible en el universo. En términos religiosos puede definirse como creencia o fe, «experimentada en términos humanos, pero

completamente fundamentada en Dios» (Schimmel 1975, p. 324).

En la historia de la cultura islámica, existe la tradición de que la comunidad islámica se compone de setenta y dos ramas. De acuerdo con otra tradición, citada en fuentes islámicas tempranas, representaba el número de sectas cristianas. Sin embargo, el término *haftād-o do mellat* (las setenta y dos creencias) en la tradición persa se refiere a todas las religiones diferentes y en la poesía de Rumi también tiene este significado. En un pasaje del *Masnawi* en el que Rumi habla del amor, refiriéndose con ello a la relación espiritual entre el hombre y Dios, el amor es extraño a los mundos visible e invisible y se dice que está compuesto de setenta y dos tipos de locura (Rumi 2000, vol. 3, 4722). Rumi da a entender que la religiosidad consiste en algo distinto a todas esas religiones. Nuestras plegarias y nuestras otras actividades religiosas son el lado aparente de la religión. Un auténtico creyente sólo puede reconocerse por su estado interior que nadie más puede observar. En lo que sigue en el pasaje citado, Rumi dice todavía más claramente que la religión del amor supone amar a la Fuente eterna e invisible de la existencia, tomando un camino más allá de las setenta y dos creencias religiosas. La expresión más clara de esta idea se encuentra en su *Divan*:

*El credo de los enamorados
es diferente de los demás credos.
Para los enamorados el único credo,
la única religión, es Dios.*

Y también en un verso del primer volumen de su *Masnawi*, escribe:

*Cada profeta y cada santo tiene
una forma de práctica religiosa,
pero, como todas esas formas
nos llevan a Dios, todas son una.*
(ibíd., vol. 1, 3099)

En otro pasaje del tercer volumen del *Masnawi*, dice: «Cuando alabamos a una persona o un objeto, en realidad alabamos a Dios. Y puesto que el digno de alabanza es Uno, todas las religiones son una sola religión» (ibíd., vol. 3, 2126).

Además de los pasajes anteriormente citados, hay algunas parábolas en el *Masnawi* en las que el mensaje de Rumi es tan sólo el de la unidad de las religiones. En una de esas parábolas, alguien da una moneda de plata, un dirham, a cuatro personas que no son de la misma nacionalidad. Cada uno de los cuatro quiere comprar uvas, pero como usan palabras distintas, acaban enzarzados en una pelea. Rumi dice que si hubiera habido un hombre con conocimiento esotérico, un hombre de cien lenguajes, no hubieran tenido ninguna desavenencia (ibíd., vol. 2, 3703). Otro ejemplo es la parábola de un elefante en un establo oscuro, llevado por unos indios que iban a montar un espectáculo. Unos vecinos, que nunca habían visto a ese animal, entraron en el establo y cada uno tocó una parte diferente del cuerpo del elefante. Luego, cada uno describió el animal según le había parecido en la oscuridad. Después de citar sus divertidas descripciones, Rumi dice:

*Si todos hubieran tenido
una vela en su mano,
las diferencias hubieran desaparecido
de sus palabras.*
(ibíd., vol. 3, 1269)

En todas estas parábolas, el mensaje de Rumi es que la causa de todos los conflictos religiosos es la ignorancia.

En conclusión, yo diría que la universalidad del mensaje de Rumi es incluso más importante para nuestra sociedad contemporánea de lo que era para el mundo del siglo XIII. Cada vez más, en nuestro mundo moderno y especialmente en los países desarrollados, se relega el lado espiritual del hombre. El hombre moderno, encandilado por el enorme progreso en la economía y la industria, desatiende casi del todo su avance espiritual. Bajo estas circunstancias actuales, en las que la libertad y la democracia son mal entendidas, la fe y la creencia religiosa son reemplazadas por la irreligiosidad y el hombre parece incapaz de encontrar otro refugio espiritual, la actitud moderada de Rumi proporciona muchas

respuestas a los problemas psicológicos y sociales de nuestro tiempo.



Este artículo fue presentado por primera vez en una conferencia sobre «Pluralismo y religiones en la historia y la civilización iraníes», en la Universidad de Georgetown, Washington D.C., en septiembre de 2000.

Notas

1.- Véase el Qorán, edición especial con introducción e índices, Dr. Mohammad Rāmyār, Teherán, Amir Kabir, 1980.

2.- Es decir, Él es el Amado, y Él el enamorado. En el seno del Amor no hay cabida para la dualidad del Amado y el enamorado. El Amado y el enamorado son dos caras del mismo Amor. Esta es la Unidad del Amor (*wahdat-e 'eshq*) del sufismo amoroso persa. Para más información, véase el libro de Ahmad Qazāli, *Sawāneh, las inspiraciones de los enamorados*. Editado por el Dr. Javad Nurbakhsh. Editorial Nur. Madrid 2005. [N.T.]

Referencias

—'Attār, Farid-ol Din, 1999. *Tazkerat al-oliyā'*, ed. M. Este'lami, Teherán: Zawwār.

—'Attār, Farid-ol Din, 1963. *Mantiq at-tayr o Maqāmāt al-tuyur*, ed. Dr. Seyyed Sādeq Gowharin, Teherán: Bungāh-i Tarjuma wa Nashr-i Kitāb.

—'Amili, Bahā'ad-Din Muhammad. 1970. *Divān-e Sheij Babā-i*, Teherán: Shirkat-I Kitāb.

—Rumi, Jalāluddin Muhammad. 2000. *The Mathnawi*, ed. M. Este'lami, con introducción, comentario completo e índices en varios volúmenes, sexta edición. Teherán: Intishārāt-i Sukhan.

—Schimmel, A. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*, Columbia, S.C.: No. Carolina University Press.





Silencio, el aliento es un don del cielo

Una historia de transformación

Carol Martínez Weber

*Siéntete contento con lo que te es dado
y relaja tu fruncido entrecejo
porque la puerta de la elección
no está abierta ni para ti ni para mí.*

—Háfēz

I. Supervivencia física y transformación

Al reloj de arena de mi vida parecían quedarle solamente unos pocos granos. Sentía tanta opresión en mi pecho que cada aliento suponía un esfuerzo. Cada respiración era una eternidad. Sólo existía el momento presente pues me encontraba tan débil que no podía pensar en el esfuerzo que supondría la próxima respiración. Me encontraba hundida en una profunda tristeza sin conocimiento de separación o unidad. Siempre había imaginado que dejaría mi cuerpo físico con el nombre de Dios en mis labios, pero no tenía consciencia del recuerdo de Dios (*zeker*) al sentirme próxima a partir. Mi deseo de vivir se sobreponía a todo lo demás. En las primeras horas postoperatorias no fui consciente de manera concreta de mi ser físico y solamente sentía una angustia amorfa, indefinible. No estaba triste ni sentía miedo. Estaba simplemente dedicada a un esfuerzo primario de supervivencia.

Lentamente, comencé a ser consciente de una gran bola de mucosidad en la parte trasera de mi garganta,

que amenazaba con deslizarse hacia abajo y ahogarme. Me faltaban fuerzas para hablar y más aún para toser. Cuando era estudiante de medicina me habían enseñado a quitar un tubo de respiración a un paciente utilizando un catéter y succionando con fuerza al retirar el tubo a modo de escoba. De esta forma la mucosidad se retira junto con el tubo. Ahora yo era la paciente y, debido a que alguien no había recibido un entrenamiento tan meticuloso, ¡yo iba a morir!. ¡Qué curioso sería, después de haber sobrevivido catorce horas en el quirófano, si fuera a fallecer por una flema!

En estos primeros momentos de lucidez tras la operación, reflexionaba sobre cómo la extirpación de mis pechos y la reconstrucción de otros nuevos sacados de los músculos abdominales podían haber dejado paralizados mis brazos y mis piernas. Apenas abría los ojos o hablaba. Permanecía inmóvil, sorbiendo agua cuando me lo ordenaban y sintiéndome totalmente fuera del mundo. Una poderosa necesidad de sobrevivir permanecía sin articular en mi corazón y hacía que una respiración



sucediera a otra. No tenía la urgencia de un deseo, sino una presencia propia que dominaba cada partícula de mi ser. Jamás tuve conocimiento de lo que sucedió con la flema. Presumiblemente, me la tragaría, en algún momento de inconsciencia, y volvería a quedarme dormida.

Tres o cuatro días después, la neblina comenzó a disiparse y tuve la resolución y la claridad necesarias para ocuparme de mi inmovilidad y de mis molestias. Me di cuenta de que la larga operación había provocado una retención de líquidos tan importante que mis piernas hinchadas parecían troncos enormes e inmóviles. Me explicaron también que el dolor persistente a lo largo de mi espalda y el bulto en la parte trasera de mi cabeza se debían a los daños originados por la presión ejercida sobre mi cabeza para fijarla en una posición y por el rodillo que habían situado bajo mis hombros durante el largo tiempo de la operación.

Sin embargo, no estaba claro por qué no sentía nada y no podía mover mis manos ni mis brazos. Los expertos me pinchaban y me agujoneaban. Un bosque de agujas taladraba mis brazos y mis hombros para medir las corrientes eléctricas. Finalmente, fue confirmado el diagnóstico de parálisis bilateral del plexo braquial. Al haber permanecido durante tantas horas en cruz (con ambos brazos colgando a los lados para tener acceso quirúrgico a las axilas), quedaron dañados los nervios que conducen las señales desde la columna vertebral a los hombros, brazos y manos en ambos lados.

Para mi asombro, no me pude tranquilizar mientras me colocaban las agujas para la electromiografía (EMG). Intenté meditar pero el dolor y la ansiedad se sobreponían a todos los esfuerzos para calmarme. Cuanto más me decía el doctor que me relajara para que pudiera terminar la evaluación, más incómoda y violenta me hallaba. Me reprochaba a mí misma: «¿Por qué no puedo entrar en esa clase de consciencia que experimentan los serenos yoguis sentados sobre una cama de clavos? Debo ser un

pésimo *darnish* (aspirante en la Senda sufí), sin devoción ni sinceridad».

Mis dudas habían comenzado poco después de que me diagnosticaran el cáncer de pecho. Era la época en que la mastectomía radical era la práctica habitual. Mi madre había insistido en que tan sólo le extrajeran un bulto maligno de su pecho. A pesar de su férrea negativa a seguir ningún tratamiento posterior, sigue hoy libre de cáncer. Yo tenía veintitantos años cuando me extirparon el primer bulto del pecho. Durante los quince años siguientes, muchas biopsias más habían resultado benignas, pero tuve que hacer frente a múltiples y complejas decisiones sobre mi salud que podrían influir poderosamente sobre el resto de mi vida. Por primera vez me sentí abrumada por la incertidumbre.

El radiólogo que había realizado mis mamografías anuales ya me había avisado de que mis pechos eran tan «densos» que no podría diagnosticar un cáncer hasta que no estuviese muy avanzado. Ahora que el diagnóstico estaba confirmado en un pecho, y considerando que el tipo de tumor tendía a producirse en ambos pechos simétricamente, me desaconsejó la práctica conservadora. Estuve de acuerdo e hice los preparativos para una mastectomía bilateral sin reconstrucción. Los amigos, los colegas e incluso mi cirujano estaban horrorizados con que una mujer de 40 años escogiese no recomponer sus pechos. ¿Estaría cometiendo un error?

Estaba segura de mi feminidad y quería una operación sencilla. Tenía niños pequeños en casa y deseaba reducir al mínimo el tiempo que pasaría lejos de ellos. Además, después de aguantar unos pechos hinchados y doloridos cada mes durante veinte años, estaba preparada para ser pecho-plano. Pero la reacción tan intensa provocada por mi decisión me hizo vacilar. Me reuní con dos mujeres que habían pasado por la reconstrucción con tejido abdominal y ambas estaban encantadas con los resultados. Había visitado a una de ellas en el hospital sólo unos pocos días después de su operación y se encontraba sentada en la cama, lavándose;

parecía estar bastante bien y esperaba que la mandasen a casa al día siguiente. Así que, con mucho miedo, di mi consentimiento para la operación total.

II. Ajustes

A pesar de haber tenido un postoperatorio extremadamente complicado y prolongado, nunca me arrepentí de haber elegido la opción de una cirugía agresiva para mi cáncer. Lamenté profundamente el efecto que esta enfermedad tuvo sobre mis hijos. Durante tres meses perdieron la presencia y las atenciones de su madre y les aterrorizaba que muriese. Mi hija canalizó y expresó su pena a través del arte. Estaba todavía hospitalizada cuando mi hijo comenzó el jardín de infancia y se comportó tan agresivamente y dio tantos problemas que se planteó su expulsión. Gracias a Dios, aunque estos acontecimientos dejaron marcas permanentes en todos nosotros, mis hijos han madurado y son unos buenos jóvenes adultos llenos de compasión por el sufrimiento de los demás.

Tres semanas después de la operación tuve el valor de mirar mi nuevo cuerpo. Estaba todavía hospitalizada y la imagen en el espejo estaba dominada por una gran banda marrón de cuero seco gangrenado. A pesar de la microcirugía que suministraba sangre al centro de mi pecho, la piel en el lado izquierdo había muerto y se había transformado lentamente en una especie de cuero que iba formando un gran haz triangular.

Más tarde, al ducharme por primera vez, miré sin darme cuenta hacia abajo y vi mis nuevas mamas. Inmediatamente caí en la cuenta de lo mal que me habría encontrado si hubiera visto solamente mis costillas y dos grandes cicatrices. Me gustó mi nuevo cuerpo. Incluso vi que la configuración de las heridas formaba de hecho una cara feliz que me sonreía. A veces es sabio, incluso para el más seguro de sí mismo, hacer caso al consejo de los demás. Les estoy muy agradecida a todos ellos.

Tras la operación estuve en el hospital durante un mes recibiendo

los cuidados oportunos y comenzando el proceso de rehabilitación. Cuando finalmente me enviaron a casa con una cama de hospital y un programa muy intenso de fisioterapia, era aún incapaz de valerme por mí misma y tenía un sueño muy irregular a pesar de tomar estupefacientes para el dolor. Los amigos y los vecinos me traían comida y hacían las tareas de la casa. No estaba en condiciones de cuidar a mis hijos, de modo que vivían unos cuantos bloques más allá con su padre y venían regularmente a visitarme. El ver a su madre tan enferma los perturbaba, pero era mejor que lo que podrían haber imaginado de no haber podido verme en absoluto.

Estas cuatro primeras semanas en casa fueron el momento más difícil para mí. Estaba lo suficientemente bien como para lamentar la pérdida de mi fuerza, de mis pechos y de mi bienestar, pero me sentía incapaz de reunir la energía necesaria para estar con alguien más allá de una visita breve y ocasional. Me sentía inmensamente culpable por la aflicción que estaba causando a mi familia. Cuando mi guía espiritual, mi maestro sufi, médico también, me recomendó continuar mi recuperación bajo su guía en un centro de la Orden al otro lado del océano, me sentí aliviada, temporalmente, de la carga de sentirme responsable de los demás y de mí misma.

El lugar era bien conocido por mis hijos como un sitio feliz de vacaciones que visitábamos varias veces al año. Sentí que sería mejor para ellos imaginarme allí que tener que hacer frente continuamente a mi discapacidad y a mi tristeza. Sabía que me ayudaría mientras luchaba con los



problemas espirituales que surgían de mi grave enfermedad y de mi divorcio en curso en ese momento.

III. *La aspiración para la transformación espiritual*

Iba recobrando gradualmente sensibilidad y movilidad en mis extremidades superiores y estiraba mi abdomen hasta mantenerme erguida —me habían subido piel del abdomen con el músculo abdominal para hacerme mis nuevos pechos y mi ombligo tuvo que ser recortado y recolocado para que apareciese en la

posición adecuada. Dos meses después de la operación todavía andaba como un pato, ligeramente encorvada, y terminaba agotada con un trabajo tan sencillo como llevar comida del plato a mi boca. A pesar de todo, me subí a un avión rumbo a Europa mientras reflexionaba sobre las extrañas e impredecibles vueltas que da la vida.

Mi sueño de ser una amante esposa y madre y un médico de barrio parecía desmoronarse con mi cuerpo. ¿Cómo podría aprovechar esta adversidad y convertirme en una persona mejor? En Inglaterra inicié un camino de transformación física y espiritual.

Diariamente pasaba horas dedicada a una rutina compleja de ejercicios de fortalecimiento y destreza. En lugar de llorar mientras realizaba el programa, como hacía en casa y en el hospital, era consciente de la bendición que suponía estar viva y sentirme apoyada y querida.

Mi maestro me invitaba a acompañarlo en sus paseos diarios por la finca. A pesar de mi lamentable estado físico, se refería a mí como su guardaespaldas. La finca contaba con numerosos árboles frutales y magníficos y cuidados jardines. El paseo en sí era un esfuerzo físico mayor del que me hubiera creído capaz, pero la inspiración de su presencia me mantenía tambaleándome todo el camino, disfrutando con su guía y su delicado apoyo. Una mañana al pasar junto a un envoltorio de caramelo tirado en la hierba, exclamó: «¿Qué clase de *darwish* camina sobre la basura y no la recoge para embellecer la tierra?». Sabía muy bien que, para mí, doblarme hasta el suelo requería un esfuerzo doloroso y monumental. No esperaba menos de sus discípulos.

Mis limitaciones físicas eran representaciones simbólicas de retos espirituales y comprendí que el maestro se refería a mucho más que recoger basura del suelo. Tan rápido como pude, me estiré hasta mi límite, agarré el papel y lo metí en el bolsillo de mi abrigo. Aún hoy, unos quince años después, no puedo ver tirado ni el más pequeño rastro de basura sin recordar aquel momento y sentir la profundidad de su enseñanza.

A pesar de la paz y del afecto que rodearon mi recuperación en el mes que pasé fuera, mi recuerdo más preciado de todo este tiempo fue el de la noche en que volví. Al salir de la zona restringida del aeropuerto, vi a lo lejos a mis hijos con su padre. Contentísimos gritaron: «Mamá». Mi hija era lo suficientemente mayor como para comprender que todavía no estaba bien y se quedó atrás hasta ver que haría yo. Mi hijo pequeño vino corriendo con sus brazos abiertos. Para mí fue la versión de una antigua película en la que unos enamorados, tras una larga separación, se reúnen de nuevo a cámara lenta. Por fin pude

de nuevo alzar mis brazos y abrazar a toda mi familia. Era nuestro primer abrazo en tres meses y ese momento quedó grabado para siempre en mi corazón.

IV. Resultados

De regreso en casa, antes de volver al trabajo, mis amigos comenzaron a recomendarme que demandase al anestésista y al hospital, considerando que un error al situar mis brazos durante la operación había causado un estiramiento indebido de los nervios y éste había originado mi parálisis. Mis cirujanos, en quienes yo confiaba ciegamente, me aseguraron que se me colocó en la manera recomendada y publicaron un artículo científico en el cual aconsejaban modificar la posición habitual para prevenir esta complicación inusual.

No obstante, posiblemente me habrían entregado una importante cantidad de dinero si hubiera pleiteado por mala praxis. Se habría tratado de un dinero fácil ganado con mi dolor, mi sufrimiento y mi persistente incapacidad—nunca he recobrado completamente un buen control sobre el movimiento de las manos. Pero no me podía prestar a hacer una cosa así. Nadie me había dañado intencionalmente ni había sido negligente. Las cosas a veces salen mal. No quería yo ser la causa de un problema en la vida de otro.

Unos diez años después, estaba en la Unidad de cirugía ambulatoria para una intervención menor que requería sedación, cuando el mismo anestésista vino para recoger mi historial médico antes de dormirme. Los dos reconocimos instantáneamente nuestros nombres y, algo incómodos, comentamos nuestro encuentro tiempo atrás.

Me planteé pedir que fuese sustituido, pero recordé que el cirujano que había realizado la reconstrucción de mi pecho había pedido precisamente este anestésista por su plena confianza en su capacidad. La vida nos había juntado de nuevo por algún motivo. Quizás era para confirmar que había hecho lo correcto al no interponer un juicio. Mostré mi

confianza al ponerme de nuevo en sus manos.

V. Rejuvenecimiento y transformación

Me habían llevado en silla de ruedas al quirófano para quitarme el pecho y para su reconstrucción, sin que hubiera sido consciente del alcance de los cambios que iban a tener lugar. En las primeras semanas surrealistas después de la operación, una serie de pensamientos y de sentimientos se presentaron en mi mente casi sin intervención por mi parte. Aunque no me podía centrar en nada, a través de mi desgracia, sentí una conexión pacífica, intuitiva, con algo más grande que yo: la Verdad, el Universo, Dios, el recuerdo del corazón...

Durante la larga fase de recuperación experimenté un rejuvenecimiento físico y espiritual, siguiendo conscientemente las directrices de la Senda sufí: aceptar agradecido la parte que nos asigna Dios, sea ésta cual sea. En un primer momento, acepté la incapacidad, el daño físico y la angustia emocional porque no tenía energía para combatirlos. Vivía completamente el momento, por obligación y no por iluminación espiritual.

La sensación de proximidad de la muerte y de la incapacidad nos recuerda lo que es valioso. El aliento es, por supuesto, una bendición. A través de la confianza en Dios, cualquier desgracia puede llegar a ser una oportunidad para crecer y comprender más profundamente el regalo de la vida. Ahora, años más tarde, todavía lucho para cultivar aquellos momentos de absoluta aceptación con la serenidad de una verdadera sumisión espiritual.





El símbolo de la copa de Yâamshid en el sufismo persa

Antoni Gonzalo Carbó



El reconocido cineasta iraní Abbas Kiarostami (Teherán, 1940), en su filme titulado *Jane-ye dust kojast?* (*¿Dónde está la casa del amigo?*, 1987)¹, una obra clásica del cine contemporáneo, plantea la cuestión de la búsqueda del amigo por medio de una relación *presencia-ausencia*, que en última instancia remite a la Gran Ausencia presente, la del *deus absconditus*. En un plano de la película, la imagen de un árbol verde sobre la pendiente (imagen del mundo del Alma), en medio de la tierra ocre (i.e., el mundo sensible), se muestra como una presencia-de ausencia de lo Real, «ausencia» (simbolizada por el desierto) que se hace manifiesta en esta «presencia» singular (del Árbol de la Vida, *shajarat al-kawn*, según Ibn al-'Arabi); la belleza invisible se hace así visible en la belleza del mundo. En la que puede ser considerada su película de mayor trasfondo místico, aparece una imagen que es recurrente tanto en sus filmes como en sus fotografías: se trata del árbol aislado situado en la cima de una colina, a la que se asciende por un camino serpenteante que conduce hasta él. Este árbol, que está en el centro, semeja el árbol cósmico (Tubā), que, según algunas cosmologías, está hecho de luz verde y constituye el vínculo o *axis mundi* entre la tierra y el cielo. También, como Kiarostami, la artista multimedia de origen iraní Shirin Neshat (Qazvin, 1957) ha empleado el símbolo del árbol Tubā en medio del desierto en su video/audio instalación titulada *Tooba* (2002).

En la espiritualidad islámica, el árbol verde constituye el símbolo del devoto que crece en el agua de la vida oculta debajo de la superficie del desierto. El Árbol cósmico, Tubā, el árbol de la «beatitud», situado en la montaña de Qāf, crece en su forma macrocósmica en los límites más lejanos del universo. En su forma microcósmica, le corresponde al místico el cultivarlo. Mohayod-Din Ibn al-'Arabi (m. 638/1240), el gran pensador y poeta místico andalusí, describe este doble aspecto del símbolo. En su opinión, el árbol tiene dos significados, el primero se refiere al Hombre Perfecto, y el segundo a la existencia. En la obra de Ibn al-'Arabi, el Árbol del Mundo (*shajarat al-kawn*), el Árbol mohammadí universal, el Árbol esencial que simboliza al Hombre Universal, constituye un elemento fundamental. Tubā es el árbol del paraíso y, así, el jardín al que el corazón del devoto aspira es el jardín eterno. Según una tradición del Profeta, «Tubā es un árbol del Paraíso. Dios lo ha plantado con Su propia mano y en él ha insuflado Su Espíritu». Para el poeta místico Mahmud Shabestari (m. ca. 737/1337), el corazón del paraíso es el árbol, el cual describe como la faz perfecta del Amado. Para el filósofo Mollā Sadrā (m. 1050/1640), Tubā es el Árbol del Ser y el «Árbol del Conocimiento» imāmí. El árbol Tubā es, pues, el imāmato mismo, y sus ramas son los fieles del conocimiento inspirado del Imām eterno.



En las películas de Kiarostami, el paisaje verde —p. ej. la secuencia final de *Taam-e quilas* (*El sabor de las cerezas*, 1997)—, es el espacio por excelencia de la serenidad en la *con-templación*, de la nostalgia de los vergeles del paraíso (*pairi-daeza*, *ferdams*, *bebesht*)². El filme *Jane-ye dust kojast?* toma el título de un poema del poeta y pintor iraní Sohráb Sepehri (1928-1980), titulado *Dust* (El Amigo)³, en el que el autor se pregunta, con el tradicional sentir nostálgico de la poesía persa, por el lugar del Amado:

*¿Dónde está la morada del Amigo? [...] más verde que el sueño de Dios donde el amor es tan azul*⁴.

El Amigo (*dust*), para los místicos persas, es uno de los nombres de Dios y de esta noción de identidad entre el Amigo y Dios derivan expresiones como «el camino del amigo» o «la casa del amigo». Aquí también, en esta historia del niño, el camino en busca de la casa del amigo se presenta como una verdadera «búsqueda»⁵. Fajr-ol Din 'Erāqi (m. 688/1289), el célebre derviche errante (*qalandar*) y gran poeta místico persa, contemporáneo de Ibn 'Arabi y de Rumi, escribe de la nostalgia del Amigo:

*El paraíso con sus ríos de néctar, leche y vino, privado de la belleza del Amigo, es para nosotros como un salitral*⁶.

El amante es una criatura que no vive sino del recuerdo, ya sea el del rostro del Amigo que percibió un día en un relámpago y que desapareció después para siempre, o bien sea el de los favores efímeros, beso o mirada furtiva⁷. Unas veces estos recuerdos le alegran y transforman su corazón en un jardín florido, otras hacen nacer una dulce melancolía. La mayoría de las veces, sin embargo, engendran sufrimiento y dolor. En ocasiones, la ebriedad del amor aporta alegría y exultación sin ton ni son y, entonces, el desierto del amante reverdece gracias a la primavera vivificante del Amado, tal como muestra el siguiente verso de 'Erāqi:

He mirado por todos lados y no he visto más que al Amigo, Él solo lo era todo. Él era las rosaledas, y sólo a Él he visto en el desierto.
('Erāqi 1372/1994, p. 85, v. 763).

En el filme de Kiarostami estas imágenes están en cierto modo expresadas en el plano de la colina con el árbol: el cerro por el que sube el niño está yermo, símbolo de la distancia insalvable del Amigo, sólo el árbol reverdece en medio del paisaje desértico, señal de esperanza de acercamiento al Bienamado. El desierto muestra una presencia *in absentia*, presenta la presencia en tanto ausente, deserción, el retiro en el que esa presencia se mantiene, la región de la presencia ausente que en otro tiempo llamaban lo sagrado: la invisibilidad del dios retirado en su unicidad.

En su «busca de la casa del amigo», en un momento dado, el niño encuentra un guía: se trata de la figura de un viejo ebanista, personaje que procede directamente de la figura del «viejo mago» (*pir-e moqān*) de la mística y de la poesía persa⁸, y que simboliza a quien, en principio, conoce el camino, i.e., el guía espiritual, el maestro de la Senda. Pero aquí la casa que él indica —el niño no la ignora por haber estado ya allí— no es la de su amigo. Según la larga tradición sufí, la búsqueda exterior de la casa del amigo debe fracasar, la tristeza debe producirse tanto como el oscurecimiento del corazón, para que al fin sea posible descubrir que «la casa del amigo» no es otra que uno mismo⁹. Tarde, en la noche, rechazando comer, el niño hace los deberes de su amigo en el cuaderno. Al día siguiente, cuando el amigo teme lo peor, el maestro abre el cuaderno y ve en él la flor seca recogida al borde de la fuente (una referencia antigua más): es todo cuanto el ebanista le había podido dar en señal de amistad.

Que el arte quiera ser el espejo donde el mundo se mire, es quizás el puente entre lo real y lo imaginal que constituye también el horizonte del cine de Kiarostami. Por medio del paisaje, tantas veces fotografiado y filmado, el director iraní evoca lo invisible en lo visible, así como a través de puertas que se abren o que permanecen cerradas; lo indecible del misterio por medio de planos prolongados en los que nadie rompe el silencio; la soledad absoluta a través del árbol en medio de la tierra árida; la imagen de la eternidad por medio del viento...¹⁰: geografía visionaria que permite ver en el paisaje la *tierra de Presencia*, ver, en definitiva, para orientar la mirada, para convertirse en visión, para *hacerse mirada* (Rumi).

En la poesía mística sufí, el vino (*mey*) en el cáliz (*jām*) simboliza la contemplación que el amante (*āshiq*) experimenta del Amado (*ma'shuq*)¹¹. Su superficie espejeante revela los misterios de lo invisible. Beber vino es el símbolo de una experiencia de desvelamiento: el gnóstico es el que bebe el vino (*bāde*) de la copa del conocimiento (*jām-e ma'rifat*). El vino tiene una serie de significados y resonancias en la poesía persa, y se asocia con la luz, la iluminación y la verdad. Así pues, la copa es la superficie especular (el vino o el espejo) en donde se reflejan las luces de lo alto. Shams-ol Din Mohammad Hāfez (m. 791/1389), el célebre poeta persa, se lamenta de que Dios, en Su Esencia, no pueda ser contemplado, pero cuando Él Se manifiesta a Sí mismo o toma la forma del Amado, entonces el buscador, el amante, ve Su Faz en el espejo del corazón y se queda embriagado por su desvelamiento. Mientras él retiene su identidad individual como amante (aunque ésta es en sí misma una «estación elevada»), este estado de embriaguez espiritual (*soker*, *mas-ti*) es el más elevado que aspira a alcanzar. En este sentido, Hāfez habla de los ojos embriagados (*chashm-e mast*) del Copero. En su poesía, los ojos embriagados simbolizan la atracción, al tiempo que el ocultamiento por parte de Dios frente al caminante en su búsqueda¹²: «Tus Ojos son una emboscada para los amantes en el camino. ¡Tan embriagadores son...!»



La fuente energética de la visión poética es, por consiguiente, el ojo del corazón del poeta (*chashm-e del*), que es al mismo tiempo el punto de origen de toda la vibración del alma y el centro que conforma el espacio de la visión¹³. El ojo del poeta, en tanto que instrumento de la percepción de la belleza del mundo, es el espejo de ésta. En otro verso Hāfez compara su poesía con un espejo. Dirigiéndose a un príncipe dice:

*Contempla la creación de Dios en tu rostro,
pues yo te envío un espejo que refleja al Señor.*

(Hāfez QG 90:7)

Esta coincidencia de los planos de la visión es, por otra parte, el comienzo del movimiento dialéctico del alma, puesto que en esta visión suplente un movimiento de oscilación continua entre el corazón (ár. *qalb*, per. *del*) del poeta, punto inicial de donde fluye la inquietud del alma, y la fuente primera de donde él extrae su inspiración; dicho de otro modo, una *oscilación perpetua entre el que se revela ocultándose y se oculta revelándose*, entre una Belleza (*jamāl*) que atrae repeliendo y una Majestad (*jalāl*) que repele atrayendo.

El motivo del reflejo se encuentra también en el anacreóntico. La copa o grial es el espejo de la Belleza divina:

*Hemos percibido la faz del Bienamado en el cáliz. ¡Oh tú,
inconsciente de las delicias de nuestro vino (eterno)!
¡Ven, oh sufí, pues el espejo del cáliz es claro, a fin de que tú
contemples la claridad del vino rubicundo!*

(Hāfez QG 11:8; 7:1)

El cubilete del que Hāfez habla en estos versos se revela en su esencia verdadera cuando está en la mano del *pir-e moqān*, el prior del claustro de los Parsis, el maestro espiritual, el maestro perfecto:

*Al alba, el prior de la taberna me dio la copa
que permite ver el mundo,
y me volvió consciente de tu Belleza en este espejo.*

(Hāfez QG 361:5)

Nuestro punto de partida es la descripción, en principio avéstica, que ahora se halla en el compendio pahlavi *Denkart*, el corpus sagrado de la religión mazdea, de cómo al rey Vitashpa, que tuvo éxtasis y visiones, un enviado del cielo le da a beber una copa con una bebida que provoca el éxtasis y lleva el llamativo nombre de «ojo del alma» (*jan-chashm*). El nombre se explica por el hecho de que cuando el rey vacía la copa, queda inconsciente y, por tanto, no puede ver ya con el «ojo del cuerpo» (*tan-chashm*), sino que mira en trance justamente con su ojo interior (*jan-chashm*)¹⁴. Así, Hāfez, quizás siguiendo esta tradición, escribe: «Nosotros hemos percibido en la copa el reflejo del Rostro del Amigo»¹⁵. En los versos del poeta de Shirāz, tanto la «cúpula miniada» (per. *gonbad-e minā* o *dā'ira-ye minā*) como la copa de Yamshid (*jam-e Yam*

[*shid*]), el rey-profeta mítico del Irán antiguo, en la cual se veían los misterios y verdades del universo, tienen el significado simbólico de ser el espejo del alma (*ā'ina-ye del*)¹⁶. *Yam-e jam* o *jam-e jahān-namā* es la copa que permite ver lo invisible. Los místicos hablan a menudo de la copa de Yamshid o de la copa de Key Josrow, que es el espejo del universo pero que en sí misma no se puede ver¹⁷. Esta copa es designada en el ciclo iranio como *jam-e guiti namā*, «la copa que muestra el universo», o *guiti namā*, «espejo del universo». Es una copa en la cual, en el momento del equinoccio de primavera, puede ser contemplado todo el cosmos, no tanto las cuestiones de los «siete climas» del mundo terrestre, como las de un mundo invisible en el cual los planetas y las constelaciones no son más que los signos. Pero para alcanzar esta contemplación hace falta ser un «hierático», tal como Key Josrow. Por ello, el cáliz representa el corazón del Hombre Perfecto (*al-insān al-kāmil*): una copa invisible e incolora capaz de reflejar el conjunto del Universo, la sabiduría de las cosas del mundo espiritual y, finalmente, a Dios. La copa, que, como hemos mencionado, a menudo equivale a un espejo, representa el corazón como centro sutil (*latifa*), el órgano de comunicación con lo Invisible (*al-qeyb*) por medio del conocimiento intuitivo (*'elm-ol yaqin*): «Así, —según Shahāb-ol Din 'Omar Sohrawardī (m. 632/1234)— el visionario se convierte en ojo, y el ojo en visionario»¹⁸. El pensador místico iraní 'Aziz-ol Din Nasafi (m. ca. 680/1282) hace referencia también a este proceso de purificación e iluminación del corazón del gnóstico por medio de la ascesis y el esfuerzo, el corazón límpido que es la copa o el espejo pulido que refleja el universo. El derviche debe «emblanquecer el corazón ennegrecido» por las tinieblas del alma carnal para que su espíritu vuelva a ser puro y límpido y pueda así contemplar la belleza divina: «Esta visión no es la del ojo carnal; es la del ojo secreto. Cuando el peregrino llega al rango del amor, el espejo de su corazón es tan límpido y puro que se convierte en la copa, el espejo-que-refleja-el universo»¹⁹.

En realidad, sólo el Amigo se refleja en la copa, y todas las miradas convergen en ella. Si el Amado permanece a veces invisible a nuestros ojos ciegos, es debido al exceso de Su manifestación. Aquí nos son desvelados los secretos de la Unidad en la multiplicidad. El vino mismo cambia sin cesar de color debido al rostro del Bienamado que se refleja en él bajo mil apariencias diferentes. La copa debe volverse pura transparencia a nuestros ojos, o debe romperse.

Este receptáculo es también el «corazón» del hombre, donde se revela la Verdad, donde tiene lugar la epifanía del Amado, espejo en el que se reflejan todos los secretos del corazón. Por ello la copa de Yamshid equivale también al corazón espiritual como órgano del conocimiento gnóstico. Si, según Hāfez (QG 26), la copa (*sāqar*) puede representar metafóricamente el «corazón» del gnóstico (*'aref*), el vino (*bāde*) es lo que el corazón contiene, embriagador, cálido, fluyente jugo de la pérdida del yo, de la donación, del ser parcial de la extensa realidad²⁰. Así pues, el cáliz o la copa (*ka's, qadah, sāqar, jam*),



recipiente de la Divinidad, reviste para los sufíes dos significados diferentes: el de la totalidad del mundo de la existencia o del ser, del que cada átomo es una teofanía²¹, y el del corazón espiritual del sufí, del Hombre Perfecto (*al-insān al-kāmil*), que se supone que contiene el universo sin saberlo²²:

*La copa en la que se refleja el mundo es, en verdad,
el corazón del Hombre Perfecto.*

El espejo que muestra la Realidad, es el corazón.

(Lāhiyī 1337/1958, § 1)

En ambos casos, el cáliz o la copa se asimila a la copa de *Āmshid* o a la copa que muestra el mundo (*ġām-e ġuitī namā*), la copa de la cosmo-visión (*did-e ġāhānbin*), reflejo del rostro del Amado, tal como aparece en la poesía mística de Sanā'ī de Qazna (m. 525/1131), Jāqānī Shirwānī (m. 595/1199), 'Attār de Neyshāpur (m. 618/1221), Nezāmī de Ganjā (m. ca. 570-610/1174-1222)²³, Sa'dī de Shirāz (m. ca. 691/1292), Auhadī de Marāqa (m. 738/1338) —que es el autor de un poema *mathnawī* titulado *Ām-e ġām*²⁴—, Sā'eb de Tabriz (1088/1677-8)²⁵. Asimismo, Shahāb-ol Din Yahyā Sohrwardī (m. 587/1191), Shayj al-Ishrāq, nos cuenta la historia de la tradición del reysacerdote en Persia donde el rey *Āmshid* era conocido por tener una copa en la cual podía «ver» todas las cosas. También el logos, el intelecto humano, es este cáliz que, una vez iluminado, refleja lo divino. Esta iluminación es una comprensión profunda del ego como microcosmos del universo, una especie de auto-conocimiento:

*Una vez escuché la descripción que de ġām-e ġām daba el maestro,
supe que yo era el cáliz en el que el mundo se reflejaba.*

Ellos mencionan la copa de Ām,

esa vieja copa enterrada es mi propio manto.

(Sohrwardī 1993, *Luqat-e morān*, p. 299)²⁶

Farid-ol Din 'Attār (m. 618/1221) ve en la copa de *Ām* el símbolo de la rendición, la renuncia ascética o «despojamiento» de sí mismo (*ta'yrid*). Los maestros clásicos despojaron sus corazones de todo, excepto de la Verdad absoluta y, lo mismo que el aislamiento desapasionado (*ta'yrid*) caracterizó sus relaciones exteriores con la sociedad, así en su vida interior ellos se mantuvieron completamente impasibles ante las ilusiones del ser fenoménico. Manteniéndose en el umbral del Ser absoluto, ellos llamaron a la puerta de la No-Existencia, contemplando el Ser en el no-ser.

*Él buscaba ver la copa misma (de Āmshid)
para percibir en ella el universo en su totalidad.*

Viendo en la copa todo el universo,

no podía en efecto percibir la copa misma.

Lo intentó por todos los medios

pero no pudo desvelar este misterio. [...]

Si quieres conocerte no fijas tu mirada en tu ser;

*muere en ti mismo*²⁷.

(Attār 1940, 12:01)

Mahmud Shabestari (m. 720/1320) afirma que *ġām-e ġām* es un símbolo para «conocer (instruir) el alma (el ego, la persona)» y sostiene que «cuando el hombre perfecciona su *nafs* (alma carnal) abarca toda la creación... cuando se convierte en '*arif*' (gnóstico, conocedor, místico), él es *ġām-e ġām*²⁸. Para descubrir la «copa de *Āmshid*» interior se debe sacrificar el «yo» carnal que oculta al hombre el espíritu que habita en su interior. Para los sufíes del amor, el copero es Dios, el Amado absoluto que ofrece el vino del amor a sus adoradores o el símbolo de la Belleza divina que se difunde por todas partes. A veces se identifica con un joven muchacho (*shāhed*, *tarsābache*, *moq̄bache*), y a veces con el guía espiritual (*pir*) que excita el deseo desvelando los secretos del Amigo. Así, el poeta Tālib-e 'Āmoli (m. 1036/1626-7) escribe:

*Mi corazón (del) era un vaso de arcilla en el
agua de la vida (ab-e hayāt);*

pero cuando su labio se manchó

con el vino (de la embriaguez espiritual)²⁹,

la copa de Āmshid apareció.³⁰

Para Fajr-ol Din 'Erāqī, la copa son los dos mundos y los siete cielos³¹. Según Hāfez, los secretos de los «dos mundos» son revelados por los rayos de luz que emanan de la copa; la copa es comparada con un espejo en el cual las cualidades del Amado se reflejan (el *ġām-e ta'yalli-ye sifāt* de QG 183). Tradicionalmente el corazón del gnóstico es comparado con un espejo que refleja lo Divino; la copa y el espejo a menudo entrecruzan imágenes que combinan las cualidades especulares del espejo (y del vino en la copa) con las inspirativas del vino. En tales contextos la imagen adquiere una cualidad talismánica. Es esta «cualidad talismánica concentrada» la que se enfatiza en el famoso *ghazal* (QG 142), «poema de iniciación» en el que se describe la búsqueda de la copa:

*Durante años mi corazón nos reclamó la copa de Āmshid
a un extraño pedía lo que tenía él mismo. [...]*

*Ayer, le planteé mi problema al anciano mago (pir-e moqān) que,
gracias a su facultad contemplativa, supo resolver el enigma.*

Le encontré alegre y riendo, con el cáliz en la mano,

y en este espejo (āyna) [que refleja la belleza divina,

el rostro del Bienamado] él contemplaba cien colores.

Le dije: este cáliz que permite ver el mundo,

—¿cuándo te lo dio el sabio (Señor)?

Él respondió: el día que él creó esta cúpula azul (gonbad-e minā)³²

(Hāfez QG 142:1-5)

Pero el maestro de la iniciación no es otro que el conocimiento intuitivo del corazón, tal como expresa la siguiente cuarteta probablemente compuesta por Ruzbahān Baqlī Shirāzī (m. 606/1209):

*En busca de la copa de Āmshid crucé el mundo,
nunca descansé de día ni dormí de noche.*

Escuché el secreto de un maestro,

supe así que la copa que revela el mundo era yo mismo.³³





Obra de Ali Esfarjani (Esfahan), inspirada en el poema de Hāfez:
*Durante años mi corazón nos reclamó la copa de Ýamsbid
a un extraño pedía lo que tenía él mismo.*

Se trata pues del cáliz mágico, del famoso *ýam-e Ýam*. Háfes mismo entró un día en posesión de este cubilete que tan a menudo recibía de manos del *pir-e moqan*:

*Yo soy el que, cuando coge con la mano el cáliz,
ve en este espejo todo cuanto existe.*

(Háfes QG 358:9)

El *rend* (el libertino inspirado)³⁴, «aniquilado» en la Esencia divina (*fanā*), llega a la «subsistencia» en Dios (*baqā*), renace en el nivel de los acontecimientos primeros y redescubre el mundo con el ojo por el cual el Tesoro Oculto, desvelándose, hace eclosionar el juego mágico de su Belleza. Esta mirada desinteresada del *rend* es también la mirada del Amado mismo, puesto que sin esta pureza interior, nos dice el poeta, no se puede contemplar el espejo de su Belleza³⁵. Háfes lo llama *nazar-bāz*; término tan difícil de traducir como la palabra *rend* misma. Traducido literalmente: «el que juega con su mirada». Las alegorías iluminacionistas en Irán emplean la copa de Ýamshid como una metáfora del Intelecto Activo. Así, «poseer la copa de Ýamshid» equivale a la «conexión» (*ittisāl*) o «unión» (*ittibād*) con el Intelecto Activo. Aquellos que poseen la copa, se interpreta además que son aquellos a los que se les ha otorgado la «inspiración» divina (*ilhām*) a través del Espíritu Santo (*ruh al-quddus*) —en algunos casos «revelación» (*wahy*)— por medio del Ángel Gabriel, llamado Rawān Bajsh (*dator spiritus*) en persa, y que se identifica con el ángel Surush de la mitología irania. El ángel Surush, el ángel de la inspiración, el enviado y guía de los poetas, presta servicio de mensajero de lo Invisible (*qeyb*), y trae «nuevas», o «buenas noticias» al poeta. Háfes, como los autores de las alegorías filosóficas, permite un acceso potencial de cada individuo a la copa —conocimiento que no está limitado a los profetas y a los reyes mitológicos persas. El individuo que está en posesión de la copa conoce los «secretos de lo invisible», y está igualado en rango a los poetas casi-profetas de inspiración divina.

*Si deseas, como Ýamshid, poseer los secretos de lo invisible
ven y hazte amigo de su copa reveladora del mundo.*

(Háfes 1984, p. 145)

En su *Sharaf-nāme*, Elyās ibn Yusof Nezāmi Ganýawi (m. ca. 570-610/1174-1222) considera que el equivalente de este cubilete mágico es el espejo de Alejandro (*āyina-ye Iskandari*), que también revela los secretos de la creación³⁶. Cuando el victorioso Alejandro ansiosamente pregunta a la gente por el *ýam-e ýam*, ellos le responden que no hay diferencia entre el espejo de Alejandro y el *ýam* del rey persa. Se puede añadir aquí que, en Persia, Alejandro es considerado el inventor del espejo. Háfes sostiene lo mismo³⁷. En el simbolismo sufí, este espejo representa el corazón (*del*) del amante (*'āsbeq*) en el que el Amado (*ma'shuq*) se contempla. Nezāmi asocia el espejo con el corazón de un asceta en el *Sharaf-nāme*, en la sección en la cual Alejandro va a la montaña a visitar a un asceta solitario. Este último reconoce a Alejandro sin que se lo

hayan presentado. Alejandro, asombrado, le pregunta al hombre cómo puede saber quién es, a lo cual el asceta responde aludiendo al mito de Alejandro como inventor del espejo:

*Tú no eres el único con un espejo en la mano,
también hay un espejo en mi corazón.*

*Después de cientos de años, la mortificación ha limpiado su herrumbre,
después de todo ¿no puede él mostrarme un rostro?*

Háfes posee tanto el *ýam-e ýam* como el espejo de Alejandro, pero, naturalmente: «Cada uno de los que hacen un espejo no percibe el secreto de Alejandro»³⁸. ¿Quién pues sabe hacer este verdadero espejo? La respuesta viene dada en un verso que relaciona la posesión de este espejo con la religión del amor y con la independencia que ésta demuestra:

*Si el corazón es pulido por las joyas de su pasión por Ti,
él se vuelve verdaderamente limpio de la herrumbre
de los acontecimientos.*

(Háfes QG 307:7)

En la poesía de Háfes se constatan aplicaciones variadas del motivo del espejo y del reflejo y, en la mayoría, una referencia más o menos clara a la poesía o al ser del poeta. Tanto el ojo del poeta como su corazón o su poesía son comparados con un espejo; la función de la poesía es pues vista en un contexto neoplatónico donde todo el universo está dividido en esferas ontológicas según un orden jerárquico, en las que cada una recibe la luz de las otras y unas veces la envuelve, otras la devela o la refleja como un espejo³⁹. Y es al poeta perspicaz al que se revela este juego de luz, de velo y de desvelamiento límpido de manera que él pueda tomar parte en él, envolviendo y revelando, esparciendo la luz y la sombra.

El filme de Abbas Kiarostami, *¿Dónde está la casa del amigo?*, nos recuerda que, tal como la legendaria copa de Ýamshid quería significar en su momento, «la casa del amigo» no es otra que uno mismo, la morada interior, según el conocido hadiz (tradición profética) y extendido dicho sufí: «Quien se conoce a sí mismo [es decir, quien conoce su alma] conoce a su Señor...». Es el descubrimiento que el peregrino del *Mosibat-nāme*, la gran epopeya mística de Farid-ol Din 'Attār, hace al final de su viaje. ¿Para qué ha tenido que ir tan lejos? «Para que aprendas a conocer mi valor»⁴⁰. Un sabio le explica: «Debes comprender que tu búsqueda es una búsqueda del Amigo divino en pos de sí mismo». El viajero comprende entonces que todos los universos están en él mismo; conoce finalmente el misterio de su alma; hasta ese momento había viajado hacia Dios; en adelante viajará «en» Dios. Según el relato de la copa de Ýamshid contado por 'Attār, cuando Key Josrow mira en la copa, ve el mundo entero, pero una cosa escapa a su visión: la copa misma.



Notas:

(*) Abreviaturas principales: ár = árabe; QG = Hāfēz Shirāzi, *Divān*, ed. M. Qazwini y Q. Ghani, Teherán: Asātir, 1320 h.s./1941 (números = *ghazal*: verso); per. = persa.

1.- En la escuela del pueblo de Koker, al norte de Irán, Mohamed no ha hecho los ejercicios en el cuaderno y el profesor le amenaza con la expulsión si vuelve a repetir la misma falta. Esa misma tarde, su compañero, Ahmed, toma por equivocación el cuaderno de Mohamed y que él necesita para hacer los deberes. Ahmed decide ir a buscar la casa de su amigo para devolvérselo y es capaz de atravesar a pie los campos en mitad de la noche. Sin embargo, el protagonista no encontrará la casa, y no podrá devolver al amigo la libreta.

2.- Cf. Famili (2002), pp. 152-168.

3.- Sepehri (1358/1979), p. 398.

4.- «Dirección», *Hāym-e sabz* (*El espacio verde*), poema incluido en Sepehri (1992), p. 99. Véase a su vez: Ishaghpour (2000), p. 101.

5.- Cf. Ishaghpour (2000), p. 69.

6.- *Apud* Nurbakhsh (2003), p. 239.

7.- Cf. Feuillebois-Pierunek (2002), p. 82.

8.- El mago (*moq*) es el sacerdote de la antigua religión mazdea dualista de Irán. Para Hāfēz es el iniciado, el gnóstico, y también el iniciador. En el zoroastrismo el objeto de culto es el fuego o el vino; el sacerdote oficiante es llamado *pir-e moqān* (el anciano de los magos, de los sacerdotes del fuego). Su instrumento es *jam-e jam*, la copa que, según se dice, el mítico rey Yāmshid de los antiguos persas —nombre compuesto de «Yām» (del avéstico *Yima*, «un rey»), y de «shid» (avéstico *jshaeta*, «radiante») —, usaba para predecir el futuro en la fiesta de Año Nuevo (*noruz*). Esta fiesta empieza el equinoccio de primavera, el primer día del año solar, y aún hoy día, representa el Año Nuevo de los persas, que siguen celebrándolo en esa fecha. En este misterioso espejo de la religión las normas y valores de la devoción sufí se invierten. El anciano de los magos (*pir-e moqān*) es el homólogo del maestro sufí (*pir*) y las mofas al modo de vida ascético son una parte esencial de su repertorio. Hāfēz mismo afirma en unos de sus versos: «Soy discípulo del anciano de los magos». El culto del mago, a pesar de su indumentaria de libertino e incrédulo, representa nada menos que la búsqueda del estado de purificación que constituye el prerrequisito para una entrega sin condiciones al amor místico. Por otra parte, el sufismo, la tradición del amor, es conocido como el vino de los magos. Hāfēz escribe: «En la taberna de los magos veo la luz de Dios.» Sobre los símbolos mazdeos y zoroastrianos en la obra del poeta de Shirāz, incluida la imagen del *pir-e moqān*, véase Mo'in (1326/1947), pp. 527-529.

9.- Cf. Ishaghpour (2000), p. 71.

10.- Cf. Ishaghpour (2000), p. 15.

11.- En la extensa tradición literaria árabe en general, en los géneros amoroso y báquico, y en la literatura espiritual musulmana en particular, el vino (*mey*, *bāde*) simboliza el amor (*'esbq*), el deseo ardiente (*shawq*), la embriaguez espiritual (*sokr*, *mast*). Para hablar del éxtasis (*wasf*) o arrobamiento divino los místicos sufíes hablan de la taberna (*meyjāne*, *mastabe*, *jarābāi*) de la unión divina (*ittihād*, *ittisāl*). El tema de la embriaguez espiritual, del copero o del escanciador (*sāq*), el vino, y la copa (*ka's*, *qadah*, *sāqar*, *jam*), es un motivo recurrente en la poesía mística persa. El vino simboliza el «gusto» intuitivo por pura experiencia, el «acto de saborear» (*zogh*),

nacido en el corazón del sufí como fruto del recuerdo de Dios (*zeker*), un regusto que le vuelve ebrio. A los *abl e-zogh* (la gente del gusto intuitivo), esta experiencia les ilumina el rostro. El vino se utiliza también como símbolo de la embriaguez del *zeker* y el ardor del amor. Cf. Pourjavady; Lamborn Wilson (1978), pp. 54-60; Yarshater (1960), pp. 43-53.

12.- Cf. Hillmann (1976), pp. 65-66.

13.- Cf. Glünz (1991), pp. 53-68; Shayegan (1981), p. 121.

14.- El ojo interior (*jam-chashm*) que recibe la iluminación (*brab*) o la irradiación (*bām dāshtārib*). Los pasajes decisivos se encuentran en Madan (1911), pp. 641 y 270, 10 ss., donde se dice que hay dos clases de salvación: una gracias a la visión con el ojo del cuerpo y otra gracias a la visión con el ojo del alma (*jam*).

15.- QG p. 9.I.7.

16.- El término *jam* (copa, grial) posee amplias connotaciones, muchas de ellas similares a las de la palabra grial en castellano. Además, en la literatura persa, se dice que el mítico rey Yāmshid poseía un *jam*, en el cual contemplaba todos los eventos que ocurrían en su reinado; de ahí la expresión «El grial en el que se refleja el mundo» (*jam-e jabān nama*). Esta expresión alude al cáliz de Yāmshid que a menudo se identifica con la figura mitológica preislámica y pre-zoroastriana del rey Yima (el Yima del *Avesta*), que es la criatura del sol, y el antecesor primitivo del pueblo iranio. La primera referencia escrita a esta copa en el persa moderno aparece en el *Shāh-nāme* (1:23-24) de Ferdawsi (329-410 ó 416/940-1019 ó 1025), en el romance de «Bizhan y Manizhe», en el que al cáliz se le llama *jam-e jam* pero se le atribuye al rey Key Josrow. Cf. Christensen (1918, 1934), vol. II, pp. 128-137. Posteriormente, en la religión islámica, se relaciona una copa parecida al *jam* con el profeta Salomón (al que también atribuyen características parecidas al del rey Yāmshid). Por ello *jam-e Yāmshid* es conocida por otros nombres como el «espejo que refleja el mundo», el «espejo de Salomón» y el «espejo de Alejandro». En la terminología sufí *jam* posee significados simbólicos muy parecidos a los que tenía en la tradición de los antiguos persas. Los significados simbólicos de la copa incluyen un astrolabio, un espejo y un globo con el poder de mostrar el mundo. Éstos equivalen espiritualmente a la sabiduría, el alma y la cualidad de conocerse a sí mismo. Hillmann añade que, en la antigüedad, los persas grababan en copas y piedras «los círculos de los cielos» (planos de los equinoccios), que fueron también el origen del astrolabio. Para la asociación de *jam-e jam* con el espejo de Alejandro véase Purýawādi (1988), heft 4, pp. 28-29. Para el significado de *jam-e jam* véanse: Mo'in (1326/1947), pp. 532-536; *id.*, (1368/1989), vol. 1, pp. 345-366; Pagliaro; Bausani (1960), pp. 256-259. Sobre la copa de Yāmshid en la obra de Hāfēz véanse: Bruijn (1997), pp. 76, 102; Hillmann (1976), s.v. «Cup of Jamshid»; Meisami (1979), pp. 29-31; *id.* (1987), pp. 287-288, 290-293; Shayegan (1981), pp. 122, 128; Ziai (1994), p. 465. El significado simbólico de la copa de Yāmshid y su asociación con el símbolo occidental del grial ha sido ampliamente comentado por Corbin (1971-1972), t. II, pp. 160-161, 206-209, 377-378. Mortadavi (1344/1965), pp. 159-235, aporta un extenso estudio sobre el desarrollo de esta imagen en la poesía persa.

17.- Entre los textos místicos que describen el *jam-e jam* están: Sohrawardi (1993), «Luqat-e morān», pp. 298-299; 'Attār (1940), pp. 184-186; Yami (1911), p. 134, 182 n. 174.

18.- Cf. Sohrawardi (1984), pp. 124-126.

19.- Nasafi (1962), XII. Cf. la trad. del per. I. de Gastines (1984), pp. 148-149. Sobre el cáliz de Yāmshid como símbolo del Hom-



bre Perfecto en la obra de Nasafí, véanse: *Kashf al-haqā'iq* (El desvelamiento de las realidades) (1965), pp. 100-101; *id.*, *Maqsad-i aqsā* (El último fin) (cf. Nasafí 1962, tratado 5), en Ridgeon (2002), p. 50.

20.- Cf. Hillmann (1976), p. 64.

21.- Cf. 'Erāqí (1982), VII, p. 87.

22.- Debido a esto, el corazón detenta, dice Hāfez, la copa de Ýam; es decir, la copa de la «cosmo-visión» (*did-e jahānbin*) y es también el espejo que refleja el mundo invisible (*qeyb namā*). Dios no puede ser hallado más que en el corazón-espejo pulido de uno mismo.

23.- Cf. Nezāmi (1924), vol. I, 1:377-8 (trad.), p. 144; vol. II (comment.), p. 142.

24.- *Ýam-e ýam*, en Auhadi Marāqā'i (1340/1961), pp. 482-673.

25.- Según Nafisi (1964-65), 2:1052.

26.- Cf. Amin Razavi (1999), p. 308.

27.- «Muerto estoy a la vida (*mordan az zist*)», *Asrār-nāme*, ms. de la Biblioteca de la Universidad de Estambul F 446, 11:10. El dicho profético «muere antes de morir», el «morir antes de morir» (*mutu qabla an tamutu*), es una invitación que implica que la muerte iniciática —la «muerte voluntaria» (*al-mawt al-ijtiyārī*), la pérdida o aniquilación del ego (*fanā*), que representa el objetivo de los ejercicios místicos y que constituye la resurrección espiritual (*qiyāma*)—, debe preceder a la muerte natural para que ésta sea un *exitus* de este mundo y una entrada en el mundo de la luz.

28.- Shabestari (1965), pp. 120-122.

29.- El vino (*ma*) en el cáliz (*ýam*) simboliza la contemplación que el amante (*'ashiq*) experimenta del Amado (*ma'shuq*). Su superficie espejeante revela los misterios de lo invisible. Beber vino es el símbolo de una experiencia de desvelamiento: el gnóstico es el que bebe el vino (*bāde*) de la copa del conocimiento (*ýam-e ma'rifat*).

30.- *Apud* Meneghini Correale (1993), 25, p. 67.

31.- 'Erāqí (1372/1994), p. 104, v. 988.

32.- Sobre este célebre *ghazal* véanse: Hillmann (1976), pp. 38-46. La pareja de este cubilete mágico es el espejo fabuloso del Alejandro mítico y coránico, que también revela los secretos de la creación, *ib.*, 5:11. Véase Bürgel (1978), pp. 90-91. La cúpula azul (*gonbad-e minā*) es el arco de los cielos.

33.- *Apud* P. Nātil Jānlari, en Hāfez (1362/1983), 2:1171.

34.- Es difícil traducir el término *rend*, pues cualquier traslación reduce la rica significación de la palabra en la poesía mística persa. En la literatura persa los términos *rend*, *ombāsh* y *qallāsh* son sinónimos de *qalandar*. Los *qalandar* son derviches errantes que cultivan la provocación con el fin de escapar al orgullo y a la hipocresía espiritual. Cf. Karamustafa (1994). Hāfez prefiere el término *rend* al término *qalandar*, y es el primero en emplearlo de manera tan sistemática, aunque este vocablo aparece también algunas veces en la obra de 'Attār y de 'Erāqí. Para los sufíes, el *rend* es una persona despreocupada de las limitaciones de la cortesía y de las convenciones sociales y liberada del mundo y de sus moradores, pero, sobre todo, liberada de sí misma. Externamente es un reprobado, pero internamente es un ser irreprochable. El *rend* alcanza el conocimiento por medio del discernimiento del corazón. Sobre la definición y el significado del término *rend* véanse: Bürgel (1979), pp. 43-64; (1988), pp. 64 f.; Meisami (1983), pp. 172 ss.; 184, n. 51; Purýavādī (1372/1993), pp. 214 ss.; Zarrinkub (1369/1990), especialmente caps. 1, 4, 8 y 9.

35.- QG 136.

36.- Nezāmi cuenta la historia de Alejandro y su invención del espejo de acero en el *Sharaf-nāme*. Cf. Nezāmi (1363/1984), pp. 150-153. Para una historia del espejo de Alejandro (*āyina-ye Iskandar*) véase Mo'in (1368/1989), vol. 2, pp. 465-494; Pagliaro; Bausani (1960), pp. 680-681.

37.- QG 5:11. Según una antigua leyenda, Alejandro poseía un espejo en el que contemplaba sus vastos dominios. Para la asociación de *ýam-e ýam* con el espejo de Alejandro véase Purýavādī (1988), heft 4, pp. 28-29; también Mortadavi (1344/1965), pp. 159-235.

38 QG 213:1.

39.- Hay que pensar aquí en la descripción detallada y brillante de esta estructura universal de luz en la sabiduría oriental (*bikmat al-esbrāq*) de Shahāb-ol Din Yahyā Sohrawardī.

40.- Cf. 'Attār (1981).

Referencias

—Amin Razavi, M. (1999). «Shihāb al-Dīn Suhrawardī's Sufi Poetry», en *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr by his Students in Honor of his Sixty-Sixth Birthday*, Z. Morris (ed.), Chicago: Kazi Publications, pp. 297-324.

—'Attār, Farid-ol Din. (1940). *Ilāhi-Nāme, Die Gespräche des Königs mit seinen sechs Söhnen. Eine mystische Dichtung von Faridaddin 'Attār*, H. Ritter (ed.), Estambul; Leipzig: Staatsdruckerei; Brockhaus.

—'Attār, Farid-ol Din. (1981). *Le Livre de l'épreuve (Musibat-nāme)*, I. de Gastines (trad.), París: Fayard.

—Bruijn, J. T. P. de. (1997). *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems*, Richmond, Surrey: Curzon.

—Bürgel, J. C. (1978). «Le poète et la poésie dans l'œuvre de Hāfez», en A. Bausani et al., *Convegno internazionale sulla poesia di Hāfez* (Roma, 30-31 marzo 1976), Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 73-98.

—Bürgel, J. C. (1979). «The Pious Rogue: A Study in the Meaning of Qalandar and Rend in the Poetry of Muhammad Iqbal», *Edebiyāt* 4, pp. 43-64.

—Bürgel, J. C. (1988). *The Feather of Simurgh: The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam*, Nueva York: New York University Press.

—Corbin, H. (1971-1972). *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, reimpr., 4 t., París: Gallimard.

—Christensen, A. (1918, 1934). *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, 2 vols., Upsala; Leiden: Appelberg; E. J. Brill.

—'Erāqí, Fajr-ol Din. (1982). *Divine Flashes (Risāla-ye lama'āt)*, W. C. Chittick y P. Lamborn Wilson (trad. e intr.), Nueva York: Paulist Press.

—'Erāqí, Fajr-ol Din. (1372/1994). *Maýmu'e-ye āthār-e Fajr-ol Din 'Erāqí*, N. Mohtasham (ed.), Teherán: Zawwār.

—Famili, M. (2002). «Le jardin du paradis dans la miniature persane et l'arbre dans le cinéma de Kiarostami», en *L'arbre dans le paysage*, J. Mottet (dir.), Seyssel: Champ Vallon, pp. 152-168.



- Feuillebois-Pierunek, È. (2002). *A la croisée des voies célestes: Faxr al-Din 'Erāqī, poésie mystique et expression poétique en Perse médiévale*, Teherán: Institut Français de Recherche en Iran; Peeters.
- Glünz, M. (1991). «The Poet's Heart: A Polyfunctional Object in the Poetic System of the Ghazal», en *Intoxication, Earthly and Heavenly: Seven Studies on the Poet Hafiz of Shiraz*, M. Glünz; J. C. Bürgel (eds.), Berna: P. Lang.
- Hāfez, Shams-ol Din Mohammad. (1362/1983). *Divān*, P. Nātil Jānlari (ed.), 2ª ed., Teherán: Jārazmi.
- Hāfez, Shams-ol Din Mohammad. (1363/1984). *Divān*, S. A. Anýawi (ed.), 2ª ed., Teherán.
- Hillmann, M. C. (1976). *Unity in the Ghazals of Hafiz*, Minneápolis/Chicago: Bibliotheca Islamica.
- Ishaghpour, Y. (2000). *Le réel, face et pile. Le cinéma d'Abbas Kiarostami*, Tours: Farrago.
- Karamustafa, A. T. (1994). *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Lāhiyī, Shams-ol Din Mohammad. (1337/1958). *Mafātih al-'jāz fi sharb-e Golsban-e rāz*, K. Sami'i (ed. e intr.), Teherán.
- Madan, D. M. (1911). *The complete Text of the Pahlavi Dinkart*, 2 vols., Bombay.
- Meisami, J. S. (1979). «Allegorical Techniques in the Ghazals of Hāfez», *Edebiyāt* 4, pp. 1-40.
- Meisami, J. S. (1983). «The world's pleasure: Hāfiz's allegorical gardens», *Comparative Criticism* 5, pp. 153-185.
- Meisami, J. S. (1987). *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton: Princeton University Press.
- Meisami, J. S. (2003). *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry*. Londres/Nueva York: Curzon/Routledge.
- Meneghini Corrales, D. (1993). *The Handling of Ab/Water in Farrukhī, Hāfiz and Tālib*, Venecia: Eurasiatica 36: Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici (Lirica Persica 10); il Cardo.
- Mo'in, M. (1326/1947). *Mazdasinā wa ta'thir ān dar adabiyāt-e Fārsi*, Teherán: Chapjaneh-ye Danishgah-e Tehrān/Kayhānak.
- Mo'in, M. (1368/1989). *Majmu'a-ye maqālāt*, 2 vols., M. Mo'in (ed.), Teherán: Kayhānak.
- Mortadavi, M. (1344/1965). *Maktab-e Hāfez yā moqaddame bar Hāfez-shenāsi*, Teherán: Ebn-e Sinā.
- Nafisi, 'Ali Akbar. (1964-65). *Farhang-e Nafisi*. 5 vols. Teherán: Jayyam.
- Nasafi, 'Aziz-ol Din. (1962). *Le Livre de l'Homme Parfait (Kitāb al-Insān al-Kāmil)*, M. Molé (ed. y trad.), Teherán/París: Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien; A. Maisonneuve (Bibl. Iranienne, 11).
- Nasafi, 'Aziz-ol Din. (1984). *Le Livre de l'Homme Parfait (Kitāb al-Insān al-Kāmil)*. I. de Gastines (trad.), París: Fayard.
- Nasafi, 'Aziz-ol Din. (1965). *Kashf al-baqā'iq*, A. Mahdavi Dāmquāni (ed.), Teherán: B.T.N.K.
- Nezāmi, Elyās ibn Yusof. (1924). *The Haft Paikar (The Seven Beauties)*, C. E. Wilson (trad. y coment.), 2 vols., Londres: A. Probsthain, vol. I (trad.); vol. II (coment.).
- Nezāmi, Elyās ibn Yusof. (1363/1984). *Sharaf-nāme*, W. Dastgerdi (ed.), 2ª ed., Teherán: 'Ilmi.
- Nurbakhsh, J. (2003). *Simbolismo Sufi (Farhang-e Nurbajsh*, vol. 1). Madrid: Nur.
- Pagliaro, A.; Bausani, A. (1960). *Storia della letteratura persiana*, Milán: Nuova Accademia Editrice.
- Pourjavady, N.; Lamborn Wilson, P. (1978). *Kings of Love: The Poetry and History of the Ni'matullābi Sufi Order*, Teherán: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- Purýavādi, N. (1988). «Schönheit und Anmut, ein Diskussionsbeitrag zur Hafisschen Ästhetik», en *Spektrum Iran*, Jahrgang (1), heft 4.
- Purýavādi, N. (1372/1993). *Bu-ye jān: Maqāle-bā'i darbāre-ye she'r-e 'erfāni-ye fārsi*, Teherán: Nashr-e Dāneshgāhi.
- Ridgeon, L. (intr. y trad.) (2002). *Persian Metaphysics and Mysticism: Selected Treatises of 'Aziz Nasafi*, Richmond, Surrey: Curzon.
- Ritter, H. (1978). *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar*, 2ª ed., Leiden: E. J. Brill.
- Ruzbahān Baqli. (1966). *Commentaire sur les paradoxes des Soufis (Sharb-e Shathiyāt)*, H. Corbin (ed.), Bibliothèque Iranienne, 12, Teherán/París: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-iranien.
- Sepehri, S. (1358/1979). *Hasht ketab*, Teherán: Ketabjanah-e Tahuri.
- Sepehri, S. (1992). *Todo nada, todo mirada*, Sahand y C. Janés (trad.), Madrid: Ediciones del oriente y del mediterráneo.
- Shabestari, Mahmud. (1965). *Kanz al-baq'eq*, M. 'Ali Safir (ed.), Teherán: Sherkat-e Sahami-ye Ofset.
- Shayegan, D. (1981). «La Topographie visionnaire de Hāfez de Shīrāz», *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem* 7, París: Berg International, pp. 117-151.
- Sohrawardi, Shahāb-ol Din 'Omar b. Md. (1984). *The 'Avārif u'l Ma'ārif*, H. Wilberforce Clarke (trad.), ed. rev., Delhi: Taj Company.
- Sohrawardi, Shahāb-ol Din Yahyā. (1993). *Œuvres Philosophiques et Mystiques* (Opera 3), S. H. Nasr y H. Corbin (ed.), Teherán: Institut d'Études et des Recherches Culturelles.
- Ýami, 'Abdol Rahmān. (1911). *Salāmān et Absāl, poème mystique d'amour*, A. Bricteux (trad.), París: Ch. Carrington.
- Yarshater, E. (1960). «The Theme of Wine-drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry», *Studia Islamica* 13, pp. 43-53.
- Zarrinkub, 'A. H. (1369/1990). *Az kuche-ye rendān: dar bāra-ye zendegi wa andishe-ye Hāfez*, Teherán: Amir Kabir.
- Ziai, H. (1994). «Hāfez, *Lisān al-Ghayb* of Persian Poetic Wisdom», en *Gott is schön und Er liebt die Schönheit: Festschrift für Annemarie Schimmel*, A. Giese; J. C. Bürgel (eds.), Berna: Peter Lang.



ASF y su colaboración con la Orden sufí Nematollāhi



En este número de la revista *Sufí* queremos agradecer la inestimable ayuda y colaboración que, de forma anónima, han prestado distintas personas con su aportación de aparatos de equipamiento médico para los centros médicos de Benin y Costa de Marfil.

El transporte de dichos aparatos desde España, que de otro modo hubiera resultado difícil y costoso, ha sido posible gracias a Aviación Sin Fronteras, Organización No Lucrativa nacida en Francia en 1980, gracias a la ilusión de un grupo de personas vinculadas al mundo de la aviación y dispuestas a aportar su tiempo, conocimiento y facilidades para viajar en favor de los más necesitados, bien mediante proyectos propios (misiones con aviones ligeros) o colaborando en el acompañamiento de niños o transportando medicamentos para otras asociaciones.

A partir de 1996 se crea en España una estructura propia de apoyo que finalmente se constituye como ASF-España y que cuenta en la actualidad con más de trescientos voluntarios.

A continuación resumimos algunos de sus proyectos:

Proyecto “Las alas de la sonrisa”

Actividades extra-hospitalarias para niños que tienen que hacer frente a enfermedades crónicas (cáncer, Sida, etc...), largas hospitalizaciones y/o minusvalías.

Proyecto “Las alas de la esperanza”

Acompañamientos de niños enfermos originarios de África y América Latina con la finalidad de operarlos en España.

Mensajería médica

El transporte de medicamentos a diferentes países del mundo es uno de los pilares de su ayuda humanitaria. Los orfanatos y hospitales son los principales destinatarios de estos envíos de material médico.

“Acompañamientos Amazonas”

Atención sanitaria a las comunidades indígenas de la Región amazónica de Beni, al norte de Bolivia transportando desde España las medicinas y material quirúrgico necesario, organizando y llevando a cabo las expediciones en canoa para acompañar a los pacientes en sus viajes, apoyando a SMC (Solidaridad Médica Canaria) en el cuidado de los pacientes durante los tratamientos o post-operatorios.

Proyecto “Puente aéreo a Bolivia”

Transporte de ayuda médica y pedagógica en colaboración con Solidaridad Médica Canaria. La compatibilidad de los proyectos « Puente aéreo a Bolivia »



y «Acompañamientos Amazonas» permite consolidar una sólida acción humanitaria en Bolivia.

Alfabetización de niños huérfanos en Burkina Faso

Este proyecto consiste en comprar *in situ* el material escolar, pagar las tasas de escolarización y un almuerzo diario en el colegio y hacer el seguimiento poste-

Este proyecto, que ha comenzado a principios de 2007, tiene como objetivo llegar a un desarrollo sostenible en un plazo de 3 años. Una de las vías de autofinanciación sería la instalación de un criadero de pollos que pudieran explotar y a la vez sería una forma de auto-abastecimiento de proteínas. También por medio de la creación de un huerto, talleres de costura, elaboración de queso majorero, un taller de carpintería y otros.



rior del desarrollo educativo de estos niños. En 2006 fue posible la escolarización de más de 900 niños y niñas.

Proyecto “La cigüeña”

Transporte de material médico al orfanato “La Ciudad de los niños” en Burkina Faso. ASF-España realiza un viaje mensual a este orfanato, con voluntarios que permanecen en el orfanato más de una semana aportando ayuda y cariño a los niños.

Mensajería médica a los centros de la Orden sufi Nematollāhi en Benin y Costa de Marfil

La colaboración de ASF con la Orden sufi comenzó la finales de 2006 con el envío de material de equipamiento médico al centro de salud de Porto Novo (Benin) y Abidjan (Costa de Marfil).

Además de haber hecho posible el transporte gratuito de estos aparatos, ASF nos ha aportado la calidez



Orfanato Rhema Grace (Camerún)

Mantenimiento y sostenibilidad del orfanato, situado en Limbé, con la colaboración de Lanzarote Help. Actualmente hay 71 niños en el orfanato, no disponen de electricidad ni de agua corriente, así como tampoco de camas suficientes para todos.

de su trato humano, tanto de sus organizadores como de sus voluntarias Judith y Ana, así como el ejemplo de su generosidad y amor hacia todas aquellas personas que por distintas circunstancias necesitan de la ayuda de los más afortunados.





El loro y el mercader

Un relato del *Masnawi*, libro 1, de Rumi

Ali A. Mazhari



Un sabio mercader tenía un precioso loro de dulce voz encerrado en una jaula que, al agitar sus plumas, mostraba miles de colores y cuyo canto, que era su expresión de amor desconsolado, producía raptos en el mercader, su propietario, aunque era éste inconsciente de sus penas secretas, del dolor de su corazón. Incapaz de ser su confidente, el mercader se contentaba con alimentarlo y ocuparse de las necesidades de su cuerpo, y consideraba esto un servicio digno.

Un día, decidió hacer un viaje de negocios a la India. Reacio a dejar su querido hogar, reunió a todos sus sirvientes y generosamente preguntó a cada uno de ellos qué querían que les trajera de aquella tierra lejana. Después de preguntar a cada uno de los sirvientes, se volvió hacia el loro que estaba en su jaula.

*Preguntó al loro: “¿Qué regalo deseas que te traiga de esos parajes de la India?”
El loro le respondió: “Cuando veas allí a los loros, háblales de mí y de mi estado”.*

El loro le dijo al mercader que explicara a los loros de la India que él tenía un loro hablador en casa, un querido pariente suyo, desterrado de su tierra y suspirando por volver entre ellos. Al estar prisionero en una jaula, no podía desplegar sus alas y regresar. Pidió al mercader que saludara de su parte a los loros de la India y que les hablara de su dolor y de su anhelo por su patria y por sus familiares y amigos.

El loro quería que el mercader les contara su lamento, diciéndoles:

*“Cierta loro, que anhela vuestro encuentro,
se halla por destino del Cielo cautivo en mi casa.
Os saluda y os ruega que le digáis
cuál es su remedio, qué debe hacer”.*
Él os pregunta: “¿Es justo que yo, añorándooos,
sufra tanto aquí lejos de vosotros?”

*¿Es correcto que deba estar encerrado,
mientras vosotros estáis bien en los prados, bien en los árboles?
¿Es ésta la fidelidad de los amigos:
yo en esta prisión y vosotros en la rosaleda?»*

El mensaje del loro era una queja, porque sus compañeros estaban retozando y divirtiéndose con sus amadas mientras que él gemía, atrapado y solo en el exilio, prisionero en una celda. Mientras ellos bebían un vino especial, su única bebida era su propia sangre y su amarga hiel. Y les pedía:

*«Bebed un vaso de vino en recuerdo de mí,
si queréis ser justos conmigo;
o, al menos, cuando hayáis bebido,
derramad un trago sobre la tierra
para recordar a este pobre caído en el polvo».*

El mercader estaba profundamente conmovido por esta revelación del dolor del loro y se dio cuenta de que, a pesar de todo el lujo y confort que le había dado, la dorada jaula no dejaba de ser una jaula, que no hacía otra cosa sino intensificar su dolor por estar separado de su patria. El mercader aceptó el mensaje y prometió que lo trasladaría a los parientes del pájaro.

El mercader partió hacia la India. Cuando llegó, dedicó un tiempo a sus negocios. Una vez terminadas sus transacciones, estaba en disposición de realizar los encargos de sus sirvientes y de comprar los regalos prometidos. Después fue en busca de la tierra de los loros. Lo llevaron a la gran sabana donde viven éstos, bandadas enteras de loros, en el suelo y en los árboles.

Tras entregar el mensaje que se había comprometido a llevar:

*Uno de los loros se estremeció y, acto seguido,
cayó muerto, exhalando su último suspiro.*



Liberación, 1998. Stavros Tsikoudakis

Parecía que el pobre pájaro había reaccionado a la triste historia de su pariente encarcelado en esa tierra lejana, sufriendo un impacto tal que su corazón se había detenido; se tambaleó en la rama y cayó fulminado al suelo. La identificación con uno de los suyos recluido en una tierra extraña había sido demasiado para él y una repentina punzada de simpatía le había costado la vida.

El mercader estaba arrepentido de haberles dado la noticia y se dijo: "Causé la muerte a esta pobre criatura. ¿Por qué hice esto?, ¿por qué traje este mensaje? ¡He destruido a este pobre desdichado con este crudo discurso!"

El mercader tenía roto el corazón y así permaneció el resto del viaje. Cuando llegó a su casa, entregó los regalos y fue aclamado por sus criados, pero se sintió mal cuando se acercó a la jaula del loro. No quería relatar lo ocurrido, pero el pájaro insistió: «Has dado a todos los demás su regalo. ¿Qué hay de la promesa que me hiciste a mí?». El mercader suspiró y dijo estar arrepentido de haber llevado el recado. Explicó al loro que había repetido fielmente su mensaje, y el loro le preguntó la causa de su arrepentimiento. Entonces el mercader relató lo ocurrido con el loro en cuestión:

«Aquel loro percibió el aroma de tu dolor, su corazón se quebró, se estremeció y murió. Quedé afligido pensando: '¿Qué he dicho?' Pero una vez dicho, ¿de qué sirve el arrepentimiento?»

Tan pronto pronunció el mercader estas palabras, el loro comenzó a reaccionar de la misma manera, estremeciéndose y agonizando, y cayó de su percha al suelo de la jaula quedando allí frío y rígido. Esto fue demasiado para el mercader, que había visto por dos veces el desastroso efecto de unas palabras que se había comprometido a trasladar entre dos tierras lejanas. Sin embargo, en esta ocasión la tragedia había ocurrido en su casa y había afectado a su querido animal. Se golpeó el pecho y rasgó sus vestiduras, y se recriminó por las consecuencias de lo que su lengua, inocentemente, había provocado.

Lloró: «Oh, mi dulce y precioso loro, ¿qué te ocurrió?, ¿por qué acabaste así? ¡Ay, mi pájaro de dulce voz! ¡Ay, amigo del alma, confidente mío!»

El mercader lloró, por haber perdido su inestimable compañía y, más aún, por haber sido él el culpable de su muerte. Continuó gimiendo y lamentándose por su pérdida:

«¡Ay, mi pájaro de tan bello canto, el vino de mi espíritu, mi rosaleta celestial! De haber tenido Salomón un pájaro como éste, no se hubiera ocupado de los demás pájaros.»

Después de atormentarse por lo sucedido, alternando el duelo por el fallecimiento del loro y las maldiciones por haberlo provocado, se dio finalmente cuenta de que por mucho que se angustiara el pájaro no iba a regresar. Sintió entonces que todo lo que podía hacer era coger su pequeño cuerpo, acariciarlo y deshacerse de él con honor y respeto. Así, abrió la pequeña puerta y:

Después de esto, lo sacó de la jaula. [De repente,] el pequeño loro voló hasta una alta rama. El loro muerto se elevó tan velozmente como el sol al salir por el este.

Tan repentina vuelta a la vida del pájaro pilló desprevenido al mercader, dejándolo anonadado. El impacto fue tan intenso que se tambaleó y quedó perplejo y asombrado. Finalmente, sintió que allí había un misterio. Se preguntaba cómo era posible que lo ocurrido al loro de la India, tal como lo había relatado, provocara una reacción idéntica en su loro. Llamó al pájaro, posado en su rama, y le preguntó por el significado de este misterio; qué había hecho aquel loro de la India para que él, aprendiéndolo, hubiera utilizado esa trepa para conseguir la libertad.

El loro respondió: «Mediante su acto, me aconsejó: 'Abandona tu dulce voz y tu afecto [a tu dueño], porque tu voz te ha hecho prisionero'. Simuló la muerte para que me llegara su consejo: '¡Oh, tú que te has convertido en cantor para todos, hazte el muerto como yo, para poder alcanzar la libertad'».

El loro explicó al mercader que el significado del mensaje de su pariente, que se había hecho pasar por muerto, era que debería renunciar a su condición de prisionero y conseguir la libertad. Lo interpretó de la siguiente manera:

«Si eres una semilla, los pajaritos te picotearán; si eres un capullo, los niños te arrancarán. Esconde la semilla y conviértete en trampa; esconde el capullo y conviértete en hierba de tejado. Hacia el que vende en almoneda su belleza, se encaminan cientos de desgracias.»

Tras explicar el sentido del consejo que había recibido y conforme al cual había actuado, el loro se puso a aconsejar al mercader desde su rama. El asunto, explicó, consiste en desear la muerte voluntaria del ego, antes de que llegue la muerte material, la inexorable, para de esta manera liberarse de la jaula del mundo de la multiplicidad y volar hacia la Unidad.

Dicho esto, el loro se despidió. El mercader se despidió de él, deseándole la mejor suerte, mientras el loro se alejaba libre.

El mercader se dijo: «Este es un consejo para mí; seguiré su camino, pues es una senda radiante. ¿Es mi alma peor que la del loro? El alma debería seguir la senda de los nobles.»



LOS AUTORES

ANTONI GONZALO CARBÓ es profesor titular de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Barcelona. Su ámbito de estudio se centra en la relación entre los campos de la filosofía de la religión, la mística y el arte. Colaborador habitual de revistas de filosofía como *Convivium* y *Aurora* (Universidad de Barcelona), ha publicado artículos sobre pensamiento contemporáneo (M. Heidegger, M. Zambrano), mística (Ruzbehān Baqli, Na'ym al-Din Kobrā, Ibn 'Arabi, Ahmad Sirhindi) y arte contemporáneo (B. Newman, A. Reinhardt, A. Kiefer, B. Viola). Ha participado en distintos congresos y seminarios, nacionales e internacionales, sobre filosofía y mística, como, por ejemplo, en el «Homenaje a Henry Corbin» (Madrid, 2003).

CARLOS DIEGO. Ingeniero de formación, ha trabajado hasta su jubilación en el sector del petróleo. En la actualidad, forma parte del equipo de traducción del centro Nematollāhi de Madrid.

CAROL BALDWIN, es profesora y escritora y vive en Washington, D.C., EEUU. Se inició en la Orden Nematollāhi en 1987.

CAROL MARTÍNEZ WEBER. Médico. Madre de dos hijos. Nació y vive en Nueva York, donde trabajó durante 17 años en un centro médico para un programa dirigido a gente sin hogar. Actualmente coordina el funciona-

miento y el suministro de medicamentos de los centros médicos de la Orden Nematollāhi en África.

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.

M. ESTE'LAMI. Recibió su doctorado en literatura persa de la Universidad de Teherán en 1966. Posteriormente ha trabajado como profesor de universidad tanto en Irán como en Estados Unidos. Autor y editor de más de 18 obras en este campo, trabaja desde el año 1986 como profesor de lengua persa en el McGill's Institute of Islamic Studies en Montreal, Canada.

ALI A. MAZHARI, es un escritor que lleva más de treinta años como viajero en la Senda sufí. Trabajó en la radio y en la prensa escrita de Irán. Actualmente vive en Vancouver, en Canadá.

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

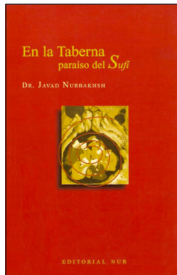
Para suscribirse pónganse en contacto con el Centro Sufí Nematollāhi de Madrid

Obras del Dr. Javad Nurbakhsh

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

Annemarie Schimmel

En la Taberna, paraíso del sufi



La vida del ser humano se puede resumir en la lucha eterna entre el caos y la Armonía, entre el egoísmo y el Amor, entre lo múltiple y lo Único. En esta batalla el sufismo defiende la opción del hombre perfecto, el que, a través de la fuerza del Amor, se sumerge en la Unidad divina del Ser.

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

Precio: 15,30 €

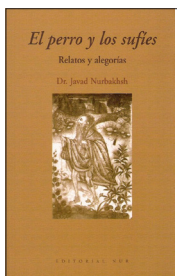
Sawāneh: las inspiraciones de los enamorados



Esta obra de Ahmad Qazālī (s. XII) está considerada como uno de los hitos de la mística universal por sus ideas sobre el amor, su rico contenido simbólico, la sutileza de sus alusiones y la extraordinaria profundidad de las experiencias que en él se describen. Con su exquisito lenguaje poético, introduce al lector en un universo en el cual el enamorado y la Bienamada son reflejos de una única Realidad. Esta edición contiene el texto facsímil de la edición original del doctor Nurbakhsh y un comentario que, sin entrar en argumentos filosóficos o doctrinales, facilita el entendimiento del texto.

Precio: 25,00 €

El perro y los sufíes

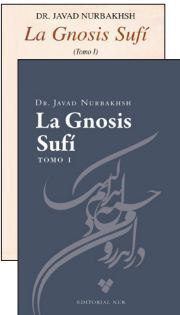


El perro ha sido tradicionalmente considerado un ser impuro y despreciable y hasta la más vil de las criaturas. Sin embargo, los sufíes consideraban que poseía virtudes de las que muchos humanos carecían y tuvieron en especial estima la pobreza y la menesterosidad del perro, considerándose a sí mismos como los perros de la vecindad del Amado.

Los textos de este libro, extraídos de la literatura clásica del sufismo amoroso persa, ilustran encuentros que tuvieron los grandes maestros sufíes con los perros.

Precio: 10,00 €

La gnosis sufi (Tomos I y II)



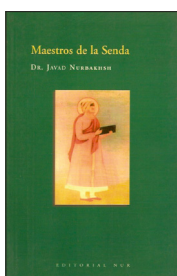
En todas las Tradiciones existe una gnosis que permite a los hombres realizar los caminos de vuelta a su Origen, viajando desde el lado humano al lado divino de su naturaleza.

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

En el primer volumen, revisado y reeditado, se describen los diferentes estados interiores que el viajero puede vivir, y en el segundo las moradas que se han de atravesar.

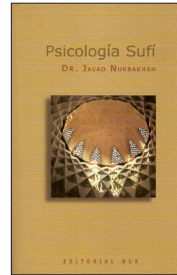
Precio: 23 €/tomo I
17,40 €/tomo II

Maestros de la Senda



En este libro, nos asomamos a las vidas, los escritos y los dichos de grandes maestros sufíes. Pertenecen a una sucesión ininterrumpida de maestros que desde el siglo VII d.C. han dirigido los destinos de una de las más antiguas órdenes sufíes persas, la orden Nematollāhi. En el libro se puede ver como todos ellos han representado los ideales de la Senda, que se pueden resumir en los valores de generosidad, altruismo, compasión hacia las criaturas, mantenimiento de la palabra dada y, finalmente, humildad.

Precio: 14,00 €



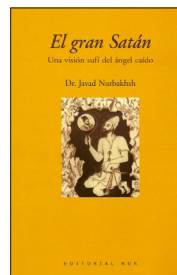
Psicología sufi

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 doctor 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 los atributos de un ser humano virtuoso.

Precio: 16,00 €

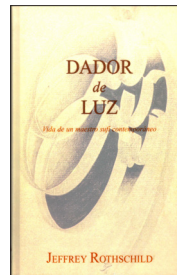
El gran Satán



En este libro, el doctor Nurbakhsh, basándose en textos de los grandes maestros sufíes, presenta dos lecturas posibles de Satán/Iblis: una lo considera 'el padre de los diablos' y la otra, compartida por muchos maestros, lo ve como el más noble entre los nobles. En palabras del autor: "...quizás así encuentren los lectores respuestas más adecuadas a sus preguntas y se desarrolle en ellos una visión más amplia sobre Satán".

Precio: 12,00 €

Dador de luz

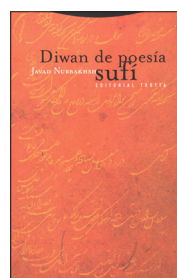


Son muchos los relatos que nos hablan de los maestros clásicos, pero es un raro privilegio poder acercarse a la vida de un Maestro sufi contemporáneo, que ha compartido nuestras inquietudes y nuestras esperanzas.

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.

Precio: 15,00 €

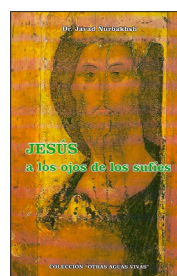
Diwān de poesía sufi



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

Precio: 22,00 €

Jesús a los ojos de los sufíes

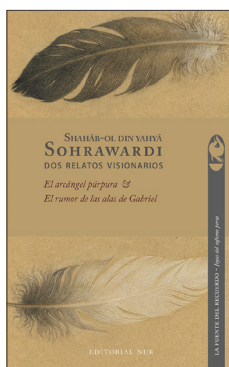


El doctor Nurbakhsh presenta en esta obra un estudio sobre lo que los gnósticos y maestros sufíes han dicho en torno a Jesús, con el fin de acercar la figura de Jesús a los musulmanes y animar a los cristianos al conocimiento del Islam.

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

Precio: 7,50 €

Dos relatos visionarios



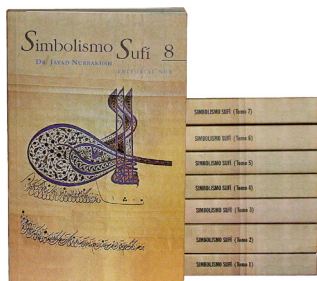
Muerto a los 38 años de edad en dramáticas circunstancias, víctima de la enemistad de las autoridades religiosas, la breve vida de Shahāb-ol dīn Yahyā Suhrawardī (1153 – 1191) encarna una de las figuras más asombrosas en la historia de la filosofía y de la espiritualidad de todos los tiempos. En un alarde de sincretismo de difícil parangón, Suhrawardī dio forma a la «teosofía de la iluminación», una vía que buscaba integrar distintas tradiciones religiosas y escuelas filosóficas (Zoroastro, Hermes, Platón, Avicena) sobre la base de la antigua teosofía persa y la práctica del sufismo iraní. Para Suhrawardī, toda filosofía y religión eran manifestaciones externas de una misma fuente común, de las que intentaba desvelar sus profundas corrientes interiores.

Dentro de su extensa obra son precisamente sus «relatos visionarios» los que de forma más sugestiva recogen el alcance del pensamiento suhrawardiano. Se trata de breves textos iniciáticos donde la prosa del maestro se despliega de modo fascinante y con todo su poder, convencido como estaba de la necesidad de utilizar una «lengua iluminada» para expresar las realidades de su teosofía. Bajo el imaginario de la angelología zoroastrina, Suhrawardī nos sumerge en encuentros y conversaciones que rescatan y hacen resurgir en nosotros un sentimiento viejo como el alma humana: el final del exilio, la unidad perdida, el retorno a casa.

El presente volumen recoge los dos principales relatos de Suhrawardī, traducidos directamente del original persa. Cada uno de ellos va acompañado de un detallado comentario explicativo de las claves simbólicas y referenciales de cada texto, ofreciendo así el marco adecuado para la mejor comprensión de estas obras, a la vez profundamente hermosas y misteriosas.

Precio: 10 €

Simbolismo Sufí (ocho tomos)



A lo largo de la historia, los sufíes han expresado los misterios de su viaje interior bajo el molde de determinados conceptos y términos simbólicos para evitar que sus secretos se divulgaran a extraños a su mundo y que solo los poseedores de los estados interiores puedan beneficiarse de ellos.

Esta obra, única en su género, aborda en ocho volúmenes la definición de más de tres mil quinientos términos simbólicos acuñados en el seno del sufismo desde sus orígenes

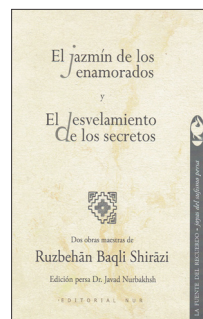
Precio: 20 € / tomo

hasta nuestros días, en particular los que atañen a la rica tradición del sufismo persa, que se centra en el amor y en la unión amorosa con el Amado.

El jazmín de los enamorados y El desvelamiento de los secretos

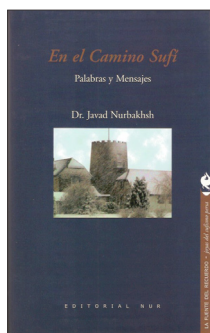
Durante su fecunda existencia, el maestro Ruzbehān Baqlī (m.1209) dedicó algunas de las más encendidas páginas de toda la mística universal a cantar el carácter unitario y transformador de la experiencia amorosa. Nadie como él, a quien “el amor divino le hizo contemplar la Belleza del Amado reflejada en el espejo de las criaturas”, ha aunado tanta elocuencia, profundidad y sutileza en la defensa de que “el amor humano es la escala del amor divino”.

Este volumen recogen dos títulos fundamentales: *El jazmín de los enamorados*, hermoso tratado sobre el credo del amor, y *El desvelamiento de los secretos*, diario visionario sobre sus encuentros amorosos con la divinidad. Frente a las escasas traducciones existentes, esta edición en español se distingue por intentar “desvelar” la palpitante prosa del maestro desde su vinculación con la tradición y el lenguaje simbólico del sufismo amoroso persa.



Precio: 35 €

En el camino sufí (nueva edición)



En la primera edición de esta obra, el Dr. Nurbakhsh ofreció mediante cuarenta Palabras y treinta Mensajes respuestas del corazón a las preguntas de los buscadores. Esta edición póstuma amplía hasta ochenta las Palabras y sesenta los Mensajes.

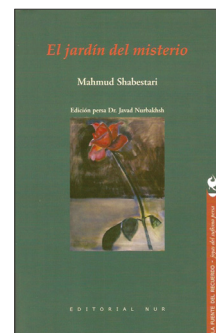
Son respuestas breves y precisas, a modo de saetas, trazadas para marcar el camino en esta Senda sin huella. Aún cuando son textos que han surgido en su mayor parte en el seno de la comunidad sufí, se ponen ahora a disposición de todos los buscadores de la Verdad.

Precio: 20 €

El jardín del misterio

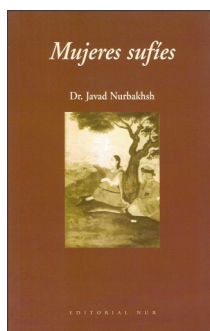
Esta obra del maestro Shabestari (s. xii) responde a cuestiones sobre grandes temas del sufismo. Según el Dr. Nurbakhsh, el éxito de este libro a lo largo de los siglos reside en que: “Shabestari fusiona la gnosis filosófica de la escuela de Ibn ‘Arabi con el anhelo y el amor de la de Rumi. Hace fluir en una misma dirección el agua de la fuente del Intelecto universal de Ibn ‘Arabi con el torrente del Amor que calina la existencia propia. Este es el milagro de Shabestari”.

Se incluyen el famoso comentario de Lāhiḡī y el facsímil de la edición original persa.



Precio: 45 €

Mujeres sufíes (segunda edición)



Desde el punto de vista de los sufíes, las mujeres que han avanzado firmemente por la Senda hacia la Verdad están exactamente en la misma posición que los hombres que lo hicieron. O, por expresarlo de otra manera, como en el Océano de la Unidad divina no existen ni el “yo” ni el “tú”, ¿qué sentido tendrían “hombre” y “mujer”?

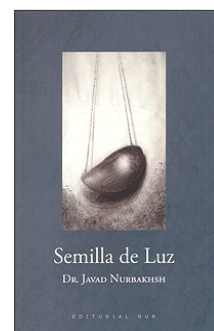
Estas palabras del Dr. Nurbakhsh se ven reflejadas en las biografías y anécdotas de algunas de las mujeres que han destacado a lo largo de la historia del sufismo y que se recogen en este libro.

Precio: 15 €

Semilla de Luz

En palabras del autor: “En el transcurso de los años en los que he estudiado a los Maestros de la Senda, cada vez que me llamaba la atención alguna explicación interesante, tomaba nota de ella. Hace unos años, se me ocurrió que debería reunir esas anotaciones y publicarlas en un libro”.

El lector se dará cuenta de que hay un argumento que subyace en todos los textos: la negación del yo, a través del amor, como medio para alcanzar a Dios. Define al sufí como el que se ha liberado de sí mismo y se ha unido a Dios, al infierno como el mundo del ego y al cielo como la liberación de ese mundo.



Precio: 15 €

ORDEN SUFÍ NEMATOLLÁHI

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

144 Rue du Chemin Vert
75011 Paris
Francia
Tel: 33-158-306-812

116, avenue Charles de Gaulle
69160 Tassin-La-Demi-Lune
Lyon, Francia
Tel: 334-783-42016

Abedul, 11
Madrid 28036
España
Tel: 34-913-50-20-86

Cabezas, 9
14003 Córdoba
España
Tel: 34-957-48-43-91

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: 431-9139254

Number II, House 4
Building 1A, Devyatkin Pereulok
Moscú, Rusia
Tel: 7-095-9247000

House 4, Building 43-H, 1-2 Floors
Kapitanskaya Street
San Petersburgo, Rusia
Tel: 921-090-6611

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

6539 N Bosworth Ave.
Chicago, Illinois 60626
Tel: 1-773-761-6161

PO Box 31159
Santa Fé, NM 87594-1159
Tel: 1-505-471-3011

656 Emily Drive
Mountain View, California 94043
Tel: 1-773-561-1616

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

IBEROAMÉRICA

Miguel Angel Garcia # 49
La Lejona, segunda seccion
San Miguel de Allende, gto
c.p 37765
Guanajuato - México
Tel: 52-415-120-21-55

RESTO DEL MUNDO

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

7Anglesea Street
Freemans Bay
Auckland 1011
Nueva Zelanda
Tel: 64 9 3602842

63 Boulevard Latrille
BP 1224 Abidjan,
CIDEX 1 Costa de Marfil
Tel: 225-224-10510

Magnambougou Faso-Kanu
Rue 35, Porte 202
BP 2916 Bamako Mali
Tel: 223-272-03-27

Quartier Beurivage
BP 1599 Porto-Novo Benin
Tel: 229-20-214706

Quartier Guema
02 BP 86 Parakou
Benin

Azimmo Secteur
Villa 12, Ouaga 2000
10 BP 356
Ouagadougou, Burkina Faso
Tel: 226-50-385797

Liberté VI extensión, Lot # 1
Croisement Rues Gy 113 et Gy 94
P.O. Box 5871
Dakar Fann, Senegal
Tel: 221-33-867-3869

