

SUFÍ

NÚMERO 11 / PRIMAVERA Y VERANO 2006



DR. JAVAD NURBAKHSH
EL AÑO NUEVO DE LOS SUFÍES

KENNETH AVERY
CONOCIMIENTO DE DIOS Y DEL SER

PARVIZ NORUZIYAN
UNA PUERTA AL CIELO DEL ALMA

TERRY GRAHAM
SOHRAWARDI: EL SUFÍ
QUE REVELÓ LA ANTIGUA SENDA

امی درویش! خدمت به خلق خدا خدمت به خداست. اگر خدا را دوست
دارم مخلوق خدا را خدمتگذار باشم و بهوش باشم که در طریقت اگر خدا را
دشمن و دشمنی هزار چندان بهتر از آن است که شب روز به درود و ذکر
شغول باشی.

¡Oh darwish!

*Servir a las criaturas de Dios es servir a Dios. Si
amas a Dios, sirve a sus criaturas y estate atento,
que, en la Senda, llevar felicidad a un solo corazón
es mil veces mejor que pasar toda la noche en
oraciones, letanías y zekres.*

—Dr. Javad Nurbakhsh

SUFÍ

NÚMERO 11 / PRIMAVERA Y VERANO 2006

DIRECTOR
Mahmud Piruz

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

DIRECTOR ARTÍSTICO
Gustavo de Lama

ÍNDICE

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:
Darwish danzando en *samā*

DISCURSO

- El año nuevo de los sufíes 2
Dr. Javad Nurbakhsh

ARTÍCULOS

- Conocimiento de Dios y del Ser... 4
Kenneth Avery
- Una puerta al cielo del alma 10
Parviz Noruziyan
- Sohrawardi: el sufí que reveló la antigua Senda... 22
Terry Graham
- Tres series de ojos 31
Mark Nepo
- El escudo de la orden Nematollāhi 36
Mahmud Piruz
- Sueños verídicos de Ahmet Hilmi 42
Joe Martin

NARRACIÓN

- La araña de Shiva 47
James Fadiman
- Vino añejo en odres nuevos: 50
El comportamiento del sufí, de *'Attār*

POESÍA

- ¡Alma!, ¿al Alma del alma, la conoces? 6
Rumi
- Nuestro Año Nuevo 8
Dr. Javad Nurbakhsh
- Al morir a lo inorgánico, me convertí en lo orgánico 20
Rumi
- El corazón del *darwish* 34
Majzub 'Ali Shāh

- AUTORES 51
PUBLICACIONES 52





El año nuevo de los sufíes¹

Discurso del maestro Nurbakhsh en el círculo de los darwishes



Los sufíes poseen dos años nuevos: el común y el específico. El año nuevo común: este año nuevo pertenece al conjunto de los sufíes. El poeta sufí Sanāi lo describe en los siguientes versos:

*Los sufíes, con cada aliento, celebran dos años nuevos;
mas las arañas, con sus alientos, sólo buscan atrapar a las moscas.*

En otras palabras, mientras los sufíes poseen en cada aliento dos años nuevos, algunos clérigos fundamentalistas tienden, como las arañas, con cada aliento, con cada palabra, una nueva telaraña para atrapar a la gente común.

En cuanto al significado del primer verso: *los sufíes con cada aliento celebran dos años nuevos*, alude al hecho de que el sufí, al inspirar el aire, dirige su atención hacia los Atributos de Dios (es decir: hacia el Nombre divino que abarca a todos los Atributos de Dios, *esm-e jām'*) y, al expirar el aire, se refugia en la Esencia sagrada de Dios (es decir: el Nombre de su sagrada Esencia, *esm-e zāī*). Esto representa, con cada aliento, un retorno al Origen, al Amado, un regreso amoroso que lleva al corazón del sufí gozo y felicidad. *Somos de Dios y a Él volvemos* (Qo 2,156).

El año nuevo específico: este año nuevo es el que anhelan los sufíes, aunque no todos lo encuentran. Sobre él escribe Maẓzub Tabrizi:

*Tu raptado no sabe ni del día nuevo, ni de la noche del año nuevo.
Será su año nuevo el día en el que alcance Tu contemplación.*

El año nuevo específico de los sufíes consiste en romper con todas las criaturas y alcanzar la unión con la Verdad; es el día del encuentro con el Amado absoluto. Este año nuevo es el que anhelan los sufíes, a lo largo de sus vidas, mientras viven felices esperando su llegada; el día en el que la gota se asienta sobre la inmensa superficie del Océano y, con los ojos del Océano, contempla al mismo Océano.

A este encuentro se refiere Dios cuando dice: *Quien anhela el encuentro con su Señor, debe ser puro en sus actos y no asociarle, en Su adoración, con otros dioses* (Qo 18,110). Es necesario recordar que los *actos puros* son aquellos por los que no se busca ni recompensa ni mérito.

Ansāri, en la interpretación de este versículo, escribe: «Todo el mundo ama la vida y para todos es dolorosa la muerte; el sufí, sin embargo, se apresura hacia la muerte con la esperanza de contemplar la Faz del Bienamado».



1.- En Persia el año empieza el primer día de la primavera (primer día del año solar), que recibe el nombre de *'id-e no-ruz*, que significa el festivo del nuevo día, o sea, el año nuevo. El calendario persa fue instituido por el mítico rey Chemshid o Yamshid, monarca sabio y eminente de la dinastía Pishdāiyān, al que se cita también en la literatura sánscrita, en el Avesta y en los Vedas. Esta fiesta empieza en el equinoccio de primavera y los persas siguen celebrando hoy día el Año Nuevo en esa fecha. Es el primer día del mes de Farwardīn y, según la creencia de los antiguos persas, representa el séptimo día de la creación, día de felicidad y de gozo por la creación del hombre. El Avesta nos habla de los seis días o seis períodos de la creación en los que Dios creó el mundo: en el primer período creó el cielo; en el segundo, el agua; en el tercero, la tierra; en el cuarto, lo vegetal; en el quinto, los animales; en el sexto, creó al hombre; y el séptimo día, que representa la culminación de la creación del hombre, es el *no-ruz*, el nuevo día.



—*MORADA DE INMORTAL ENTRE CIRUELOS*

—CH' IEN TU (1763-1844)



Conocimiento de Dios y del Ser en la *Alquimia de la felicidad* de Qazālī

Kenneth Avery



Abu Hāmed Qazālī (m. 505/1111) fue uno de los más grandes pensadores del Islam en la Edad Media, un escritor erudito e influyente que condujo a la filosofía y a la teología hacia la aceptación de una forma moderada de sufismo. Como tantas figuras místicas importantes del Islam era natural del Jorāsān (noreste de Irán) y, después de una infancia pobre pero con una buena educación, llegó a ser un profesor muy influyente en la famosa Universidad de Nezāmiyya en Bagdad. En 488/1095, cuando tenía cerca de cuarenta años, sufrió un derrumbamiento físico y mental que le obligó a recluirse. Durante once años buscó una solución a la crisis intelectual y espiritual que era la causa de su angustia. Volvió a conectar con la senda sufí y con las certidumbres de revelación que ésta permite. Esto tuvo un profundo impacto en sus últimos escritos y muy notablemente en su famosa obra *Ihyā' 'olum al-dīn* (*Revivificación de las ciencias religiosas*). Esta importante obra, escrita casi al final de su vida, pretende ser una síntesis de la doctrina ortodoxa del Islam Ashārita con una forma moderada de pensamiento y de práctica sufí, y abarca todos los temas teológicos tradicionales y los deberes de la práctica.

Como escritor y pensador, Qazālī es contundente y persuasivo, usa argumentos racionales y no olvida nunca su estilo filosófico previo a pesar de su «conversión» a la senda sufí. Su cuestionamiento radical de las bases del conocimiento, provocado en él durante su período de crisis, y su vuelta al compromiso con el camino espiritual

hacen que la orientación filosófica subyacente dé a su enseñanza un curioso aspecto moderno, no presente en la mayoría de los demás escritores islámicos primitivos.

De hecho, el estilo filosófico de escritura de Qazālī ha llevado a error a algunos eruditos contemporáneos, como Binyamin Abrahamov (1993), cuando afirman que para Qazālī el modo de conocimiento más elevado es el de tipo intelectual, más que el místico. Los argumentos presentados por Abrahamov para sostener esta aseveración son singularmente sesgados y selectivos y están escogidos para situar a Qazālī en las filas de los filósofos, en lugar de entre los pensadores místicos.

Incluso allí donde Qazālī aporta un sentido místico evidente como, por ejemplo, en la discusión de las jerarquías de la inteligencia, Abrahamov hace todo lo posible por apartar esta interpretación obvia y sustituirla por la noción de un conocimiento de tipo intelectual o meramente racional. Al hablar sobre nuestro conocimiento de la unicidad de Dios, el estado más elevado de aprehensión es «el que los sufíes denominan morir a la propia consciencia por estar inmerso en la unicidad de Dios (*al-fana' fi' l-tawhid*)» (Abrahamov, 1993, p.158). Abrahamov sostiene que el uso por Qazālī de la frase «los sufíes denominan...» indica desacuerdo con la interpretación de los sufíes. Para este estudioso contemporáneo, Qazālī «probablemente» considera que es el esfuerzo intelectual más que la experiencia mística lo que conduce a un estado más elevado de conocimiento de la unidad de Dios.



En realidad, Qazālī usa la frase «los sufíes llaman/dicen...», en tercera persona, para acentuar puntos de vista con los que está claramente de acuerdo (como en su obra autobiográfica *El liberador del error*) y no como término de desaprobación o distanciamiento. El punto de vista de Abrahamov va en contra del sentido de conjunto de la *Revivificación*, en la que se afirma una y otra vez que la vía de los sufíes y su conocimiento es el mejor y el más recomendable. Pero el significado obvio dado por Qazālī es desechado de un plumazo y sustituido por un significado «probable» basado en las ideas preconcebidas de este erudito moderno.

La mayoría de los libros de Qazālī fueron escritos en árabe pero, como natural del Jorāsān, su idioma materno era el persa. Entre sus obras en persa que han llegado hasta nosotros, la principal es *La alquimia de la felicidad* (*Kimīyā-ye sa'ādāt*). A menudo se hace referencia a este libro como un resumen o un sumario de su libro en árabe *Revivificación de las ciencias religiosas*. Esto es generalmente cierto, pues ambos libros siguen el mismo esquema temático, que es una división de los contenidos en cuatro partes: las bases de la creencia, los deberes y los actos, los peligros para el creyente y los medios de salvación. Puesto que la *Alquimia* debe haber sido escrita después de la *Revivificación*, casi al final de su vida, la obra presenta sus pensamientos maduros acerca de los asuntos tratados (Véase Watt, 1952).

Una diferencia importante, que constituye la base del presente artículo, es sin embargo la introducción de Qazālī a la *Alquimia*, ausente en la obra original en árabe. Este prólogo a los temas principales del libro es un ensayo extraordinario sobre la psicología del corazón y sobre las bases de nuestro conocimiento de la verdad divina. Parte del estudio desarrollado en esta introducción está también presente en el primer capítulo del libro tercero de la *Revivificación*, titulado «Explicación de las maravillas del corazón». Este capítulo de la *Revivificación* hace más hincapié en lo epistemológico que la introducción de la *Alquimia* y trata de una manera

más filosófica el papel del corazón en la percepción del conocimiento. La *Alquimia* es, hasta cierto punto, más simplificada o divulgativa.

Excepto algunos pequeños fragmentos, traducidos del urdu por Claud Field (1910), la *Alquimia* es poco conocida en el mundo de habla no persa. Merece la pena que dediquemos un poco de tiempo a considerar lo que Qazālī dice en los capítulos de introducción, pues constituyen un excelente estudio sobre el conocimiento de Dios y de uno mismo.



Qazālī empieza su primera sección, que es realmente un prefacio o una página inicial, con su punto de vista de que el conocimiento de Dios es en realidad el conocimiento de uno mismo. Esto está basado en el *hadiith* o tradición sagrada del Profeta, «Aquel que se conoce a sí mismo conoce a su Señor», y en el Qorán (41,53) que habla de *nuestros signos en los horizontes y en sus almas/egos*.

Conocer nuestros apetitos y nuestras necesidades físicas nos sitúa, sin embargo, meramente al nivel de los animales, y es indigno de quien tiene la llave del conocimiento de la Verdad absoluta (*Haqq*). Los humanos se componen de diferentes cualidades (*sefat*, descritas más adelante como *ajlāq*) de las bestias salvajes, de los animales domésticos, de los demonios y de los ángeles. Las tres primeras forman parte de nuestra naturaleza inferior, mientras que el sustento y la alegría de los ángeles se halla en contemplar la belleza de la presencia divina, de la cual los demás nada pueden saber. Al buscar las cualidades angelicales nos damos cuenta de que para éstas fueron creadas las otras y podemos entonces utilizarlas para nuestras necesidades más elevadas, en vez de ser cautivos de nuestros apetitos más bajos (Qazālī, 1378, vol. 1, pp. 13-14).

Los humanos están creados de dos cosas, el cuerpo visible exterior y la esencia interior, llamada con nombres diferentes como *nafs* (ego

o alma), *ḡān* (alma), o *del* (corazón), y que se puede discernir con la visión interior o la sabiduría (*basirat-e bāten*) y no con el ojo exterior. Este sentido interior es la realidad (*baḡiqā*) de la persona, a la cual todo lo demás está subordinado. El mundo del corazón es el mundo de la «contemplación» de lo divino. No es de este mundo. El conocimiento de la realidad del corazón y de sus atributos es la llave para el conocimiento de Dios (Ibíd., p.15).

Fiel a su formación filosófica, Qazālī estudia las ramificaciones de la naturaleza del alma / corazón. La ley revelada (*shari'at*) no explica la psicología humana, pues el Qorán afirma que el espíritu (*ruh*) está bajo el mandato (*amr*) del Señor (17,85) y de ahí que siga siendo un misterio. Qazālī glosa este versículo coránico diciendo que el espíritu está en todos los actos divinos y que proviene del mundo del mandato de Dios (Ibíd., p.16). El espíritu o corazón no tiene atributos tales como dimensión, cantidad o divisibilidad, a pesar de haber sido creado y es parte, en un sentido, del mundo de la creación (*jalq*) y, en otro sentido, del mundo del mandato divino (*amr*). Al ser parte del mundo creado no es eterno, como algunos (filósofos) erróneamente creen, ni es algo contingente o accidental (*'ars*), ni una sustancia o cuerpo (*jesm*). Como espíritu, es el lugar del conocimiento de Dios y, al no ser ni cuerpo ni accidente, es una esencia o joya (*gohar*) del tipo que poseen los ángeles. Su realidad es difícil de entender y la religión no permite ni favorece su explicación pues, como afirma Qazālī, no es necesario para las primeras etapas del camino religioso; para ellas, sólo se necesita esforzarse (Ibíd., p.17).

En la siguiente sección de su discurso, Qazālī habla de las acciones y de las funciones del cuerpo usando la analogía de un reino con sus diversos sirvientes y funcionarios, todos ellos bajo el mando del corazón, el rey o emir. Para funcionar bien, el rey necesita a todos sus funcionarios y trabajadores, los pies y los miembros como artesanos, la ira como policía, la razón como visir, etc. (Ibíd., pp.19-

20). El autor estudia finalmente las cualidades o disposiciones internas inferiores (*ajlāq*), que, si se dejan incontroladas, son capaces de interrumpir y destruir la armonía de la «ciudad» humana bien ordenada.

Usando la conocida analogía del corazón con un espejo, Qazālī define las cualidades negativas como el humo y la oscuridad que velan la presencia divina. Las cualidades positivas son como la luz que alcanza el corazón y lo limpia de la oscuridad de la desobediencia: «El corazón humano al principio de su creación es como el hierro del que se hace un espejo reluciente que refleja el mundo entero» (Ibíd., p.25).

A la manera socrática, Qazālī plantea la objeción de que si los humanos poseen las cualidades (*sefāt*) de los animales salvajes y domésticos, al igual que los demonios, ¿cómo sabemos que nuestra raíz y nuestra esencia son angélicas, y que aquellas cualidades son ajenas a nuestra naturaleza? Y responde que es porque somos más nobles y más perfectos que los demás animales y que los demonios, y que fuimos creados para cultivar el nivel más elevado y noble del desarrollo de nuestra naturaleza. Estamos además dotados de una razón superior a la de los animales, por la cual conocemos la sabiduría y las maravillas de la creación de Dios, y por la cual nos podemos liberar a nosotros mismos del deseo, de la ira y de las pasiones inferiores (Ibíd., pp.25-26).

«Las maravillas de los mundos del corazón son incontables..., parte de ellas es nuestra capacidad para comprender y controlar el mundo físico, ...pero más maravilloso que esto es que dentro del corazón hay una ventana abierta al reino celestial, del mismo modo en que en el exterior del corazón se hallan cinco puertas abiertas al mundo de los sentidos» (Ibíd., p.28). Se ofrecen dos pruebas que sostienen esta noción de «la ventana del corazón». En primer lugar, dormir y soñar: cuando los sentidos están firmemente cerrados, la puerta interior del corazón se abre para mostrar las cosas ocultas del «mundo del reino» y de la «tabla reservada»

¡Alma!, ¿al Alma del alma, la conoces?

¡Corazón!, ¿al que mora en tu casa le conoces?

¡Cuerpo!, que a cada pensamiento buscas nuevo camino,

Él te está seduciendo, mira si al que te seduce le conoces.

—Robāiyāt de Rumi

—Traducido por José M^a Bermejo

(*loh-e mahfuz*). Esto sólo tiene lugar cuando el corazón se purifica y se vacía de fenómenos sensoriales que normalmente velan este reino. La segunda prueba indicativa es nuestra lucidez, o discernimiento intuitivo (*ferāsāt*), que llega al corazón por una vía distinta de la de los sentidos y que muestra la conexión del corazón con ese mundo divino (Ibíd., pp.28-9).

Se puede abrir esta ventana del corazón, aparte de en los sueños y en la muerte, por medio de una disciplina espiritual y ascética, del *ẓeker* —el recuerdo de Dios con el corazón, y no verbal— y despojando el ser de todo lo que no sea Él. En este estado de despertar y de consciencia, similar en significado al del sánscrito *buddha*, uno «ve» y, en palabras de Qazālī, se manifiestan los espíritus de los ángeles o de los profetas y «el reino de la tierra y del cielo se le muestran a uno» (Ibíd., p.30). Esta es la clase de conocimiento que tienen los profetas, no por los sentidos, ni por haberlo oído decir, ni a través de intermediarios, sino por la disciplina espiritual, por la presencia de Dios directamente en sus corazones. Más aún, Qazālī defiende que todos los seres humanos tienen en su naturaleza capacidad para este conocimiento, al igual que está en la naturaleza de todo hierro ser pulido para convertirlo en espejo (Ibíd., pp. 30-31).

El conocimiento proveniente de los sentidos, en los cuales estamos inmersos, es un velo en la senda hacia el entendimiento verdadero. Tanto aquí como en el capítulo acerca del corazón en la *Revivificación*, usa la

analogía del corazón como pozo, con los cinco sentidos como corrientes que alimentan el pozo. Para sacar el agua más pura de las profundidades del pozo, se necesita detener las corrientes, limpiar el lodo y excavar más profundamente. Al igual que no se puede encontrar el agua pura de las profundidades mientras las corrientes están fluyendo, así debe liberarse el corazón de todo lo que le entra a través de los sentidos con el fin de alcanzar la verdadera sabiduría (Ibíd., pp.36-7).

La persona culta (*'ālim*), sin embargo, que va más allá del aprendizaje a través de los sentidos, puede pensar que su conocimiento previo le proporciona una apertura a un conocimiento más verdadero. Qazālī afirma, por experiencia propia, que esta apertura (*fath*) para la persona instruida puede llegar a ser de la más alta perfección, más fiel y más segura, mientras que aquel que no ha pasado por el camino del aprendizaje permanece más tiempo sujeto a las ataduras de las imaginaciones fútiles y se ofusca más fácilmente con dudas sin importancia (Ibíd., p.37).

En lo que parece una crítica a los viajeros de la Nueva Era de hoy en día, sostiene que los que han experimentado tan sólo algo de los estados místicos de los sufíes no tienen ventaja sobre las personas que siguen el camino de la enseñanza tradicional. La mayoría de estos aspirantes empiezan pero no completan su viaje; se pierden desde el principio, pensando que su ardiente deseo, sus vanas imaginaciones y sus sueños confusos son

algo importante. Aquel (quizá uno de cada diez, según Qazālī) que completa su viaje y que perfecciona su estado de ser es superior al erudito, pues ha llegado al verdadero conocimiento sin enseñanza ni aprendizaje, algo raro y precioso (Ibíd., p.39)

De nuevo a la manera socrática, se plantea la cuestión de cómo saber que la felicidad humana se va a encontrar en Dios. Qazālī contesta que la felicidad reside en la satisfacción y el sosiego de lo que es conforme a su naturaleza, a aquello para lo que fue creado. Para el corazón, esta satisfacción reside en el conocimiento de la realidad de las cosas (*haqiqat-e kār-hā*), que es lo específico de los seres humanos, porque la satisfacción de los cinco sentidos pertenece también a los animales. Cuanto mayor y más noble es el conocimiento, mayor es la satisfacción que proporciona; el conocimiento de Dios y de las maravillas de Su creación es de la clase más elevada y, por tanto el más placentero. Ninguna contemplación es más grata que la de la presencia divina, que se adecua a la naturaleza del corazón, y para la cual fue creado éste (Ibíd., pp.39-40).

El estudio del cuerpo, especialmente la anatomía, además de su uso para la medicina y la curación, es también importante al señalar las maravillas de la acción creadora de Dios. El cuerpo humano es «la llave a la gnosis (*ma'rifat*) de los Atributos divinos», del mismo modo en que las maravillas de la creación son generalmente «la llave al conocimiento de la Majestad del Creador y ... también una puerta al conocimiento del alma inferior (*nafs*), aunque éste no llega tan lejos como el conocimiento del corazón» (Ibíd., p.44). Semejante es el conocimiento del cuerpo, al ser éste como un animal que corre con el corazón como jinete, en el que el corazón, y no el cuerpo, constituye la razón de la creación del cuerpo. El conocimiento completo de sí mismo no es posible, a pesar de que no hay nada más cercano a nosotros que nuestro yo, identificado aquí con el cuerpo. Qazālī parece aludir a la inescrutable naturaleza del yo inferior (*nafs*), con sus deseos y sus

motivaciones que impulsan al cuerpo (Ibíd.).

Al concluir esta primera parte del libro, Qazālī ruega al lector que se esfuerce por conocer la joya del corazón y a sobreponerse a las preocupaciones de este mundo. Esto puede llevar a la perfección que se hace evidente en Aquel mundo, cuando uno percibe la felicidad sin angustia, la subsistencia en la presencia divina (*baqā*) sin aniquilación de la identidad (*fanā*), el poder sin debilidad, la gnosis (*ma'rifat*) sin dudas y la belleza de la presencia divina sin oscuridad (Ibíd., p.45).



Como contribución a la psicología y a la epistemología sufíes, los puntos de vista de Qazālī tienen un gran valor. Estos no son en modo alguno sus únicos escritos acerca del tema. Hay muchos ecos de estas ideas en el capítulo sobre las maravillas del corazón de *Revivificación* y en *El liberador del error*. Sin embargo, sería muy difícil encontrar una exposición tan bien soportada y tan elocuente como ésta acerca de la naturaleza del corazón, sobre la aprehensión de los misterios de Dios. Es importante señalar que Qazālī no da mucho relieve al papel del intelecto (*'aql*) como característica que distingue a los humanos de los animales. Por supuesto que menciona la cualidad de la razón, que nos permite apreciar las maravillas de Dios y controlar nuestras pasiones, algo que los animales no poseen. Son más bien las cualidades angélicas de obediencia al mandato de Dios y la percepción interna, la sabiduría del corazón en su capacidad para abrirse al mundo oculto de la presencia divina, lo que caracteriza el estado más elevado que pueden alcanzar los seres humanos. Qazālī señala el valor de la persona erudita, que ha adquirido conocimientos (*'ilm*) mediante los sentidos y el uso de la razón, que puede progresar más rápidamente en el camino hacia el verdadero conocimiento, la gnosis (*ma'rifat*), diferenciándolo de las nociones y de las imaginaciones falsas. Sin embargo, la

persona capaz de «ver» la verdad es aquella que ha «limpiado» y «pulido» su corazón de todos los obstáculos y no aquella persona razonadora que construye su camino con argumentos lógicos hacia una verdad filosófica. Esta diferencia es la que se impone más enérgicamente en contra de los criterios de Abrahamov, mencionados antes en este artículo, que opina que el saber intelectual es para Qazālī la forma más elevada de conocimiento. De las dos «aperturas» del corazón, una hacia el mundo de los sentidos, que incluye el conocimiento racional tan característico de los seres humanos, y otra hacia el mundo oculto de lo divino, es esta última, con mucho, la más importante y la más deseable como logro de la perfección humana.



Referencias

- Abrahamov, Binyamin (1993), *Al-Ghazālī's Supreme Way to Know God*, en *Studia Islamica* 77, pp.141-168.
- Field, Claud, (1910; reimpr. 1997), *The Alchemy of Happiness*, traducida del indostánico. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
- Qazālī, Abu Hāmid (1378 Hég), *Kimiyā-ye sa'adat*, ed. Husayn Khidivjam, Teherán: Enteshārāt 'Elmi o-Farhangī.
- Smith, Margaret (s.f.), *Al-Ghazālī the Mystic*. Lahore: reimpresión de Kazi Publications.
- Watt, W. Montgomery (1952), *The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī*, en *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp.24-45.
- Idem (1960-), artículo *Al-Ghazālī*, en *Encyclopaedia of Islam*. Leiden; E.J. Brill, vol. 2 pp. 1038-1041.



Nuestro Año Nuevo

¡Oh Tú, renovador de corazones y miradas!
¡Oh Tú, en cuyas manos está el ser y el no-ser de lo creado!

¡Oh Tú, animador de todo lo que existe!
¡Oh Tú, que vivificas la existencia de los recién llegados!

¿Qué podemos pedirte?
¡Oh Tú, fin del anhelo de los que han escapado de sí mismos!

Le has dado a cada uno lo que es justo,
¡oh Tú, que permaneces más allá del decir, fuera de lo escuchado!

En la preeternidad, tu bondad dejó escrita sobre la tabla imperceptible
lo que a cada criatura le conviene.

Hoy celebramos nuestro año nuevo, acepta nuestra invitación,
¡oh Tú, el año nuevo de los perdidos de sí mismos!

Desde aquel día en que te convertiste para Nurbakhsh en año nuevo,
se borró de sus ojos todo lo creado.

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



Los amantes. Bahram-e Sofrekeh. Escuela de Ispahán, 1640.

Una puerta al cielo del alma

Parviz Noruziyan

En el sueño y en el «evento» (wāqe'ah) hay un camino a lo Invisible para el darwish por el cual puede, antes de la muerte, preguntar sobre su estado a su hermano dormido.

'Alā'-ol Dolah Semnāni

Introducción

Teniendo en cuenta la extraordinaria expansión geográfica que ha experimentado el sufismo en nuestros días, en especial la orden Nematollāhi, resulta difícil para los compañeros y compañeras que no están familiarizados con la lengua persa, o que viven fuera de Irán, tener acceso a gran número de los textos clásicos del sufismo, muchos de ellos aún no traducidos a las lenguas occidentales. Dichas obras han sido, además, redactadas en persa antiguo, difícil de entender incluso para los de habla persa de nuestros días. Mi propósito con este artículo es ofrecerles, en una lengua sencilla, algunos de los temas expresados por los grandes maestros sufíes sobre el conocimiento del alma y del espíritu humano. Es necesario saber que los descubrimientos de estos grandes maestros sobre el alma y la psique humana, fueron expresados siglos antes de la aparición de lo que hoy día conocemos como la psicología. Finalmente, debo aclarar que los puntos analizados en este escrito apenas representan una gota en este mar de conocimiento visionario (*'erfān*), cimentado sobre el amor y sobre el que los maestros han insistido, una y otra vez, en que no se adquiere a través de

la lectura y la escritura, siguiendo el dicho: «Lo que hay en el pecho, no es un conocimiento especulativo».

El alma, moradora de lo Invisible

El racionalismo, que comenzó con el Renacimiento y alcanzó su cumbre a principios del siglo XX, dio origen a una transformación esencial en la visión del mundo por el ser humano, provocando en él un profundo cambio de creencias e ideologías. A partir de ese momento, todo aquello que los pensadores no podían colocar dentro de los confines de la percepción de los cinco sentidos del hombre, o que no eran capaces de analizar y examinar en el laboratorio, fue desterrado del ámbito de la investigación. Esta forma de mirar al universo, basada en la razón, dio origen a la aparición de técnicas enfocadas principalmente a transformar y mejorar el bienestar material del ser humano, mientras que su estructura psíquica y espiritual, por estar fuera del plano de lo sensorial, no se consideraba digna del estudio científico. De esta forma, cualquier interés u opinión respecto del contenido psíquico del hombre fue automáticamente rechazado bajo





la acusación de no ser científico.

Las catástrofes que el ser humano «civilizado» causó en la primera mitad del siglo XX con las dos guerras mundiales originaron serias dudas sobre el poderío de la diosa Razón como única protectora y guía del ser humano hacia la felicidad. De entre las personas que fueron personalmente testigos de la derrota y de la huida de la razón frente a la barbarie y la fuerza destructiva e irracional de estas guerras, debemos nombrar al reconocido psiquiatra suizo Carl Gustav Jung, que escribe:

Nuestro intelecto ha creado un mundo nuevo que domina a la naturaleza y lo ha poblado con máquinas monstruosas. Estas son de una utilidad tan indudable que no podemos ver ni aun la posibilidad de librarnos de ellas o de nuestro servilismo hacia ellas.

El hombre está sujeto a seguir las incitaciones aventureras de su mente científica e inventiva y a admirarse de sus espléndidas hazañas [...]. Nuestra vida actual está dominada por la diosa Razón, que es nuestra mayor y más trágica ilusión. Con la ayuda de la razón, así nos lo creemos, hemos «conquistado la naturaleza». Pero eso es pura propaganda [...]. Sigue siendo muy natural para los hombres disputar y pelear por la superioridad de unos sobre otros. ¿A qué decir, entonces, que hemos «conquistado la naturaleza»? (*El hombre y sus símbolos*, Jung, págs. 98 a 99)

Y añade:

En un período de la historia humana en que toda energía disponible se emplea en investigar la naturaleza, se presta poca atención a la esencia del hombre, que es la psique [...]. El mayor instrumento del hombre, su psique, es escasamente atendido y, con frecuencia, se recela de él y se le desprecia [...]. Las ideas de Sigmund Freud confirmaron a la mayoría de la gente el desdén que existía hacia la psique. Antes de él se la miraba y desdeñaba; ahora se ha convertido en vertedero de detritus moral. (Ibíd., pág. 101)

Esta falta de atención hacia la «psique», a la que Jung alude con el nombre de lo «inconsciente», ha

causado la separación del ser humano de la parte más importante de su ser. Esta falta del conocimiento de sí mismo, como opina Jung, es en realidad el problema principal y la enfermedad del hombre moderno, que se manifiesta como una falta de propósito y de sentido interior en la vida. Jung considera que el remedio de esta enfermedad se encuentra en creer en la realidad existencial del alma y su contenido, y escribe: «El hombre, positivamente, necesita ideas y convicciones generales que den sentido a su vida». (Ibíd., p. 84). Buscar el sentido de la vida en el interior de uno mismo, desde el punto de vista de la mente racional, es un acto ilógico. Jung también admite este carácter ilógico de los elementos de la psique pero, sin embargo, ve imposible negar sus efectos en la vida diaria del ser humano.

Lo inconsciente

A finales del siglo XIX, un médico llamado Josef Breuer descubrió que el sueño es un medio de manifestarse la existencia de una parte de la psique de cuyo contenido el hombre no tiene conocimiento (Ibíd., p. 22). Posteriormente, Sigmund Freud y otros psicólogos llamaron «inconsciente» a esa parte desconocida y no consciente de la psique. Desde entonces hasta nuestros días el uso del término inconsciente se ha extendido de tal forma que lo podemos escuchar en la mayoría de las charlas de la gente. Para Freud, el inconsciente es una forma de memoria cuya antigüedad es equivalente al periodo de la vida de la persona. En cuanto a sus contenidos, en su opinión, son aquellos apetitos y pensamientos del periodo inicial de la vida de la persona que fueron reprimidos, por estar en contraste con las reglas y los patrones sociales, y que siguen su curso en una especie de almacén o depósito oculto a la consciencia de la persona.

El concepto de «inconsciente» encuentra en Jung un sentido más amplio. Para él el inconsciente no es un mero depósito de los sucesos pasados de cada persona, sino que también es el lugar de una serie de hechos y acontecimientos de las experiencias

del hombre desde tiempos inmemoriales que se manifiestan en el sueño bajo formas simbólicas y fábulas míticas. Escribe: «Con frecuencia, en el sueño se producen elementos que no son individuales y que no pueden derivarse de la experiencia personal del soñante» (Ibíd., p. 65). Además de ello, Jung opina que los acontecimientos futuros también han sido grabados en el inconsciente y, en este sentido, escribe: «El inconsciente no es mero depositario del pasado, sino que también está lleno de gérmenes de futuras situaciones psíquicas e ideas [...]. Muchos artistas, filósofos y aun científicos, deben algunas de sus mejores ideas a las inspiraciones que aparecen súbitamente procedentes del inconsciente». (Ibíd., pág. 35)

El sueño y su estructura

Para Jung el sueño es una expresión específica del inconsciente (Ibíd., pág. 28). Las investigaciones recientes en el campo de la psicología han demostrado que el dormir está formado de dos partes: el sueño ligero o paradójico, y el sueño profundo o lento. El ser humano, cuando duerme, fluctúa entre estos dos estados. También se ha visto que se sueña especialmente durante la fase de sueño ligero (*Sueño y ensueño...* p. 15). De esta forma, soñar forma parte de la vida psíquica del ser humano. Por otra parte, el mundo onírico posee por sí una estructura específica diferente de los esquemas racionales que gobiernan al consciente. En palabras de Jung: «En el sueño las imágenes que parecen contradictorias y ridículas se apiñan sobre el soñante, se pierde el normal sentido del tiempo y las cosas corrientes asumen un aspecto fascinante o amenazador». (*El hombre y sus símbolos*, pág. 36)

Los diferentes tipos de sueños

Ya en la antigüedad, los sueños fueron divididos en dos grupos. Según Freud, Hipócrates, filósofo y médico griego, en su obra *Sobre la dieta* escribe que los sueños son de dos grupos: el primer grupo son los

sueños influidos por los dioses; el segundo grupo de sueños son aquellos que tienen un aspecto natural. Entre los científicos persas también se encuentra esta misma división. Ellos llamaban «sueño veraz» a los sueños que advierten a la persona dormida contra los peligros o le informan de sucesos futuros, y «sueño falso» a los desprovistos de tales contenidos. Sin embargo, la psicología insiste en que ningún sueño es falso o está vacío de sentido, opinión que también comparte el maestro sufí persa 'Alā'-ol Dolah Semnāni (m. 1336) cuando escribe: «Acercas de este pobre, no existen sueños falsos, ya que no vi nada, ni en el mundo Invisible, ni en el mundo visible, que haya sido manifestado en vano o tras lo cual no exista una sabiduría». (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 266)

El sueño personal

Clasificar los sueños en dos grupos, como individuales y colectivos, fue también compartido por Jung, aunque él expresa esta división en términos específicos de la psicología. El primer grupo de sueños, los que están en relación con las propias experiencias de la persona, tiene, en opinión de Jung, un aspecto «compensatorio». Como explicación de este sueño escribe: «La función general del sueño es intentar restablecer nuestro equilibrio psicológico. Eso es lo que llamo el papel complementario (o compensatorio) de los sueños en nuestra organización psíquica» (*El hombre y sus símbolos*, pág. 43). Para definir este tipo de sueño ofrece el siguiente ejemplo: «Una persona que tiene ideas nada realistas o un concepto demasiado elevado de sí misma, o que hace planes grandiosos y desproporcionados con sus verdaderas posibilidades, tiene sueños de volar o caer. De esta forma, un deseo no posible de realizar en la vigilia es realizado en el sueño. El sueño, de forma simbólica, compensa las deficiencias de su personalidad, haciendo realidad en el sueño lo que no le es posible en la vigilia». Al mismo tiempo, añade Jung, «el sueño le advierte los peligros de su vida presente». (*Ibíd.*, pág. 43)

Además de ello, la ocupación excesiva de la mente con un deseo termina en su realización en el sueño. Por ejemplo, el profesor Dehkhoda, aludiendo a esta ocupación de la mente con un deseo, escribe estos versos sobre las jóvenes en edad de casarse:

*Raramente tendrá un sueño en el que
no se vea casada y viviendo con su pareja.*
(Dehkhoda, II, pág. 749)

También Freud, respecto a los sueños personales, escribe que «... [el sueño] muestra el deseo realizado ya, ofrece su realización real y presente...». (*La interpretación de los sueños*, Freud, pág. 730)

El sueño veraz

El segundo tipo de sueños son aquellos mediante los cuales la persona llega a tener conocimiento de un suceso, tanto presente como futuro, o aquellos en los que se le presentan imágenes y formas que no están relacionados con ningún aspecto de su vida personal. Estas imágenes son principalmente reflejos de temas colectivos y filosóficos, como la muerte y la resurrección, el origen de la vida y la creación del hombre, etc. Desde los tiempos antiguos, los pensadores consideraban a este tipo de sueños influidos por fuerzas sobrehumanas. Abu 'Alī Sinā (m. 1037), el gran médico y pensador persa más conocido en Occidente como Avicena, opinaba que existe una fuerza noble que es benévola con el ser humano y vela por su bienestar y que, a través de los sueños, le da la buena nueva o le advierte, tanto de forma directa como simbólica, de lo bueno y de lo malo con lo que se va a encontrar en la vida. Abu 'Alī Sinā llama a esta potencia, la «fuerza divina». Los sabios intérpretes de los sueños [de la antigua Persia] la conocían como el «aliento del Clemente». Los maniqueos la llamaban el «espíritu puro», los árabes la conocían como el «ángel», y Aristóteles la llamaba el «intelecto agente». (*Ver sueños*. Sāmi, pág. 27). Los musulmanes aluden a este tipo de sueño como el «sueño

veraz», en referencia a las palabras de 'Āysha, la mujer del Profeta, que cuenta que Mohammad, antes de su elección como profeta, experimentaba sueños veraces. En este contexto Ferdosi (m. 1.020) escribe:

*No consideres al sueño algo vano,
pues constituye una de las ciencias
de la condición profética.*
(*La carta del Rey*)

En el antiguo imperio persa consideraban a los sueños mensajes del mundo superior. Por ello, veían a los intérpretes de los sueños como intermediarios de lo Divino y les trataban con sumo respeto y veneración. Por ejemplo, en la corte de Cosroes Anushirawān (532-579), el monarca sasánida, la posición del intérprete de sueños era muy elevada. Ferdosi cuenta en su obra cómo la interpretación correcta del sueño de Cosroes por parte del sabio Bozorgmehr, hizo que el monarca le elogiara y le invitara a residir en la corte.

También en el Qorán figura un relato semejante, en el que el profeta José interpreta correctamente el famoso sueño del Faraón de las siete vacas gordas y las siete vacas flacas.

El evento (*wāqe'ah*)

Según las experiencias de los venerables maestros sufíes, no existe una diferencia sustancial entre el sueño y lo que en el sufismo se conoce como el «evento». El gran *sheij* de Kāshān (Irán), Mahmud Kāshāni (m. 1335), en su obra *Mesbāb-ol-bedāyah*, escribe: «La gente del retiro (los sufíes), en el transcurso del *ẓekr*, del continuo recuerdo de Dios, al sumergirse en él, experimentan, en ocasiones, un estado por el que se vuelven ausentes de todo lo fenoménico y sensorial. En este estado se les revelan algunas de las realidades de lo Invisible, como alguien dormido que ve un sueño. Esto es lo que se conoce entre los sufíes como «evento»» (pág. 171).

El Dr. Javad Nurbakhsh, maestro actual de la orden Nematollāhi, escribe al definir el «evento»: «En la terminología sufí, «evento» es lo que el sufí ve en el estado de sumersión



Sueño. M.C. Escher

en la meditación, entre el sueño y la vigilia. Algunos de los maestros sufíes consideran todos los ensueños del discípulo como un “evento”. Sabemos que quien duerme sueña en dos etapas, una mientras entra desde la vigilia al sueño profundo, otra mientras se acerca a la vigilia, saliendo del sueño profundo. La mayoría de los sufíes con el término “evento” se refieren a lo que el discípulo ve en la primera etapa, sin entrar en el sueño profundo». (*La gnosis sufí*, tomo I, pág. 262, nota 83)

También habla Freud de la semejanza existente entre el sueño y el «evento» y opina que entre el que sueña y el que conscientemente cierra las ventanas de los sentidos, interrumpiendo su relación con el mundo exterior y viajando en el mundo de los pensamientos, no existe diferencia alguna en cuanto a la forma de ver. (*La interpretación de los sueños*, Freud)

El *sheij* Semnāni, a su vez, define el sueño y el «evento» como diferentes tipos de muerte. Él llama al sueño el «hermano de la muerte»; al «evento», la «muerte voluntaria»; y a la muerte física, la «muerte inevitable». Además de ello, llama a lo que ocurre en el sueño y en el «evento», la «resurrección menor». En la explicación de la diferencia existente entre esta resurrección y la «resurrección mayor», que ocurrirá en el Día de la Resurrección, explica que en el sueño y en el «evento» aún persiste la influencia del cuerpo (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 220). Lo que, en palabras del *sheij*, diferencia a los dos tipos de resurrección, es «la influencia del cuerpo». Este punto viene a exponer cómo una gran parte de lo que se ve en el sueño y en el «evento» está influido por la conexión de la mente con el mundo de los sentidos [«influencia del cuerpo», en palabras del *sheij*]. Estas influencias son de dos tipos: las de los sentidos y las de la mente. Es cierto que durante el sueño la mente se aleja del mundo de los sentidos pero, sin embargo, la relación existente entre ellos no se interrumpe por completo. Esto explica que los estímulos sensoriales fuertes o amenazantes despierten a la

persona dormida. Y también se ha visto que, en ocasiones, lo que ocurre alrededor de la persona dormida aparece en su sueño.

Las influencias de la mente

Los descubrimientos de los investigadores contemporáneos han aclarado el modo operativo del sueño basado en actuaciones psíquicas determinadas. Un sueño es la visión de una escena en cuya elaboración se han utilizado patrones específicos. La característica más importante del sueño es que pensamientos y sentimientos específicos se revisten de imágenes moldeables que contienen el mismo sentido (*La interpretación de los sueños*, Freud). Por ejemplo, el sentimiento de ira se manifiesta como un fuego destructivo. Otra característica de los sueños es que no se rigen por las leyes de causa y efecto (la lógica). Otra es que revisten los conceptos mentales con disfraces, esto es lo que en psicología se conoce como la «censura onírica», acto que se realiza en el sueño con la ayuda de los siguientes medios:

1.- Condensación: mediante la cual dos o más pensamientos, deseos o personas se condensan en uno (por ejemplo la cabeza de mi tío es puesta sobre el cuerpo de mi primo). (Para más detalle véase: S. Freud, *La interpretación de los sueños*, págs. 517 a 532)

2.- Desplazamiento: por medio del cual el soñante ve los deseos inadmisibles de su inconsciente como si fuesen originados por otra persona u otra fuente. (Ibíd., págs. 455 a 458 y 532 a 535)

3.- Reemplazamiento: medio por el que los acontecimientos importantes se presentan como secundarios y viceversa. (Para más detalle véase el «desplazamiento de las intensidades psíquicas», ibíd. pág. 455)

4.- Simbolización: los significados son simbolizados en moldes ambiguos. (Ibíd., pág. 559 y siguientes.)

5.- Representabilidad: el contenido del sueño es puesto en escena como una representación de cuya

realidad no duda el soñante. (Ibíd., págs. 594 a 655)

6.- Liberación de los límites del tiempo y del espacio: las imágenes mentales salen del molde específico de tiempo-espacio que le son adjuntadas. (Ibíd., págs. 737 a 739)

7.- Reconstrucción: medio que no está relacionado con el ensueño, sino que la persona intenta dotarle de una coherencia lógica en el momento de despertarse y para ello, mediante modificaciones en el recuerdo de su sueño, rellena los huecos vacíos de su sueño para dotarle de un sentido adecuado. (*Sueño y ensueño...* pág. 20)

El análisis del contenido del inconsciente para conocer la estructura psíquica de la persona, siglos antes de que fuera utilizado en el psicoanálisis y la psicología moderna, fue utilizado por los maestros sufíes en la educación de sus discípulos. Era deber del discípulo informar al maestro de sus sueños y de los «eventos» que experimentaba. Este punto era tan importante que algunos de los maestros consideraban la interpretación de los eventos y el análisis de los sueños de sus discípulos como su única responsabilidad como guía espiritual. 'Abdol Razzāq Kāshāni, por ejemplo, en una de sus cartas a Semnāni en la que trata de 'Abdol Rahmān Esfarāyeni (m. 1317), maestro de este último, escribe: «Fui a visitar al *sheij* Esfarāyeni. El venerable maestro, en un acto de modestia y sinceridad, decía: “Dios me ha otorgado la ciencia de interpretar los eventos y de explorar los sueños. No me fue entregada morada más elevada que ésta”» (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 266). Para Semnāni la capacidad de analizar y de interpretar los sueños y los eventos del discípulo forma parte inseparable de la condición de guía que debe poseer un maestro verdadero, y escribe: «A todo aquel que Dios elige como guía, le otorga la ciencia de las realidades internas de los actos y la interpretación [de los sueños y los eventos] que el discípulo necesita». (Ibíd., pág. 111)

Por otra parte, el maestro advierte al discípulo contra cualquier manipulación del contenido de sus sueños y eventos a la hora de relatarlos a su

guía espiritual. En este contexto escribe: «El discípulo debe ser veraz en el relato de sus eventos a su maestro, no añadiendo ni quitando nada de ellos, pues este acto [manipular el contenido de los eventos] es un gran velo en el viaje interior» (Ibíd., pág. 287). Al mismo tiempo, refiriéndose a cómo deben actuar los maestros ante los eventos manipulados de sus discípulos, apunta: «El *sheij* debe presentar el “evento” de su discípulo en su propio corazón, para así poder contemplar la imagen y la realidad del “evento” en el mundo Invisible. Si el relato del “evento” ha sido manipulado, no debe interpretarlo, sino que ha de recordar a su discípulo los puntos manipulados e instarle a no quitar ni añadir conscientemente nada del contenido de su “evento”» (Ibíd., pág. 264). Estas palabras del maestro ponen de relieve algunos puntos muy interesantes, entre ellos:

Primero: la tradición y la forma específica de actuar de los maestros a la hora de interpretar y de informar al discípulo de los sentidos ocultos de sus sueños y eventos.

Segundo: que desde siglos antes del nacimiento de la ciencia de la psicología, los venerables maestros conocían perfectamente los secretos y los entresijos del modo operativo de los sueños. Por ejemplo, como vemos en las palabras de Semnāni, eran bien conocidas tanto la manipulación inconsciente (disfrazar la realidad del ensueño), como la manipulación consciente (reconstrucción del ensueño para dotarle de una coherencia lógica y adecuada).

Definición del alma en la psicología

La psicología moderna reconoce cuatro niveles para la psique humana: el consciente, el preconscious, el inconsciente personal y el inconsciente colectivo. Los tres primeros niveles son aceptados por todos los psicólogos. El cuarto, el inconsciente colectivo, es aceptado sólo por Jung y los seguidores de su escuela. Sabemos que el inconsciente, desde el punto de vista de Freud y sus seguidores, es una especie de almacén para los

deseos reprimidos de cada persona que, en el sueño, es decir, el preconscious, se manifiestan disfrazados. Jung, sin embargo, considera que la manifestación de conceptos que son comunes entre los seres humanos, sin que dependan de ninguna cultura, lugar o tiempo específicos, nacen de lo que él denomina el «inconsciente colectivo». Estos conceptos no son contruidos por el consciente de la persona, sino que poseen una realidad y una existencia específica propia (*Memory, Dream, Reflection*. Jung, pág. 324). De esta forma Jung, con el lenguaje científico de hoy día, alude a un mundo que no sólo no es moldeado o construido por el consciente humano, sino que abarca y domina al intelecto y a la percepción consciente del hombre. Opina que el concepto de la existencia de Dios como Ser omnipotente y eterno no es producto de la mente consciente de modo tal que uno pueda, mediante la razón y la lógica, demostrar Su existencia, sino que esta Realidad está relacionada con el inconsciente colectivo del ser humano, existente en todo lugar y tiempo. (*La psicología del inconsciente*, Jung, pág. 96)

El conocimiento del alma en el sufismo

Existen también ciertas semejanzas entre el conocimiento del alma en el sufismo y en la psicología científica. Antes de nada, es necesario recordar que los sufíes se consideran la «gente del sentido», personas que «perciben el sentido interior de todo cuanto escuchan y todo cuanto dicen es para transmitir una realidad. Con el vinagre aluden a la contracción espiritual y con la miel, a la expansión espiritual...» (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 353). A la luz de esa singularidad, los términos de la tierra y el cielo adquieren un significado simbólico. La tierra es símbolo del cuerpo del ser humano y el cielo, o mejor dicho los cielos —como escribe Sanāi (m. 1131): «Existen cielos en el mundo del alma»—, son símbolo de los diferentes niveles u órbitas del alma. Cada maestro sufí ha definido esos cielos, o mundos del alma, con

expresiones específicas. Por ejemplo, Shahāb-ol Din Sohrawardi (m. 1191) (más conocido como el «*sheij* de la iluminación», término relacionado con la teosofía de la iluminación de los antiguos persas), define tres mundos espirituales en su viaje interior, con conceptos mazdeístas de la Persia pre-islámica. Estos son: el mundo de las Luces dominantes, el mundo de las Luces intelectivas y el mundo arquetípico (*La teosofía de la iluminación*, Sohrawardi, pág. 360). Semnāni enumera estos mismos mundos con otros términos, pertenecientes a la escuela de Bagdad: el mundo de la Divinidad (*lā-hūt*), en lugar del de las Luces dominantes; el mundo del Imperativo divino (*jabarūt*), en lugar del de las Luces intelectivas; y el mundo Angélico (*malakūt*), en lugar del mundo arquetípico de Sohrawardi. (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 147). Es necesario aclarar que los sufíes han ubicado estos mundos en el ser mismo del hombre. Por ejemplo Semnāni escribe: «Todo cuanto existe en la tierra y en el cielo exterior, [es reflejo de lo que] está en la tierra y en el cielo de tu mundo interior» (Ibíd., pág. 147). Para él, la eficacia y la validez de estudiar el mundo exterior, es decir, el mundo fenoménico, material, en busca de su realidad interior, es como buscar el corazón de una fruta en su cáscara; pues como dice una tradición sagrada: «No Me busquéis en la tierra o en el cielo, buscadme en el corazón de mi siervo» (Ibíd., pág. 139). Esto hace que el conocimiento de los sufíes acerca del mundo exterior sea una ciencia nacida del desvelamiento (*kashf*) y de la visión directa del mundo interior, y no algo que haya sido estudiado en los centros de estudio. Para ellos, la estructura exterior del universo está basada en los descubrimientos interiores, y no debemos esperar que sus palabras respecto a ella coincidan necesariamente con las opiniones surgidas del estudio académico del cosmos. Por ello Semnāni recuerda a sus discípulos: «Ninguna de las maravillas de la tierra y del cielo que contemplas en el estado de la visión está fuera de ti. Todas ellas están en el reino de tu alma». (Ibíd., pág. 162)

El desvelamiento imaginal (kashf-e mojazyal) y el desvelamiento puro (kashf-e moyarrad)

Para los sufíes, la facultad perceptiva en el ser humano es el espíritu y, basándose en el versículo: *Infundí en él [Adán] Mi Espíritu* (Qo 15,29), lo consideran la Dádiva de Dios en el ser humano. Es este mismo don de haber sido dotado del Espíritu de Dios lo que hace al hombre capaz de ser adornado con los Atributos de Dios, uno de los cuales es la ciencia, el conocimiento de los misterios de la existencia. En palabras de Semnāni:

*Aquella Dádiva está depositada en ti.
Busca en ti mismo todo cuanto buscas.*
(Ibíd., pág. 138)

Los sufíes opinan que es el espíritu el que percibe directamente las realidades manifestadas en los eventos y en los ensueños y que esta percepción es de dos tipos:

El primero es el que llaman desvelamiento imaginal. En este desvelamiento, el *nafs*¹, que está relacionado con el espíritu, participa de su percepción de una realidad y, dependiendo de su propia naturaleza, saca de la memoria (almacén de la imaginación) un disfraz de formas sensoriales con el que reviste esa realidad. En esta forma de desvelamiento, por estar disfrazada, la facultad perceptiva puede errar en su percepción de la realidad. De esta misma forma se equivocaron los intérpretes del Faraón en la interpretación de su sueño.

El segundo tipo es el desvelamiento puro, en el que el espíritu, en un «evento» o en un ensueño, percibe directamente una realidad, sin que el *nafs* interfiera disfrazándola. Kāshāni, al definir este tipo de desvelamiento, escribe: «Una persona, en el sueño o en el transcurso de un «evento», ve algo en lo Invisible y, posteriormente, aquello que él había visto en lo Invisible, ocurre exactamente en el mundo visible». (*Meshāb-ol bedāyah*, Kāshāni, pág. 175)

Lo que ve el espíritu en el transcurso del desvelamiento puede ser algo perteneciente al mundo Invisible o algo relacionado con el mundo visible.

Lo que ve en el mundo Invisible es a su vez de dos tipos: el primero es la contemplación de algo cuya manifestación en el mundo visible no es posible, como por ejemplo, el paraíso y el infierno.

En cuanto al segundo tipo, es decir, la contemplación de algo en relación con el mundo visible, es también de dos clases: una es un acontecimiento que contempla el espíritu en el mundo Invisible antes de que haya ocurrido todavía en el mundo visible; las profecías son de esta naturaleza. Otra es la visión de un acontecimiento que está ocurriendo en otro lugar; la «intuición visual» forma parte de esta clase de contemplaciones. (Ibíd., pág. 178)

Desatención a las cosas del mundo externo

Cuando una persona quiere dormir, cierra los ojos —que son la puerta sensorial más importante en el hombre— e intenta resguardar de cualquier estímulo a sus demás sentidos. Estos hechos pueden, hasta cierto punto, eliminar los estímulos sensoriales. Sin embargo, es prácticamente imposible que el ser humano pueda apartar todos los estímulos sensoriales de sus sentidos o interrumpir por completo la función de éstos (*La interpretación de los sueños*, Freud, p. 362); entonces, ¿cómo puede dormirse? El famoso psicólogo, Claparède, al buscar una respuesta a esta pregunta, llegó a este resultado: lo que realmente permite al ser humano conciliar el sueño no es el hecho de apartarse de los estímulos sensoriales, sino más bien, una desatención voluntaria hacia ellos (*La interpretación de los sueños*, Freud, p. 200). Es por esta misma razón que algunas personas pueden dormir hasta con mucho ruido a su alrededor.

El retiro, como por ejemplo el de cuarenta días de clausura (*chela-neshini*) en un espacio pequeño y oscuro, lejos de las preocupaciones sociales, suponía en el pasado una de las técnicas de enseñanza que los maestros utilizaban con algunos de sus discípulos. Hoy en día, esta forma de enclaustramiento ha evolucionado

a una nueva forma de «soledad entre la multitud» [consistente en estar interiormente a solas con el Amado y, exteriormente, vivir, trabajar y relacionarse con la gente]. Como dice Sa'di:

*¿Has visto alguna vez a alguien
ausente y presente al mismo tiempo?
Yo vivo entre la multitud,
y mi corazón mora en otro lugar.*

El «evento» ocurre normalmente en el transcurso del retiro y el sumergimiento en la meditación.² Los maestros de la Senda habían determinado ciertas normas para el retiro. La primera, y la más importante, era lo que se conoce como la «intención» (*niyyat*); se trata del firme propósito del viajero de dirigir la totalidad de su atención hacia Dios, desatendiendo todo lo que no es el Amado. Esta desatención hacia lo otro-que-Dios, lo mundanal, es lo mismo que la desatención voluntaria de la persona para conciliar el sueño. Además de esta condición, cerrar los sentidos externos fue considerado por los maestros como algo indispensable. Por ejemplo Semnāni, al hablar de este último requerimiento, escribe: «El discípulo debe ir a una habitación oscura y tapar la puerta con una cortina para que no entre nada de luz. Tampoco debe oírse la voz de la gente» (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 82). La tradición era que no se recomendase el retiro a ningún discípulo recién iniciado en la Senda. Quizás porque los maestros querían primero estar seguros de la pureza de la intención del discípulo al entrar en la Senda [es decir, que había entrado en la Senda únicamente por y para Dios] y querían también llegar a conocer antes las características específicas del discípulo. El mismo Semnāni dedicaba al discípulo, durante un año, al servicio del *jānaqāh* (centro sufi) y, una vez transcurrido este periodo, si le veía digno y preparado para recibir el *ẓeker*, se lo inculcaba. Es necesario apuntar que la decisión de poner en retiro al discípulo dependía exclusivamente del maestro. Este hecho está presente en el sentido de la misma palabra discípulo (*morid*), derivada de la raíz *erāda* (voluntad); es decir, el

discípulo, en toda práctica espiritual, debe ser sumiso a la voluntad y al criterio de su maestro.

El efecto del *zeker*³

Otra de las condiciones del retiro es el continuo *zeker*. Semnāni define el *zeker* como la medicina que cura la enfermedad del olvido y, en este contexto, recomienda el *zeker* «*lā ellāha ellallāh*» (no hay otro dios sino Dios) (Ibíd., pág. 91). La razón de la práctica del *zeker* en el sufismo es que, según los maestros de la Senda, el olvido es la causa del alejamiento del ser humano de Dios. El hombre, movido por el amor de subsistir, está ocupado continuamente en afirmar su propio ser, un hecho cuya consecuencia negativa es el olvido de su Origen, de Dios. Como cada mal se neutraliza con su opuesto, dedicarse a la afirmación del Ser de Dios y al olvido y negación de sí mismo es la cura de esta enfermedad (Ibíd., pág. 91). Para destacar la importancia de este *zeker*, Semnāni escribe: «Este *zeker* está constituido por la negación y por la afirmación. Con *lā ellāha* (no hay otro dios) se niega cualquier cosa que no sea Dios y con *ellallāh* (sino Dios) se afirma a Dios. Negando lo otro-que-Dios [todo lo fenoménico y temporal], se cura ese mal originado por el olvido y, por la gracia de la afirmación, se afirma la Realidad de Dios en la realidad del que recuerda». (Ibíd., pág. 91)

El rechazo de los pensamientos involuntarios (*jāter*)⁴

Cuando el discípulo se sienta en el retiro o practica la meditación y, por medio del *zeker*, intenta negarse a sí mismo y afirmar a Dios, es objeto de las acometidas de los pensamientos involuntarios [en especial en las etapas iniciales de la Senda, cuando el *zeker* no se ha establecido todavía fuertemente en el discípulo]. Ese ir y venir de los pensamientos ocurre de una forma involuntaria y sin intervención por parte del viajero; de ahí que los sufíes consideren que tienen un origen latente en ellos o, en sus propias palabras, que nacen

del mundo Invisible; por otra parte, les atribuyen cuatro características: divino, angélico, del *nafs* y diabólico. Esta clasificación es en realidad una ayuda con la que el discípulo puede reconocer la naturaleza y la forma de rechazar estos pensamientos, sabiendo cual de estos pensamientos puede ser rechazado con la ayuda del *zeker* y cual no. El *sheij* Kāshāni considera por ejemplo que los pensamientos nacidos del *nafs*, que incitan al discípulo a hacer realidad sus apetitos sensuales, no pueden ser rechazados por el *zeker* (*Mesbāb-ol hedāyah*, Kāshāni, pág. 104); y el *sheij* Semnāni, al explicar una forma de rechazarlos, escribe: «Cuando un pensamiento del *nafs* surge, una y otra vez, en la mente del discípulo, éste debe prometerse a sí mismo que hasta dentro de, por ejemplo, un año, diez años..., no hará realidad ese deseo. A través de este tipo de promesas y compromisos conseguirá finalmente rechazar esa clase de pensamiento» (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 99). El ser humano no está a salvo en ningún periodo de su vida, excepto en el estado de anonadamiento [de su ser en Dios] (*fanā*), de los pensamientos involuntarios y la duración del estado de anonadamiento, como lo indican los sufíes, no es sino un instante (*Mesbāb-ol hedāyah*, Kāshāni, pág. 105).⁵ El rechazo de los pensamientos involuntarios es un acto muy difícil y, por ello, Semnāni llama a este esfuerzo la «guerra santa, el esfuerzo supremo» (*jāhad-e akbar*). El *sheij* escribe refiriéndose a ello: «El rechazo de los pensamientos involuntarios es el pilar supremo de la Senda, sin el cual no se alcanza el desapego interno» (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 95). Y define al mismo tiempo ese desapego interior como la desaparición de las imágenes grabadas en el inconsciente del discípulo desde el comienzo de la creación hasta hoy, a causa de las cuales se ha olvidado de Dios. (Ibíd., pág. 95).

Una puerta abierta al cielo del alma

Cualquier persona, como han recordado los maestros, puede tener la visión de un «evento». En cuanto a la psicología, se llama alucinación a cualquier cosa parecida al

ensueño que uno experimente sin estar dormido. Ahora bien, aún cuando aparentemente existe semejanza entre esta forma de «ver» de los que no están en la Senda espiritual —conocidos por los sufíes como la «gente de lo exterior»— con el «ver» de los viajeros y de los sufíes perfectos que han terminado el recorrido de la Senda, son, sin embargo, totalmente diferentes en esencia. Respecto a esta diferencia Semnāni dice: «La gente común no se beneficia del sentido interior del “evento”, al contrario del *sheij* perfecto que está familiarizado con el mundo interior y se beneficia de la realidad interior de cualquier “evento”...» (Ibíd., pág. 165). Además de los maestros, también los discípulos, como explica Semnāni, a partir de una determinada etapa de la Senda, comienzan a familiarizarse y a beneficiarse del mundo interior. Este viajero, en palabras del maestro: «Ha llegado a un lugar donde puede formular sus preguntas a su maestro en el mundo Invisible y recibir de él sus respuestas. A partir de entonces, no son necesarias preguntas verbales». (Ibíd., pág. 90)



Notas

1.- *Nafs*: el ego, el alma inferior, el yo dominante. El término árabe-persa (*al-nafs*) posee una gran variedad de significados, entre ellos: la esencia (de un objeto), el alma, la psique, el espíritu, la mente, el ser vivo, la persona, lo individual, el deseo, la identidad de una persona, el «yo». El término '*elm al-nafs* (ciencia del alma) se traduce como «psicología».

En la terminología sufi se usa, normalmente, el término *nafs* para referirse al *nafs-e ammara* (el alma baja, el yo dominante) (en francés: *âme concupiscente*; en latín: *cupido libido*), haciendo alusión al ego del hombre que está dominado por el mal. Desde esta perspectiva, el término normalmente designa la totalidad del alma-cuerpo, en el sentido en que el hombre está sujeto a su egocentrismo, y es llevado por sus pasiones, la «carne» (del término griego *sarx* en la forma en que es entendido por los Padres de la Iglesia). Por otra parte, el *nafs* recorre diferentes niveles en su progreso y transformación —cuatro para la mayoría de los maestros

sufíes, el yo dominante (*nafs-e ammāra*), el yo arrepentido (*nafs-e lawwāmah*), el yo inspirado (*nafs-e molhamah*) y el yo serenado (*nafs-e motma'nah*)— sobre los cuales el lector interesado puede acudir a la obra del Dr. Javad Nurbakhsh, *Psicología sufí* (segunda edición). Editorial Nur, Madrid 2003. [N. T.]

2.- Si el evento se experimenta en la vigilia, estando uno sumergido en la presencia de Dios, se le llama «revelación», *mokāshafah*. (*La gnosis sufí*, tomo I. Dr. Javad Nurbakhsh) [N. T.]

3.- *Zeker*: el continuo recuerdo de Dios. El significado literal de *zeker* es recordar. En la terminología sufí, *zeker* representa la absoluta atención en Dios, mientras uno se olvida de lo otro-que-Él. La práctica del *zeker* constituye uno de los pilares del sufismo y consta de uno o varios Nombres divinos que el discípulo recibe de su maestro, a la hora de la iniciación y de una forma específica, para repetirlo, de una manera determinada, tanto vocalmente como en su corazón. La mayoría de las órdenes sufíes prefieren el *zeker* del corazón y sólo en ciertas ocasiones se dedican al *zeker* vocal. Para más información, véase el libro *En la taberna, paraíso del sufí*, Dr. Javad Nurbakhsh. [N.T.]

4.- El significado literal del término *jāter* es el corazón, lo que pasa por el corazón, la voz interior, la memoria, la consciencia y el pensamiento. En la terminología sufí, el término *jāter* se refiere en algunas ocasiones al corazón y, en otras, a una llamada ocurrida en el corazón o a un pensamiento nacido involuntariamente. [N.T.]

5.- En la mayoría de las obras sufíes se ha hablado de los diferentes tipos de pensamientos involuntarios y de la forma de rechazarlos. Kāshāni, por ejemplo, distingue cuatro clases de pensamientos involuntarios: divino, angélico, del *nafs* y diabólico. Y en la definición del pensamiento involuntario divino escribe: «Es una ciencia que Dios, desde el seno de lo Invisible y sin intermediario alguno, hace surgir en el corazón de la gente de la cercanía y de la presencia divinas. Esto es lo que se conoce como la inspiración divina. Ningún otro pensamiento puede interrumpir, sustituir o dominar este pensamiento involuntario.

En cuanto al angélico es aquello que incita al hombre a realizar actos virtuosos y devocionales, le hace rehuir las transgresiones y la hipocresía y le recrimina a la hora de ser desobediente, negligente o indolente [respecto a Dios]. (*Mesbāh-ol bedāyah*, Kāshāni, p:104)

Podemos encontrar un ejemplo de este pensamiento involuntario en el siguiente relato de un hombre adinerado del Jorāsān llamado Hasan Mo'adab, y de cómo se convirtió en sufí:

Un día Hasan, con el propósito de someter a prueba al maestro Abu Sa'id Aboljeir, se presentó en su asamblea. Al final de su charla, Abu Sa'id pidió a los asistentes algo de ropa para un pobre allí presente. Cada persona le dio algo. El maestro pidió también luego una bufanda. Hasan cuenta: «Nació en mi interior el pensamiento de darle mi bufanda, pero me dije a mí mismo: “Esta bufanda es un regalo que me han traído de la ciudad de Āmol, y es muy valiosa”. El *sheij*, de nuevo, volvió a pedir una bufanda y otra vez apareció en mi interior el mismo pensamiento, al que, otra vez, no hice caso. Había un hombre mayor sentado a mi lado. El anciano preguntó a Abu Sa'id: “Maestro, ¿Dios habla con su siervo?”. Y Abu Sa'id contestó: “Para una bufanda, no más de dos veces”. Luego añadió: “Dios dijo dos veces a ese hombre que está sentado a tu lado que diera su bufanda a este pobre. Pero él insiste en que es un regalo muy valioso”. (*Asrār al-Tanbīd*, vol I, pág. 63)

El pensamiento involuntario nacido del *nafs* es aquel que incita al siervo a la realización de los placeres mundanales y a la manifestación de las falsas presunciones.

Ŷāmi, al hablar de este tipo de pensamiento involuntario, expone el siguiente relato sobre el encuentro de Abol Hasan Garduyah con el *sheij* Ruzbahān:

«Abol Hasan cuenta que un día se reunió con un grupo de sufíes, entre los que se hallaba el *sheij* Ruzbahān Shirāzi, al que no conocía personalmente. Comenta que, en un determinado momento, pasó por su mente que había alcanzado una morada más elevada que la alcanzada por Ruzbahān. El *sheij* Ruzbahān descubrió lo que había pasado por su mente y le dijo: “Abol Hasan, aleja ese pensamiento de tu mente...”. (*Nafahāt al-ons*, Ŷāmi, p.262)

Finalmente, Kāshāni escribe en referencia al pensamiento involuntario diabólico: «Es la causa de todo acto ilícito, censurable y engañoso». Y añade que este pensamiento involuntario es, en realidad, el origen del pensamiento involuntario del *nafs*. (*Mesbāh-ol bedāyah*, Kāshāni, pág. 106)

Semnāni, en cambio, opina que distinguir los diferentes tipos de pensamientos involuntarios depende exclusivamente del criterio del maestro, y advierte al discípulo para que no se enrede en esta labor; y a continuación ofrece el siguiente relato:

«Pasó un día por la mente del *sheij* Ahmad Jazruyah que debía irse a luchar contra los infieles. Por mucho que Ahmad quería ver cuál era la naturaleza de ese pensamiento involuntario, no era capaz de descubrirlo. De ahí que, una y otra vez, rogó a Dios que le aclarara ese misterio. Una noche, finalmente, su *nafs* le confesó que era él el origen de este pensamiento involuntario, ya que sentía hastío por las mortificaciones y las prácticas espirituales del *sheij* y le incitaba para que se uniera al ejército, con la idea de que quizás así muriese y que se libraría de él, alcanzando, al mismo tiempo, la gloria de ser recordado para siempre como mártir». (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 354)

Para más información sobre el término *jāter*, véase la obra del Dr. Javad Nurbakhsh *La gnosis sufí*, tomo II. Editorial Nur, Madrid 1999.

Referencias

—*Asrār al-Tanbīd* (Mohammad Monawwar). Editada por Mohammad Rezā Shafi'i, Teherán 1987.

—*El hombre y sus símbolos* (Carl Gustav Jung). Editorial Caralt, Barcelona 1976.

—*Emsāl wa hakam* (Ali Akbar Dehkhoda). Teherán.

—*La gnosis sufí*. 2 vols. Dr. Javad Nurbakhsh. Editorial Nur, Madrid 1998-1999.

—*La interpretación de los sueños* (Sigmund Freud). Obras completas, Tomo II. Biblioteca Nueva (trad. Luis López Ballesteros) Madrid, 1972.

—*La psicología del inconsciente* (Carl Gustav Jung). Trad. Mohammad Ali Amiri. Publicaciones científicas y culturales. Teherán 1998.

—*La teosofía de la iluminación* (Shahābol Din Sohrawardi), editada por Ŷā'far Sa'yyādi, Teherán 2001.

—*Memory, Dream, Reflection*. (Carl Gustav Jung). Vintage book, N.Y. 1963.

—*Mesbāh al-bedāyah wa meftāh al-kefāyeh* (Mahmud Kāshāni). Editada por Yalāl Homā'i, Teherán 1944.

—*Mosnafāt* (Alā-ol Dolah Semnāni). Editada por Nayīb Māyell Herawi. Teherán 1990.

—*Nafahāt al-ons* (Abdol Rahmān Ŷāmi). Editada por Mahmud 'Abedi, Teherán 1996.

—*Sueño y ensueño, desde el punto de vista de la medicina*. Universidad de Teherán 1987.

—*Ver sueños* (Kāzem Sāmi) Editorial Zarr, Teherán 1983.

Al morir a lo inorgánico, me convertí en lo orgánico.
al morir a lo orgánico, emergí a lo animal.

Dejando lo animal, me volví humano,
¿qué temo, entonces? ¿cuándo me volví menos en mi muerte?

En el próximo ciclo, yo dejaré lo humano
para elevarme más y erguirme entre los ángeles.

Debo dejar incluso el nivel de los ángeles,
pues *todo cuanto existe morirá, salvo la Faz de Dios*.

Seré sacrificado de nuevo como ángel,
para así transformarme en algo indescriptible.

Al final, llegaré a la no-existencia, a un anonadamiento
que cantará esta melodía: *Somos de Dios y a Él regresaremos*.

Recuerda que la muerte es definida así por este pueblo¹:
“El agua de la Vida está escondida en las Tinieblas”.

—*Masnawi* de Rumi
—Traducido por José M^a Bermejo

1.- Los sufíes.



Miniatura persa, probablemente s. XVI.
Cortesía de Bodleian Library, Oxford.



Sohrawardi:

El sufí que reveló la antigua Senda de la Unicidad divina de Persia

Terry Graham

... ahora bien, la luz arrasadora que lleva a la muerte menor: el último que habló válidamente de ella en Grecia fue el eminente sabio Platón. Entre los grandes hombres que han confirmado haberla experimentado, está Hermes, cuyo nombre se preserva en las historias. Entre los pahlavis [los antiguos maestros persas] estaba el señor del clan Kyumars y los miembros de su dinastía, Feraydun y Kay Josro. En cuanto a las luces del recorrido de la Senda en nuestros tiempos, la levadura de los pitagóricos llegó al hermano de Ajmim [Zolnun Mesri]. De él, pasó al viajero de Tostar [Sabl Tostari] y a sus seguidores.

El fermento de los Josrawāni [de la antigua Persia], en su recorrido en la Senda, llegó al caminante de Bastām [Bāyazīd], después al caballero de Bayzā' [Hallāj]; y luego a los viajeros de Amol [Abol Abbās Qassāb] y de Jaraqān [Abol Hasan Jaraqāni].

La levadura de los Josrawāni llegó a unirse con una senda que venía de los fermentos de los seguidores de Pitágoras, de Empédocles y de Asclepio, sobre la lengua de los que conservan la palabra [tanto] en occidente [Grecia] como en oriente [Irán]. Finalmente, alcanzó un pueblo que habla a través de la "sakina" [la Paz que se alcanza al experimentar la presencia Divina].

—Sohrawardi, *Al-mashārī' wa l-mutārahāt*, 1976, págs. 502-503.

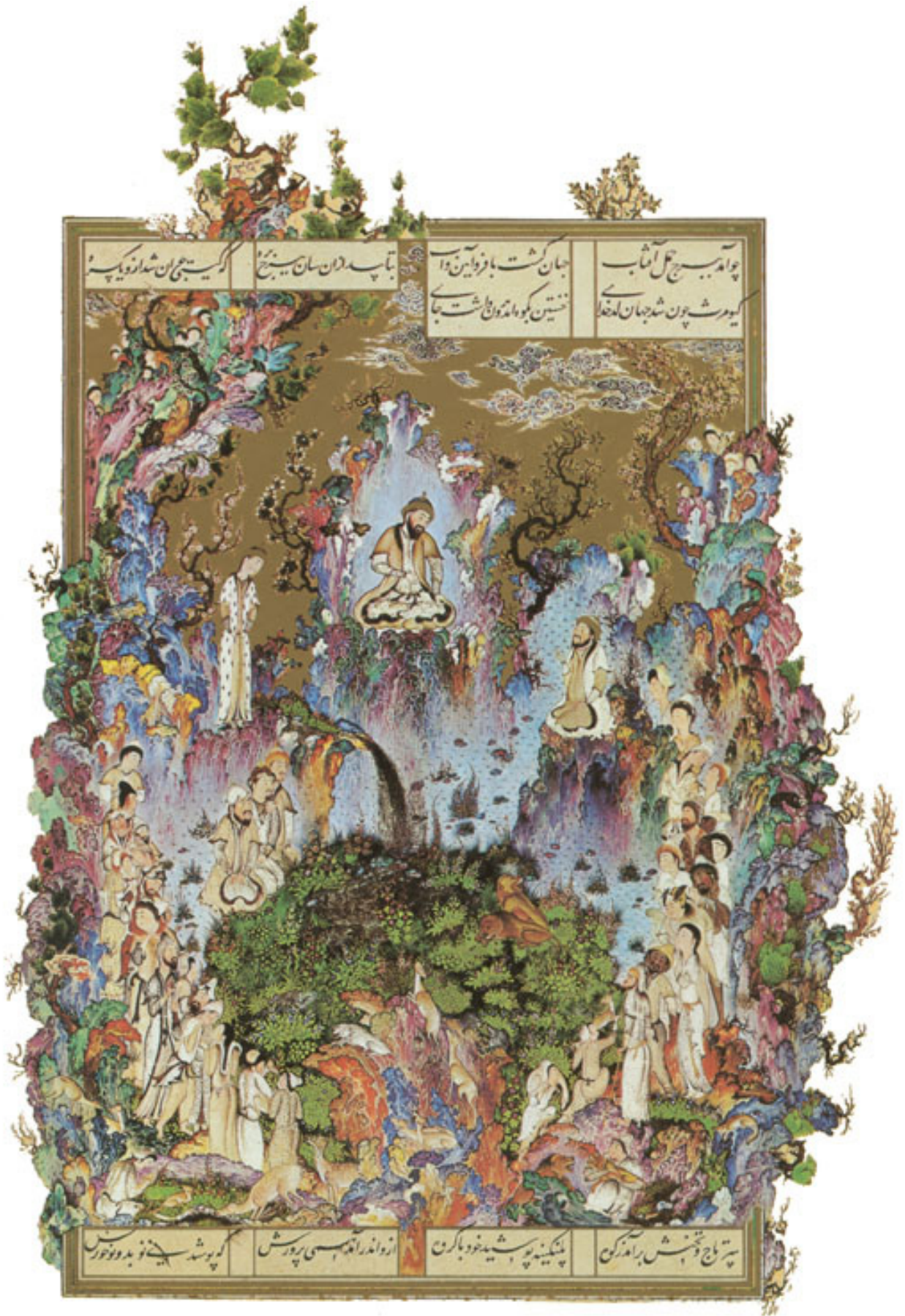
La relación entre los místicos occidentales y la senda gnóstica de Persia ha sido, durante siglos, una cuestión desconcertante, porque los occidentales —tanto grecorromanos, como judíos o cristianos helénicos, hablaran griego o siríaco— exponían y escribían sobre metafísica, mientras que los persas evitaban poner por escrito sus percepciones místicas. Ha tenido pues lugar una especulación sin fin sobre cuales habían sido las fuentes de donde los occidentales habían sacado lo que exponían acerca de la adhesión a la Unicidad divina.

Los escritores griegos de la Antigüedad, como Eudoxo de Cnido (discípulo de Platón), y los cronistas bizantinos, como Miguel Psello (1018-1096) y Jorge Ge-

misto Plethon (1353-1452), dieron información sobre el linaje espiritual que provenía de Zoroastro y llegaba hasta Platón; pero fue sólo cuando los persas se pusieron a escribir cuando alguno surgió de la fuente para hablar de la senda gnóstica, hasta entonces secreta, que había planteado ese enigma a los lectores occidentales, obsesionados con las disertaciones literarias, los argumentos racionales y las pruebas documentales.

Bajo la dominación islámica, los persas o iraníes se pusieron a definir los aspectos teológicos, políticos, científicos u otros, de las cosas. Por primera vez, desde Zoroastro en el siglo VII a.C., hicieron su aparición iraníes dispuestos a exponer su experiencia visionaria ante los ojos de los demás. Si bien Avicena (Ibn Sīnā, m. 1037) fue el primero en informar sobre sus visiones,





Kyumars, primer rey de Persia, rodeado por sus súbditos y los ángeles, gobierna el mundo desde lo alto de una montaña. Según el Avesta, él fue el primer hombre, y dirigió los inicios de la cultura humana. Desde su trono de roca domó los animales salvajes y los hombres gozaron de alta consideración. Esta existencia feliz terminó cuando Abriman (el demonio), apoyado por su hijo el Divo negro, con aspecto de lobo, planeó la caída de Kyumars y asesinó a Siyāmak, el hijo del rey. Posteriormente, en las tradiciones abrahámicas, este mito se reproduce con ligeras variaciones y con Adán sustituyendo a Kyumars.

fue Shehāb-ol Din Sohrawardi (1155-1191) el primero en revelar la antigua cadena de transmisión mística entre Zoroastro y Platón, en la que se basaban estas percepciones.

Debido a la escasez de datos procedentes de los propios iraníes, se vio forzado a buscar la mayoría de las pruebas en el lado griego, si bien sostenía que se había desarrollado, simultáneamente con la senda griega, una senda persa, oculta y no documentada, igualmente importante. Teniendo en cuenta que su documentación provenía de los griegos, tenía que orientar su exposición más a lo filosófico que a lo puramente místico. Como resultado, tendió más a lo intelectual que a lo espiritual en sus análisis. Al centrarse más en los aspectos filosóficos, acabó por eludir la realidad de que existían dos tendencias espirituales genuinas y concomitantes.

Los sufíes y todos los místicos verdaderos rechazan la filosofía como medio para expresar sus experiencias, pero Sohrawardi trató de injertar la filosofía en el camino místico, empezando la casa del misticismo puro por el tejado del pensamiento griego.

Como Sohrawardi no dio indicaciones acerca de sus maestros espirituales, existen dudas de que hubiera sido iniciado como sufi, que era la forma de misticismo en la época islámica. Podría muy bien también haber sido iniciado por los últimos maestros mazdeístas, como pudieron haberlo sido Ibn Sinā y Ferdosi, aunque nadie lo ha afirmado formalmente. El mismo Ibn Sinā fue iniciado más tarde por Abu Sa'īd Aboljeir (m. 1049) y entró así oficialmente en la senda sufi.

Sohrawardi, que fue en gran medida seguidor de Ibn Sinā tanto en sus expresiones visionarias como en su análisis de lo que ambos llamaban «teosofía oriental», nunca dio detalles sobre su camino espiritual desde un punto de vista doctrinal ni metodológico, pero se identificó en él como continuador de los «pahlavi» persas, según sus términos, en la era Islámica. Como fruto de un orgullo desmedido, o por un sentido genuino de

identidad, llegó a decir que la tradición griega y la persa convergían en él.

Su error fue ignorar la fusión real de las dos tradiciones, que tuvo lugar varios siglos antes, durante la era preislámica sasánida, en que la tradición persa entró en Grecia a través de Pitágoras (570-470 a.C.), iniciado posiblemente directamente por Zoroastro (618-540 a.C.), o por otro maestro de este mismo linaje, en la Babilonia bajo gobierno persa¹. Regresó a Irán en 529 d.C., cuando el fanático emperador cristiano Justiniano cerró la Academia de Platón en Atenas, cuyos miembros, filósofos místicos, empezando por su director Damascio, tuvieron que refugiarse en la corte sasánida.

Queda claro por tanto que el elemento puramente místico de la tradición griega retornó a la tierra de sus raíces tras un milenio de actividad, durante el cual dio vigor y humanidad a la vida griega, promovió la posición de la mujer y dio una base ética a la enseñanza helénica. Al no estar Sohrawardi al corriente de este desarrollo histórico, se ve forzado, para entender la posición de los griegos, a sacar deducciones únicamente de sus escritos. Y debido a esto se ve envuelto en un proceso del tipo «cortar y pegar», en el que une el pensamiento griego con la espiritualidad persa.

No pretendemos, sin embargo, negar el indudable valor de su obra al señalar la corriente subterránea del misticismo persa como antecedente del sufismo. La mayoría de su pensamiento, que dio origen a la escuela de teosofía llamada de la «sabiduría de la iluminación» (*bekmat al-esbrāq*), ha penetrado en la doctrina shíi del Islam, donde se le ha dado un tinte islámico a muchas expresiones mazdeístas. No queremos decir con esto que los elementos mazdeístas se hayan injertado sobre una base islámica, pues el mazdeísmo, tanto bajo la forma de las enseñanzas de Zoroastro como en sus desarrollos doctrinales posteriores, fue una de las fuerzas vitales en la fundación misma del Islam, gracias a la presencia de uno de los más íntimos compañeros del Profeta del Islam, Salmān el persa (de nombre

Ruzbeh Pur Hoshnudān).

Sohrawardi llamó Senda de los Josrawāni a la senda de la que hablaba, por su conexión con el antiguo sabio iraní, Kay Josro. De acuerdo con la tradición, la línea de transmisión espiritual de Josro pasó a Zoroastro, y de Zoroastro pasó a occidente, a los griegos, a través de Pitágoras, y permaneció además en Irán a través de una serie de maestros sin identificar. Se puede argumentar de forma fundada que Pitágoras pudo haber sido iniciado en Babilonia directamente por Zoroastro, o por uno de sus sucesores directos. Las fechas en que ambos, fidedignamente, vivieron —Zoroastro en 618-540 a.C. y Pitágoras en 570-470 a.C.— junto al testimonio de antiguos escritores griegos y a las expresiones doctrinales de los pitagóricos, hacen esta teoría perfectamente creíble.

Sohrawardi habla de «las luminarias espirituales, los manantiales del carisma (*jorra*) y de la doctrina divinos de los que habló Zoroastro, que se habían manifestado misteriosamente al rey veraz y bendito, Kay Josro, que los contempló después en una visión. Todos los sabios de Persia defendieron esto». (Sohrawardi 1999, pág. 108)

Sohrawardi muestra después sus conocimientos sobre la doctrina mazdeísta, nombrando a tres de los *Amesha Spentas* (Sagrados Inmortales) el panteón de la religión, si bien el mismo Zoroastro no los llamaba así. Los nombra con sus nuevos nombres persas, para mostrar que su conocimiento refleja lo que es de uso común entre los persas islámicos de su tiempo. Cita a *Jordād* (*Haurvetāt*, en avéstico), *Mordād* (*Ameretāt*, en avéstico) y a *Ordebehesht* (*Asha-vaheshta*, en avéstico) y denomina correctamente a sus arquetipos, «agua», «reino vegetal» y «fuego», respectivamente. Se refiere, finalmente, a las resonancias griegas del linaje al decir que el filósofo pitagórico Empédocles, «aludía» a «estas luces». (ibíd.)

Hay varias referencias mazdeístas en el pasaje de Sohrawardi. En primer lugar, la palabra traducida como «espiritual» (*mināvi*) procede del persa medio *menok*, que es la palabra

usada principalmente en esa lengua para designar lo «espiritual» como opuesto a lo «material» (*gnetik*). Este es un término que hubiera utilizado cualquier maestro espiritual de la Senda de los Josrawani, que pudiera haber tenido Sohrawardi.

Otra palabra en este pasaje, que sugiere el contacto de Sohrawardi con la extensión preislámica de la Senda, es «carisma divino» (*jorrā*), equivalente en persa medio al término árabe *baraka*, uno de cuyos derivados, el adjetivo *mubārak* (bendito), aparece en la descripción que hace el teósofo del rey-sabio (equivalente a «maestro espiritual» en la antigüedad), Kay Josro. El término *jwārenah* en los Gāthās de Zoroastro, *farr* en persa moderno (del antiguo *farnah*), señala la incidencia en Sohrawardi de la terminología de los adeptos de la Senda del Jorāsān, precursora de la Senda sufí.

Incluye estas palabras en su texto escrito en árabe, pues eligió la lengua literaria de su época, cuyo uso por los clérigos y los intelectuales había sustituido al pahlavi, el persa medio. Sigue así la tendencia comenzada por Ibn Muqaffa', traductor de textos del pahlavi al árabe. Al mismo tiempo, escribe sus relatos visionarios en persa, mostrando así su deseo de producir una obra en lengua vernácula, más accesible para el pueblo.

Pone mucho cuidado en diferenciar su camino del de la religión exotérica de los mazdeístas y afirma rotundamente que lo que está exponiendo no es «la doctrina de los magos infieles» (Sohrawardi 1999, pág. 3) que son, de hecho, los sacerdotes de esa religión —el tipo de personas dogmáticas que persiguieron a los místicos del Jorāsān del mismo modo en que lo hizo la jerarquía católica con personas como el Maestro Eckhart y Marguerite Porète, y los fundamentalistas que acosaron a personas como Hallāy y, finalmente, al propio Sohrawardi.

Sohrawardi sitúa a las figuras mazdeístas en su verdadero rango de «sabios», y menciona a dos de los primeros discípulos de Zoroastro: Yāmāspa y Frashaoshtra en su *Hekmat al-esbrāq* (Sohrawardi 1999, pág. 2).

De hecho, los traductores ingleses del texto han traducido equivocadamente la palabra *bokamā'* como «filósofos» (corregido por este autor), aunque los denominan correctamente «sabios» en los demás lugares. Yāmāspa y Frashaoshtra están entre los «compañeros» de Zoroastro, en el sentido que se da a este término cuando se describe el entorno del Profeta Mohammad. Fueron maestros de la Senda a continuación del fundador de la fe, al igual que lo fueron algunos discípulos del Profeta del Islam, como por ejemplo 'Alī b. Abī Tāleb y Abu Bakr as-Seddiq.

Se menciona a Yāmāspa, ministro de Kavi Vishtāspa, o Gushtāsp, el rey-sabio que era mecenas de Zoroastro y discípulo suyo, al hablar del carisma divino, la única cita en los Gāthās. En la tradición zoroastriana, es el espíritu el que es infundido por lo Divino y pasa al discípulo mediante el aliento del maestro.

Tanto la terminología de Sohrawardi como su desarrollo conceptual, que describen las percepciones de la Unicidad Trascendental bajo la forma de luces celestiales, revelan la conexión teosófica con la Senda mística preislámica, en un proceso claro de fusión con la Senda islámica, el sufismo, en la que predominó la terminología en lengua árabe; una terminología que fue deliberadamente cultivada por los maestros persas de la nueva religión, desde Hasan Basrī (m. 728) a Hāres Mohāsebi (m. 857) y Yōneid (m. 910).

Pero, curiosamente, cuando Sohrawardi habla de maestros sufíes, no menciona a estos eminentes maestros doctrinales en su análisis sobre la prolongación en los tiempos islámicos de la Senda del Jorāsān, sino que cita a otros dos tipos de personajes: por un lado los maestros persas, ni eruditos ni teóricos, Bāyazid Bastāmi (m. 874) y varias generaciones después Abol Hasan Jaraqāni (m. 1034), al que se asocia con el anterior, y por otra parte, el gran maestro persa, erudito pero no específicamente teórico, Sahl b. 'Abdollāh Tostari (m. 896) y su discípulo egipcio Zolnun Mesri (m. 859), del que se sabía que había estudiado tanto la filosofía griega

como la sabiduría de los antiguos egipcios.

Como Sohrawardi está pisando una *terra incognita*, un terreno con el que ningún grupo importante de la sociedad islámica de su época era familiar, tiene que vestir su presentación de la Senda con términos aceptables al menos para los intelectuales. Por ello, cita a aquellos persas a quienes puede nombrar, principalmente los primeros discípulos de Zoroastro y el destacado Bozorgmehr, el ministro sasánida y confidente del *shāh*, pero debe igualmente rendir pleitesía en su exposición a los griegos, puesto que la comunidad no sufí reconocería más fácilmente su superioridad entre los antiguos preislámicos. A resultas de esto, da mucha importancia al «divino Platón», que, junto con su maestro Sócrates, era claramente un maestro de aquella Senda que procedía de Pitágoras.

También cita al personaje misterioso de Hermes, que es realmente una helenización del Tot egipcio, y que representa a la antigua veta egipcia de sabiduría, al igual que Zolnun la prolonga en la era islámica. Para aquellos que podrían hacer demasiado énfasis en el supuesto «neoplatonismo» de Sohrawardi, es interesante destacar que, aunque celebra a Platón como el parangón griego de la sabiduría, no habla de la filosofía griega como tal, excepto para tachar a Aristóteles de materialista y de no místico.²

Destaca a Empédocles pero no habla de Heráclito, que fue el primer griego que expuso inequívocamente la doctrina de la Unidad del Ser, fundamental en la Senda del Jorāsān, y a la que se adhirieron luego los sufíes con un rigor tan inflexible. La omisión se debió probablemente al hecho de que simplemente no tuvo acceso al pensamiento de Heráclito, del que han llegado a occidente sobre todo fragmentos, que no fueron nunca traducidos del griego al siríaco, ni luego al árabe.

Sohrawardi presenta de la siguiente forma a sus predecesores, en el prefacio de su trabajo clave, *Ketāb hekmat al-esbrāq* (*Libro de la sabiduría oriental o teosofía de la iluminación*):





La Escuela de Atenas de Rafael (1483.1520)

Este cuadro realizado entre 1509 y 1510 se encuentra en los museos del Vaticano y agrupa figuras de filósofos y sabios de la antigüedad en un edificio de proporciones grandiosas que reproduce motivos arquitectónicos de finales del Imperio Romano, haciendo renacer la idea de templo de la filosofía.

Las figuras centrales son las de Platón sujetando el *Timeo* y levantando el dedo hacia el cielo y Aristóteles tendiendo una mano a la *Ética* y con la otra mano señalando a la tierra.

Los otros personajes representados incluyen a Sócrates de perfil a la izquierda, Diógenes tumbado en los escalones, Pitágoras con un adolescente que le sujeta la tabla de las armonías, Euclides rodeado de alumnos que se inclina para pintar una figura geométrica con un compás, Ptolomeo, de espaldas (a la derecha de la imagen), que sujeta una esfera terrestre tiene frente a sí a Zoroastro con una esfera celeste y Zenón.

El cuadro incluye muchos retratos de personas contemporáneas, concretamente el propio Rafael (que nos mira de frente al lado de Zoroastro), Miguel Ángel (como Heráclito), Leonardo da Vinci (como Platón), Bramante (como Euclides), etc.

El autor incluye además referencias a sabios no helénicos. Por ejemplo, junto a Pitágoras y el musicólogo Zarlino (cuasi contemporáneo de Rafael) aparece un personaje con turbante que representa a Averroes (médico y filósofo musulmán nacido en Córdoba, 1126-1198).

«En todo lo que he mencionado sobre la ciencia de las luces..., me han asistido aquellos que han viajado por la senda de Dios [una clara indicación de su conexión con la Senda del Jorāsān, o sea, la senda esotérica que transcurre por la era mazdeísta y se prolonga hasta la islámica]. Esta ciencia es el verdadero regusto [زوق, palabra sufi que implica «intuición»] del inspirado e iluminado Platón, parangón y máximo exponente de la sabiduría, y de aquellos que le precedieron desde los tiempos del padre de los sabios, Hermes, hasta la época de Platón, incluidos sabios destacados como Empédocles, Pitágoras y otros.

Las palabras de los antiguos son simbólicas y no se prestan a ser rebatidas [rechaza aquí, por tanto, el racionalismo puro que ha llegado a caracterizar lo que en occidente se considera hoy día como «filosofía», retomando así el sentido original de este concepto como expresión de realidades esotéricas]. Las críticas realizadas al sentido literal de sus palabras no pueden alcanzar sus intenciones reales, pues un símbolo no puede ser rebatido.

Ésta es también la base de la doctrina oriental de la luz y las tinieblas [la expresión árabe que usa Sohrawardi *fi n-nuri wa z-zulmati* se hace eco de la fraseología zoroástrica en los versículos del Trono del Qorán: *mina z-zulamāti elā n-nuri* y *mina n-nuri elā z-zulamāti*], que era la enseñanza de aquellos sabios persas como Yāmāspa, Frashaoshtra, Bozorgmehr y de otros anteriores a ellos. No se trata de la doctrina de los infieles magos, ni de la herejía de Māni, ni de lo que lleva a asociar a otros dioses con Dios.» (Sohrawardi 1999, págs. 2-3)

Aunque los eruditos traducen habitualmente el término *bekmat* usado por Sohrawardi como «filosofía», su traducción literal como «sabiduría» da una idea más fidedigna de lo que éste quería decir. Consideraba que las personas a las que citaba eran sabios, un concepto más profundo que «filósofos», y sostenía que el lenguaje que usaban no era el de la lógica sino el de la intuición. Esto le da la oportunidad de diferenciar a Platón, y a los

demás, de Aristóteles, de quien afirmaba que partió desde la «sabiduría» para entrar en el campo del discurso racional.

El término griego original *philosophia* significaba literalmente, por supuesto, «amor a la sabiduría» y, de hecho, los pitagóricos, que según parece lo inventaron, se referían con él al proceso de describir el camino espiritual, un fenómeno nuevo en el mundo griego, introducido por Pitágoras que había visitado la tierra persa para ser iniciado en la Senda del Jorāsān. La filosofía era pues la forma en que envolvían su presentación de la senda espiritual, pues ésta era, para los griegos en esa época, algo importado desde Persia.

Los pitagóricos tenían que revestir sus referencias con términos que sonaran a una gran parte de la sociedad griega y declararse descendientes espirituales de personajes cuyos nombres resultaran familiares a los griegos, como Orfeo, Asclepio, Agathodaimon (una contracción de *agathos daimōn*, «buen espíritu», probablemente el título de un antiguo maestro), o Hermes, para reducir la singularidad de una senda, procedente de Irán y con conexiones en Mesopotamia y Egipto, que estaba enfocada conceptualmente en la Unicidad divina, en el plano espiritual, y en un acercamiento a la vida con fundamentos morales, en el plano social.

El problema de Sohrawardi era diferente. Tenía que apartar su exposición de cualquier asociación con la religión mazdeísta exotérica, que estaba cediendo el paso al Islam en la consciencia del pueblo iraní, y explicar al mismo tiempo la obra interior de la Senda del Jorāsān, que había estado en el ambiente espiritual iraní desde tiempos inmemoriales, y que tenía en Zoroastro a su primer maestro atestiguado históricamente y en los «reyes sabios» a los primeros maestros de los que se hablaba.

Como indica el texto precedente, vemos que Sohrawardi se esmera en señalar que no está hablando de filosofía en el sentido convencional, sino de puro misticismo, que sólo se puede describir con términos simbó-

licos y no con términos racionales o lógicos.

Como señala Walbridge en su estudio sobre Sohrawardi: «Los pitagóricos empleaban símbolos enigmáticos, pero la mayoría mantuvieron el silencio sobre sus doctrinas. Empédocles y Parménides, entre otros, escribieron poemas» (Walbridge, pág. 97). Y señala: «Algunos escritores griegos posteriores seguían interesados en escribir filosofía de forma indirecta y sólo para la iniciación esotérica» (ibíd., pág. 99). Esto indica que la pertenencia a la senda mística era la prioridad esencial de los neoplatónicos y que sus escritos descriptivos, razonados, eran tan sólo el aspecto externo de su práctica.

Esta forma de escribir es igualmente aplicable a los sufíes al hablar de sus estados espirituales, sus experiencias más profundas, cuando limitan su discurso a la doctrina y al método para expresar aquellos aspectos de su camino que son más fácilmente comunicables a la gente en términos convencionales.

En su comentario sobre el *Ketāb bekmat al-esbrāq* de Sohrawardi, Qotbol Din Shirāzi alude a la distinción entre el discurso racional y la descripción de las experiencias místicas diciendo:

«La filosofía basada en la iluminación, que es experiencia visionaria (*kashf*), o en otras palabras, la filosofía de los orientales —es decir los persas— basada en la revelación y en la intuición, está circunscrita a la revelación de las luces de los intelectos, de sus rayos, y de su efusión en el alma mientras está abstraída del cuerpo. En filosofía, los persas confiaron en la intuición y en la revelación, como lo hicieron los antiguos griegos, con la excepción de Aristóteles y de su escuela, que sólo confiaron en el estudio y en la demostración.» (Sohrawardi 1999, pág. 169)

En cierto sentido, se podría decir que lo que Qotbol Din está describiendo es la separación entre el camino de la «filosofía» en el viejo sentido pitagórico-platónico de «sabiduría de los sabios», y el de la ciencia de la razón y de la lógica tal como la conocemos hoy día, que Aristóteles enfo-

có en la mente en lugar del enfoque en el espíritu de su maestro Platón. Sohrawardi, de hecho, aclara en su introducción que su obra no es una disertación, sino una revelación, y afirma que lo que pretende es escribir «un libro en el que contaré lo que he conseguido con mi intuición en mis retiros y mis visiones» (Sohrawardi 1999, pág. 1).

Sohrawardi, y sus comentaristas Qotb-ol Din Shirāzi y Shahrazuri, no están escribiendo sobre «filosofía» como la conocemos hoy día, sino sobre «sabiduría», razón por la cual prefiere hablar simplemente de *hekmat al-esbrāq* (sabiduría de la iluminación). Por tanto su fuente no es la mente ni la razón, sino la «intuición», para la que utiliza la palabra sufí *ẓoq* (literalmente «regusto», «saboreo»). Más adelante confirma que no llegó al conocimiento que da origen a su libro «mediante el razonamiento» (Ibíd., pág. 2).

Una vez establecido que Sohrawardi no se dedica a una exposición dialéctica y racional sino a una descripción de la experiencia mística, se plantea la cuestión de su terminología, que deriva de tres fuentes principales: el conjunto de las obras filosóficas, como disciplina fundada en la traducción árabe-siríaca de los textos griegos, y el desarrollo de un vocabulario basado en el modelo griego; la terminología sufí y, finalmente, la terminología mazdeísta.

La primera categoría es la más obvia y no necesita más explicación, ya que a Sohrawardi se le incluye, como escritor, fundamentalmente entre los «filósofos», excepto, como pasa con Avicena (Ibn Sinā), en lo que se refiere a los relatos visionarios, que emplean específicamente el lenguaje simbólico del que hemos hablado antes. Sería probablemente más adecuado incluirle entre los «teósofos», como el Ibn Sinā de los últimos tiempos (cuando escribió su obra *Eshārāt wa tanbihāt*) o como Ibn 'Arabi.

En cuanto a la terminología sufí, es igualmente patente, pues se identificó a sí mismo como sufí tanto como teósofo. Todos sus ejemplos en la época islámica de «sabios» de la Senda son sufíes conocidos: Bāyazid,

Hallāy, Jaraqāni, Tostari, Zolnun y otros. No hay pues necesidad de buscar los orígenes de esta terminología suya, aunque no tengamos indicios, ni suyos ni de otra fuente, de quién fue su maestro ni de la enseñanza recibida por él en la senda sufí.

Podría ser, sin embargo, más fructífera una investigación sobre la tercera categoría, pues en ella subyace la prueba, aunque sea circunstancial, de la conexión de Sohrawardi con la Senda preislámica del Jorāsān, la etapa que precede a lo que llegó a convertirse en sufismo bajo el dominio islámico. La cuestión de saber de dónde pudo sacar la terminología mazdeísta permanece abierta e interesante.

Tuviera o no acceso Sohrawardi al texto de los Gāthās zoroastrianos, tuvo ciertamente contacto con la sabiduría del Profeta iraní a través de sus relaciones con los mazdeístas, incluso con su posible maestro de la Senda del Jorāsān. Cuando se refiere a un texto sagrado, siempre habla del Qorán, pero esto sólo muestra la coherencia del punto de vista de ambas etapas de la Senda, la preislámica y la islámica, centradas en la Unicidad divina, se llamara el Dios principal «Ahurā Mazdā» o «Allāh».

Mientras Sohrawardi se esforzaba en describir el camino místico, el antiguo y el actual, tal como lo percibía, se veía forzado, por ironías del destino, a usar términos convencionales filosóficos junto con los mazdeístas y los sufíes. Una gran parte de sus tesis estaba expresada en términos procedentes de los peripatéticos, la corriente principal de la filosofía racional, y pensadores posteriores las reinterpretarían, diversificarían y volverían a plantear como una filosofía nueva e innovadora. Esto es lo que hicieron los pensadores del siglo XVII de la escuela de Ispahan, muchos de ellos sufíes no declarados que desarrollaron su obra en la era safávida en la que el sufismo estaba muy perseguido.

Curiosamente, siendo Sohrawardi un sunnī shāfi'ita como la mayoría de los sufíes iraníes, antes de que en la era safávida en el siglo XVI se vieran forzados a abrazar la protección del shi'ismo, hubo más desarrollos

de su obra en los círculos intelectuales y místicos shi'itas, y sobre todo entre los seguidores de la escuela de Ispahan.

Inspirándose en la obra de Sohrawardi y en la de sus comentaristas como Qotb-ol Din Shirāzi, algunos de los últimos exponentes del iluminismo de esta escuela, especialmente Mir Dāmād (m. 1631) y Mollā Sadrā Shirāzi (m. 1640), crearon la que es probablemente la única escuela original de pensamiento basado en lo espiritual que haya existido al oeste de la India entre la Edad Media y el siglo XX.

Por tanto, el brillante Sohrawardi, al exponer los principios de una senda mística, no era ni un filósofo en el sentido convencional ni un sufí en el sentido clásico, sino aparentemente el último de los grandes místicos mazdeístas. Ciertamente no era neoplatónico, aunque extrajo su inspiración del mismo lugar que los neoplatónicos sucesores de los platónicos y de los pitagóricos.

Tampoco pretendía conciliar el mazdeísmo con el Islam. El mazdeísmo se había corrompido con la introducción por los magos del dualismo y de una forma de politeísmo totalmente opuesta a la Unicidad divina predicada por Zoroastro. Así pues, el enfoque de Sohrawardi en un Dios único era coherente tanto con las enseñanzas verdaderas de Zoroastro como con el Islam.

De esta forma, se puede considerar el pensamiento de Sohrawardi como la doctrina de Zoroastro reinterpretada en una época en la que se podía hablar de nuevo abiertamente sobre la Unicidad divina.

Finalmente, por ironías del destino, tras intentar expresar la Unicidad Divina en la antigua forma zoroastriana, se le acusó de lo contrario y fue por ello martirizado.

Sohrawardi se veía como la encarnación de la confluencia de ambas corrientes. Pensaba siguiendo la lógica y expresaba sus disertaciones como los filósofos griegos, y vivía la vida con la intuición de los contemplativos del Jorāsān.

Después de Platón, en el linaje de Sohrawardi figura Aristóteles (m. 322

a. C.), pero no se trata en absoluto del Aristóteles de los peripatéticos racionalistas. Es más bien el pseudo-Aristóteles a quien se atribuye el documento mal llamado *Teología de Aristóteles*, sobre el que el persa Avicena (Ibn Sinā) (m. 1037) escribió un comentario clásico, una obra que consiste en extractos de tres de las *Enéadas* de Plotino (de la cuarta a la sexta) y que es, por lo tanto, una obra neoplatónica, y no peripatética.

La siguiente figura clave en ese linaje es el propio Ibn Sinā, cuyo peripatetismo estaba entrelazado con el neoplatonismo; su genialidad, siguiendo a su predecesor el irano-turco Fārābī (m. 950) a quien no menciona Sohrawardi, consistió en reunir estas dos escuelas radicalmente opuestas en una afirmación coherente de la realidad mística en términos racionales, trazando así el camino tanto para Tomás de Aquino en el occidente cristiano como para Sohrawardi en el oriente islámico.

Sohrawardi se ve por tanto a sí mismo, ante todo, como el depositario de la escuela mística o «intuitiva» de los griegos, si bien no conocía la disciplina lógica que Aristóteles había desarrollado como vehículo para la expresión filosófica y que Ibn Sinā manejó con tanta facilidad para diseñar una filosofía de la Unicidad Divina.

En cuanto a la línea racional de Sohrawardi, él curiosamente se identifica con sus antecesores griegos, que eran personas pensadoras, si bien también «intuitivas», antes que con sus antepasados los sabios del Jorāsān, que eran místicos puros y que no sentían la necesidad de expresarse racionalmente como sus homólogos griegos.

Menciona esporádicamente a los sabios del Jorāsān, la línea persa o «pahlavi», con un linaje directo definido. El problema, desde el punto de vista documental, es que los persas preislámicos no tenían, en general, como los griegos, inclinaciones intelectuales y tenían poca tendencia a expresarse en términos lógicos o racionales. Eran fundamentalmente místicos y fueron de hecho la línea mística a la que los griegos inclina-

dos a lo racional se volvieron por su frescor espiritual y su sabiduría transcendental.

Ningún persa antes de Sohrawardi se había sentido nunca impulsado a hacer público el linaje místico de los antiguos sabios iraníes. Fue con la llegada del Islam, y su afán de dejar las cosas por escrito, cuando se describieron las corrientes místicas en forma de genealogías —de aquí provienen los linajes sufíes.

Fue por tanto difícil para Sohrawardi describir el lado persa, puramente místico, de su herencia. Aquello que se conocía públicamente sobre el pasado iraní —o del Jorāsān— era de tres tipos: lo mítico, que relatan los Yashts de las escrituras mazdeístas y la epopeya *Shāhnāma* de Ferdosi; lo semilegendario, como en el caso de los auténticos hombres del Jorāsān, los reyes sabios Kiyānīes, a los que también menciona el *Shāhnāma*, y cuyo representante más destacado era el santo Kay Josro del que Sohrawardi tomó el nombre del linaje que estaba describiendo; y lo histórico, que incluye al mismo Zoroastro y con él a Yāmāspa, el ministro sabio, a Frashaoshtra, pariente de este último y suegro de Zoroastro, y a Bozorgmehr Bojtaqān (en pahlavi: *Bojtagan*, literalmente «hijo del Redimido»), el inteligente consejero del shah sasánida Josro I Anushirawān (r. 531-579).

Sohrawardi considera que él mismo está en una posición singular. Es un claro heredero de la línea persa y reclama también su pertenencia a la escuela griega, al considerarse un «sabio» (*hakim*) (no un *filosof*, como llamaba a los aristotélicos racionalistas y no místicos), además de un sufi. Por supuesto, al utilizar el término «sabio», está retornando a la noción original pitagórica y platónica del «filósofo» — en griego *philos sophiai*, «amante de la sabiduría».



Notas

1.- Jámblico, uno de los maestros de la escuela neo-platónica, escribe en su libro so-

bre Pitágoras: «En el año 535 a.C. Pitágoras fue a Egipto. Diez años después, en el año 525 a.C. Cambises, rey persa de la dinastía de los Aqueménidas, conquista Egipto, y Pitágoras, acompañando al ejército persa, va a Babilonia». Jámblico añade: «Durante el tiempo que Pitágoras pasó en Persia, estableció una relación muy cercana con los magos (los sacerdotes zoroastrianos) e, instruido por ellos, aprendió los rituales religiosos, los conocimientos gnósticos (*ma'ālem-e 'erfāni*) y el culto de Dios. Fue así mismo instruido en cálculo, música y ciencias matemáticas, hasta conocerlas en grado perfecto». (La herencia espiritual de Irán. Dr. Farhange Jahanpour, profesor de las Universidades de Oxford y de Reading) [N.T.]

2.- En cuanto a la relación de Sohrawardi y el neoplatonismo, es interesante recordar que Plotino, tras estudiar filosofía en la escuela de Alejandría, viaja hasta Persia como miembro de la expedición de Gordiano III (224-242) para conocer las fuentes del conocimiento oriental, movido —según su discípulo y biógrafo Porfirio— «por un deseo afanoso de experimentar la filosofía que se practica entre los persas y la que florece entre los indios»; y, a su vuelta, funda en Roma su escuela, a los 40 años de edad. Ello nos permite suponer que el aspecto «neoplatónico» de Sohrawardi, no representa una influencia del uno sobre el otro, sino más bien, apunta al hecho de que los dos se alimentaron de fuentes comunes anteriores a ambos. [N.T.]

Referencias

- Corbin, H. 1971, *En Islam iraníen: Aspects spirituels et philosophiques*. 4 vols. París: Gallimard.
- Sangarakshita, M. S. 1977, *The Three Jewels: An Introduction to Buddhism*. Londres: Windhorse.
- Sohrawardi, Sh. Y. 1986, *Le Livre de la sagesse orientale*. Trad. H. Corbin. París: Editions Verdier.
- Sohrawardi, Sh. Y. 1976, *Œuvres philosophiques et mystiques*. Vol. I, Ed. H. Corbin. Teherán: Academy of Philosophy; París: Librairie Adrien Maisonneuve.
- Sohrawardi, Sh. Y. 1977, *Œuvres*, Vol. II (detalles más arriba)
- Sohrawardi, Sh. Y. 1999, *The Philosophy of Illumination*. Trad. y ed. J. Walbridge y H. Ziai. Islamic Translation Series. Provo, Utah, EE.UU.: Brigham Young Univ. Press.
- Walbridge, J. 2000, *The Leaven of the Ancients: Sohrawardi and the Heritage of the Greeks*. Albany, N.Y., EE.UU.: State Univ. Of New York Press.



Tres series de ojos

Mark Nepo



Hay tres niveles simultáneos de verdad que se funden el uno en el otro. En el punto más superficial está la verdad factual, donde lo opuesto a la verdad es la falsedad. Esta es la piedra que cae al agua. Es cognoscible, observable, clara y fija a medida que se hunde. La onda que se expande en todas las direcciones es la verdad interpretativa, en la que la naturaleza de la verdad está en los ojos del observador. Este tipo de verdad se puede sentir pero no conocer, se puede observar pero es ambigua y está en un continuo fluir. La manera en que la onda impacta en cada uno crea una realidad única. El propio mar, ya sea el Universo o el dominio del Ser de Dios o la atmósfera del Tao, es la verdad abarcante, en la que lo opuesto a la verdad es lo parcial, en la que la verdad representa la totalidad y la falta de verdad es una limitación de la visión y de la experiencia. Este tipo de verdad es, al mismo tiempo, cognoscible e incognoscible, observable e inobservable, clara y ambigua, fija y fluida.

Consideremos, por ejemplo, a un ludópata que roba y empeña las joyas de su mujer y mente luego acerca de ello. Su mentira es claramente una ruptura de la verdad factual. Su mujer y sus amigos son conscientes de su condición. De hecho, juntan dinero para recuperar sus joyas. Y una noche, mientras él está fuera jugando, se reúnen y tratan de entenderle. Todos sus intentos de comprender su génesis psicológica son ejemplos de verdad interpretativa, que incluye las preguntas que se hace el jugador en su fuero interno cuando se halla apostando desesperada-

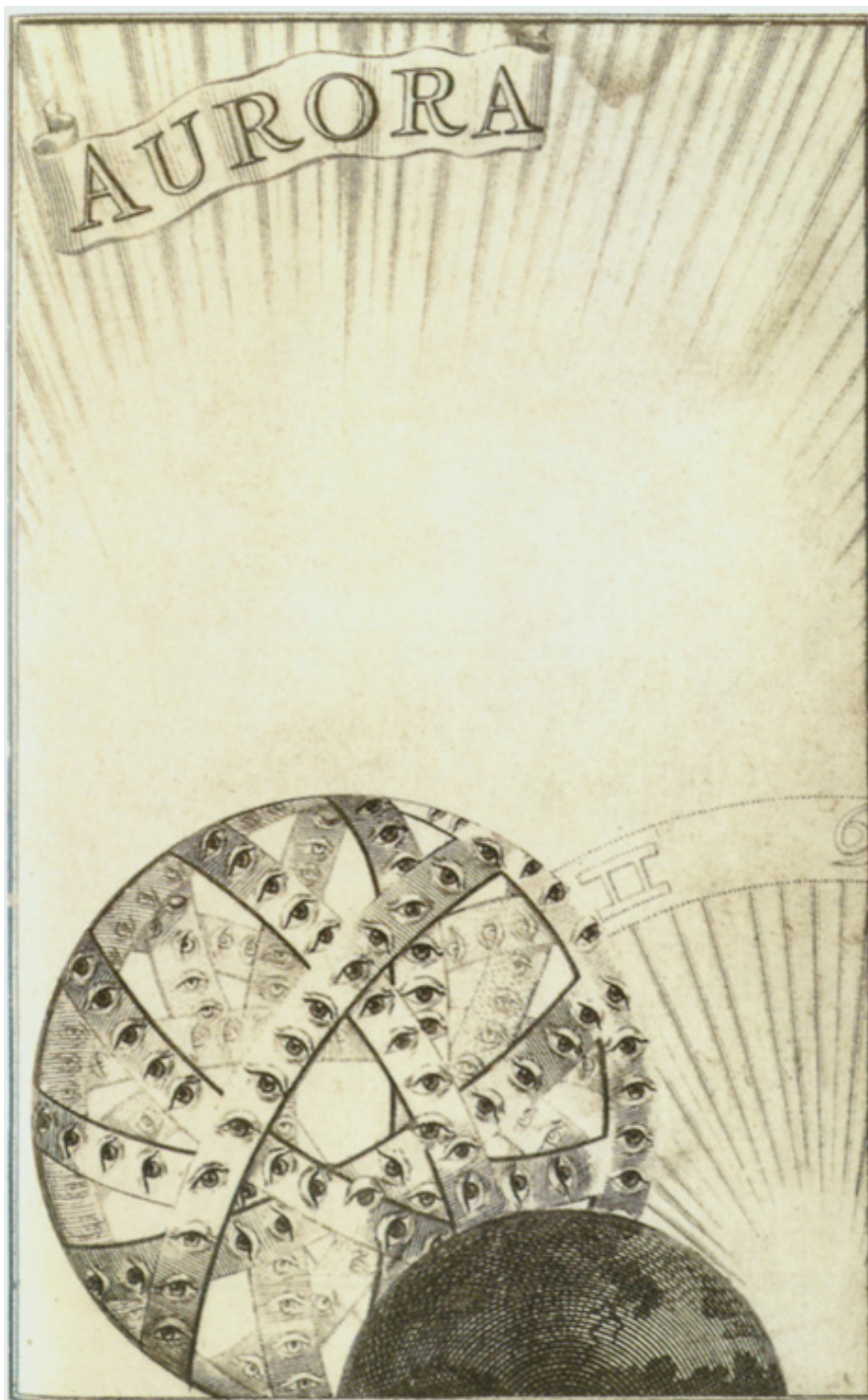
mente. Pero el hecho de que es un mentiroso es la verdad de su existencia y, como tal, su vida forma parte de una verdad más amplia y abarcante que no niega nada.

Parece que Walt Whitman, con 41 años, con la energía de una revelación, había despertado a la perspectiva de la verdad abarcante:

*Y yo, hombre incrédulo durante tanto tiempo,
que permanecí distante, negando elementos durante tanto tiempo,
soy consciente hoy solamente de la verdad compacta y difundida
por doquier,
y descubro hoy que no existe la mentira ni forma de mentir,
sino que todo es verdad, sin excepción.*

Hasta que nos sacude el asombro o la crisis, la mayor parte de nosotros niega el destino durante demasiado tiempo, manteniendo nuestro enfoque en la tarea que tenemos delante, sin profundizar lo suficiente para que esa tarea abra el universo y sin desapegarnos lo suficiente de ella como para abarcar el universo. Desde el punto de vista experiencial, cada nivel de verdad necesita una orientación diferente de la mente. La verdad factual es el paraíso del empírico. Las cosas son o no son. La verdad interpretativa es la bebida del filósofo, llena de un sinfín de manifestaciones, cada una de ellas satisfactoria en sí misma hasta cierto punto. Y la verdad abarcante es el fundamento del místico. Da forma a cada uno de sus pensamientos.





Jacob Boehme, Theosophische Werke, Amsterdam, 1682

Te persigue entonces, vayas donde vayas, una profunda y urgente sensación —de identificación con un acto de alcance y magnitud incomprensibles que, de alguna forma, tiene su foco en el centro de tu propia alma—; y que, en todas las situaciones de tu vida diaria, te hace secretas e insistentes demandas de aquiescencia y consentimiento... Esta verdad es tan tremenda que de

alguna forma es neutral. No se puede expresar. Es completamente personal. Y no tienes ningún deseo de hablar a nadie de ella. No es asunto de nadie más... Ni siquiera las ocupaciones ni los trabajos absorbentes son capaces de interferir con ella en absoluto. Sigues notando a este Cómplice anónimo ardiendo en ti como un fuego profundo y pacífico. (Merton 1961, p. 162)

Y mientras esta es la lucha que espera a cualquier ser despierto a esto (la lucha por aceptar y acatar lo incomprensible una vez que se ha vislumbrado), los daños inflingidos al mundo han venido de los intentos burdos de tratar de forma empírica a la verdad abarcante o a la verdad interpretativa. Cuando se aplican a la verdad interpretativa el modo binario

de pensar propio de la verdad factual, obtenemos la mentalidad inflexible de lo correcto y lo erróneo. Este tratamiento incorrecto de la experiencia engendra el extremismo, el elitismo, el nacionalismo y el racismo. Y cuando se aplica a la verdad abarcante los instrumentos de la verdad factual, se obtiene la negación de Dios. Se llega al ateísmo y al rechazo de todo lo intangible. Se consigue el conservadurismo estricto de la ciencia del viejo mundo.

El poeta alemán Rilke ilustra nuestra lucha por experimentar lo incomprendible cuando escribe:

*Vivo mi vida en órbitas crecientes
que se mueven por encima de lo mundanal.
Tal vez jamás pueda alcanzar la última,
pero lo intentaré.*

Todos experimentamos el hecho, la interpretación y el batir del ser de Dios. Todos somos piedra, onda y mar. Sin embargo, nuestro destino, como seres limitados, es luchar entre la atracción de los diferentes aspectos. Estamos constantemente divididos entre la atracción en nosotros de aquello que se hunde, aquello que responde y aquello que acepta. Para la piedra, hundirse es una muerte. Para la onda, hundirse es un motivo para cambiar y continuar, sin embargo, igual. Para el mar, la piedra es un regalo. Cuando está atrapado en lo factual, todo conlleva el miedo a la muerte. Cuando está suelto en lo interpretativo, todo está en una continua danza. Cuando toca aquello en nosotros que es el mar, todo lo que entra es algo que debe ser totalmente abrazado.

Rilke concluye en el mismo poema:

*Estoy girando alrededor de Dios
y llevo girando desde hace mil años,
y todavía no sé si soy un halcón,
o una tormenta,
o una gran canción.*

En los momentos en que nuestra consciencia está más activa e integrada, giramos alrededor de Dios, rodeando al Cómplice oculto que arde pacíficamente en nuestro centro, y que si profundizamos lo suficiente ya

no es nuestro centro sino el eje de la misma vida. Cuando andamos girando en el reino de lo factual, somos un halcón, un ave de presa en busca de comida que simplemente se lanza hacia ella cuando la ve y sigue oteando cuando no la ve. Cuando andamos girando más allá de nuestra voluntad, nos convertimos en una tormenta, una fuerza temporal creada por los elementos que no tiene aparentemente objetivo ni recorrido excepto el de usar nuestra repentina energía hasta agotarla. Y cuando andamos girando durante bastante tiempo, cruzamos brevemente lo incomprendible que, como un mar invisible, lo acepta todo. Y volar de esta forma es ir sin alas. Volando de esta forma nos convertimos en canción, una canción sin autor, en la que el aire, la nota y la voz son uno.

Aunque intentemos vivir exclusivamente en un solo nivel de verdad, hemos nacido con tres series de ojos. La visión múltiple es, a veces, enloquecedora, hasta el punto de que algunas personas ciegan unos u otros de sus ojos, doloridos, para evitar la vida con visión despierta. Pero, como el yogui que cierra sus párpados y enfoca cada ojo hacia un tercer ojo en algún lugar del centro de su cabeza, hay una tensión que debe superarse como puente hacia lo incomprendible. Este es el trabajo del espíritu. Cuando lo incomprendible nos visita sin tensión, tenemos la bendición de la revelación.

Desgraciadamente, al haber nacido con tres series de ojos, no podemos evitar la tensión. Parece que es la obra para la que hemos nacido, la tensión de la integración: alinear hecho, interpretación y Universo como tres soles flotantes. Y sólo cuando se alinean se abre otra dimensión.

El maestro zen Kazuaki Tanahashi afirma que:

La persona que ha despertado es la que va más allá de las formas de pensar intelectuales o convencionales, y que experimenta directamente esta verdad universal. (Tanahashi 1985, p. 22)

Sólo cuando hecho e interpretación nos llegan desde los cimientos

de lo incomprendible, es cuando nos encaminamos hacia la paz. Cuando todo se basa en el sentido restringido de los hechos, el espíritu se encuentra demasiado encorsetado.

El otro día puse el cuenco de mi perra en su caseta porque iba a llover. Ella permaneció con nosotros dentro de casa. Al día siguiente cuando fui a sacarlo, se habían comido casi todo, y había trocitos desparramados alrededor del cuenco. Con mi serie de ojos más pequeña, me sentí invadido, allanado. Me arrodillé y toqué la comida que permanecía sin comer y el borde frío del cuenco y eché un vistazo dentro del pequeño y oscuro espacio del perro. Con mi serie de ojos más amplia, imaginé a un gato o a un mapache o a una zarigüeya saciando su hambre durante la noche. Empecé a plantearme preguntas: ¿era esto algo inofensivo o constituía un peligro potencial? ¿Debería pararlo de alguna forma, impedirlo, reforzar nuestra valla? Sentí el viento que soplaba en mi cuello al colarse en la perrera. Y por un breve instante, noté la presencia de mis ojos abarcantes, y entonces me eché a reír y dejé el cuenco, porque parecía correcto, un símbolo de mi vida, estar alimentando algo que no puedo ver.



Referencias

—Merton, T. 1961. *New Seeds of Contemplation*. Nueva York: New Directions.

—Rilke, M. A. 1981. *Selected Poems of Rainer Maria Rilke*. Traducidos por Robert Bly. Nueva York: Harper & Row.

—Tanahashi, Kazuaki. Traductor. 1985. *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dogen*. San Francisco: North Point Press.

—Whitman, W. 1977. «All is Truth». En *The Portable Walt Whitman*. Editado por Mark Van Doren. Nueva York: Penguin Books.



El corazón de *darwish*

Nada hay en mis ojos, salvo Tú, ¡Luna mía!
No le niegues tu gracia a este corazón mío.

La pena de tu amor es tu favor visible,
¡gracias, porque día y noche, tu favor me acompaña!

Rey y mendigo vuelven su rostro a alguna puerta,
mas, para mí, Rey mío, no hay otra alquibla que tu puerta.

Eché del corazón a mi propio recuerdo,
para que no se ofenda la memoria del que es anhelo de mi corazón.

Buscándole, día y noche, me fui a las puertas de los corazones,
y hallé el trono del Rey en el corazón del derviche.

Cuando sentí en mi corazón el regusto del vino matutino que se elevaba hirviendo,
la oración de la copa se volvió para mí la plegaria del alba.

El día se oscurece con las fábulas vanas de los predicadores.
De noche, a mí me basta la luz de mis lamentos.

Si el colirio de noche limpia los ojos de tu corazón,
el día amanecerá más brillante que el sol, ¡oh amigo!

Apíadate del pobre corazón de tu raptado,
pues, salvo Tú, nadie conoce este corazón mío.

—*Divan* de Maÿzub 'Ali Shāh
—Traducido por José M^a Bermejo



Miniatura persa, *Joven darwish*. Reza Abbasi. Escuela Ispahán, 1525



El escudo de la orden Nematollāhi

Mahmud Piruz

Introducción

En diversas ocasiones nuestros lectores y quienes se acercan a la Orden Nematollāhi en busca de información o para formar parte de ella, se han interesado por conocer el sentido simbólico del escudo de la Orden. Por ello aprovecho la ocasión para explicar los elementos que integran el escudo, su origen y su sentido simbólico, con la esperanza de que sirva a los buscadores para conocer mejor el sufismo, la Senda del amor, y para que se familiaricen con sus símbolos y sus costumbres.

El escudo está compuesto por una serie de objetos utilizados desde hace siglos por los sufíes, en especial en Irán, India y Asia central; se trata de objetos que, en su mayoría, eran utilizados, desde mucho antes de la aparición del Islam, por los místicos de la Persia pre-islámica y de la India.

Los objetos que integran el escudo

En su versión completa [fig. 1], el escudo consta de seis objetos, la palabra *Hu* «هو» (Él), y el número 110 «١١٠». Los objetos son el hacha (*tabarzin*), el cuenco (*kashkeul*), el rosario (*tasbeih*), la bolsa (*chanteh*), el cordón (*reshteh*) y la piel de cordero (*tajt-e pust*).

1.- El hacha (*tabarzin*)

El hacha fue desde la antigüedad un instrumento de guerra y era el arma por excelencia de los caballeros (*javānmardān*)¹ en la Persia pre-islámica. Posteriormente,

con la aparición del Islam, esta arma fue adoptada por los *darwish*² como parte de su equipo y como símbolo.

Sobre las razones por las que los *darwish* eligieron el hacha existen diversas opiniones, a las que aludimos de forma breve:

I.- Como símbolo de la continuidad de la tradición de la caballería de la Persia pre-islámica en el seno de Islam.

II.- Como signo de identidad: tanto durante el periodo de la invasión de Persia por el ejército árabe (de 637 a 880) y el régimen dictatorial de los califas y de los doctores de la Ley islámica, como en el periodo posterior, frente la opresión atroz que algunos de los reyes y autoridades religiosas ejercían sobre el pueblo en general y contra los *darwish* en especial, la gente de mentalidad abierta y liberal simpatizaba con los *darwish*, y consideraban que el hacha y el cuenco (*kashkeul*) eran parte de las señas de identidad de éstos. Fue así cómo, poco a poco, estos objetos se convirtieron entre la gente en emblema de la libertad, la caballerosidad y la lucha contra la injusticia y la tiranía; hasta tal punto que tener hacha y cuenco en casa, incluso entre los que no eran *darwish*, fue el distintivo de los seguidores de la libertad y de la caballerosidad (*javānmardī*). Esta tradición perdura aún hoy día en Irán.

III.- Como herramienta y arma defensiva: teniendo en cuenta que los *darwish* pasaban gran parte de su vida



viajando y que, debido a su condición económica y a su desapego de las cosas materiales, no disponían de otro medio de transporte y viajaban a pie, solían llevar el hacha para defenderse de los animales salvajes y de los salteadores, para partir leña y hacer fuego, etc.

En este mismo periodo, y también posteriormente durante la dinastía Qaḡār en Irán⁵, los *darwish* Nematollāhi, fueron objeto de persecución por parte de los gobernantes y sus autoridades religiosas, razón por la que vivían mayormente en la clandestinidad y viajando entre Irán e

del mundo futuro (deseo del paraíso o temor al infierno).

Es también necesario recordar que la ruptura con el mundo material no significa aislarse de la sociedad, vivir miserablemente y sin pertenencia alguna. El *darwish* Nematollāhi puede tener muchos bienes, siempre que, al



Figura 1

IV.- Como símbolo de la lucha interior contra el propio *nafs* (ego).

Finalmente, el uso del hacha fue especialmente extendido durante el periodo de la dinastía safawi (1502-1736)³, entre los *darwish* de la orden Jāksār, que como promotores de los safawis viajaban a lo largo de todo el territorio⁴ gobernado por éstos. El mismo shāh Esmāil, en la guerra contra los turcos, utilizó como arma el hacha.

India, donde residía el maestro de la orden, llevando el hacha para defenderse en sus largas travesías.⁶

Sentido simbólico

En cuanto al sentido simbólico de las dos hachas en el escudo de la orden Nematollāhi, podemos decir lo siguiente:

Una de ellas simboliza la ruptura de toda atadura con el mundo material (fama, poder, riqueza, etc.), y la otra, la ruptura de todo lazo de deseo

mismo tiempo, no tenga dependencia interior alguna de ellos, y debe al mismo tiempo poner en práctica la «soledad en la multitud». En otras palabras, debe vivir exteriormente entre la gente y servir a la sociedad mientras su interior está ocupado con el Amado. Como decía Abu Sa'id Aboljeir: «La verdadera valía reside en que uno esté entre la gente, se siente con ella, la acompañe, duerma con ella, haga negocios y se mezcle con ella, sin desatender ni un instante a Dios».

2.- El término *Hu* «هو» (Él)

En la parte superior del escudo, entre las dos hachas cruzadas, está escrita la palabra *Hu* (هو) [fig. 2].

En la terminología sufi, *Hu* es el término con el que los sufíes aluden a la Esencia sagrada de Dios, conocida como el Amor absoluto, la Luz absoluta, el Ser absoluto.

Ahora bien, para aludir a la Esencia del Amado, ¿por qué eligieron los sufíes un pronombre⁷, un término que ni siquiera forma parte de los 99 Nombres de Dios mencionados en el Qorán?

Como respuesta se ha dicho que ninguna criatura, por su condición de ser temporal, puede llegar a conocer la Esencia, la Identidad del Eterno, y que la Esencia no admite siquiera nombre ni atributos; en otras palabras, el conocimiento de la Esencia sagrada de Dios trasciende los límites del intelecto y de la comprensión humana. De ahí que los sufíes, cuando quieren aludir a la Esencia de Dios, simplemente digan *Hu* (Él).

Otra explicación mantiene que la Identidad de Dios es lo más oculto de la Esencia sagrada de Dios, y que por ello los sufíes hacen referencia a ella como Él. Al mismo tiempo insisten en que esta Identidad, esta Esencia sagrada, fluye en el seno de cada partícula, de todo cuanto existe, y que las criaturas existen por la gracia de la Existencia, del Ser de Dios.

Finalmente, algunos maestros mantienen que en los versículos coránicos como *Él es Dios (Allāh), no hay más Dios que Él [...]* (59,22 y 23), y *Di: «Él es Dios, el Uno [...]*» (112,1), el término Él viene antes de *Allāh* y representa la Identidad esencial de Dios, en la que están contenidos todos sus Nombres.⁸

Sin embargo, teniendo en cuenta los orígenes del sufismo, es muy probable que exista también otra razón, otra fuente o un sentido más sutil y subyacente por el que los primeros sufíes eligieron este término.

Cómo sabemos, la escuela del sufismo tuvo su origen en Jorāsān, en el noreste de Irán⁹. Jorāsān fue, desde antes de la aparición del Islam, la cuna de la tradición de los *darwish*, los seguidores de la teosofía de los reyes (*hekmat-e josrawāni*). En la Persia pre-islámica los *darwish* eran gente desapegada del mundo y enamorada de Dios y de la Verdad, y eran instruidos por sus maestros en los principios de la Unidad divina del

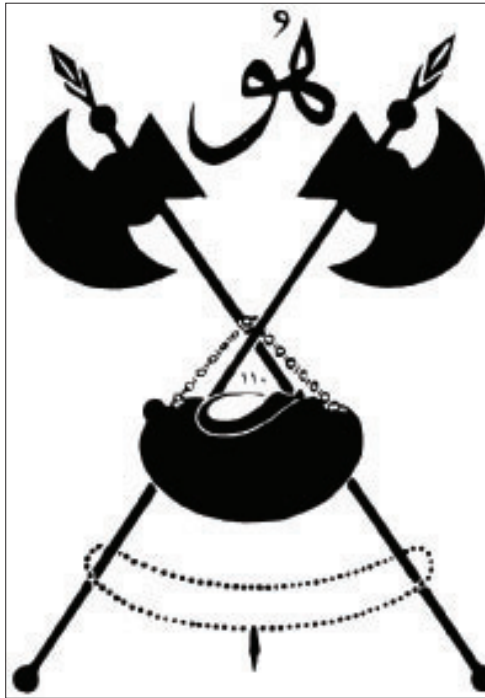


Figura 2

Ser (*wahdat-e wojud*) y en la tradición de la *javānmardi* (la caballerosidad). El gran Jorāsān fue desde donde se transmitió el sufismo (*darwishī*) hacia el sudoeste, hasta Bagdad y la misma Arabia. Prácticamente todas las personas que por vez primera hablaron de sufismo y divulgaron sus enseñanzas a lo largo del territorio islámico fueron persas o hijos y descendiente directos de persas.¹⁰ Entre otros podemos citar por ejemplo a Hasan Basri¹¹ y al más venerado por todos los maestros sufíes, Bāyazīd Bastāmi.¹²

Ahora bien, el nombre de Dios en el zoroastrismo es *Aburā*. Este Nombre era interpretado dividiéndolo en tres partes:

A = abundancia de
HU = el Bien absoluto, la gloria del Amor
RA = la esencia y la existencia.

En esta interpretación, *Aburā* es la esencia y la existencia de todo, glorificada como la gloria del Amor y de la Gracia. Otra interpretación de esta palabra es *Yo soy la Existencia [...]* (Shahrokh, 2002, 56).

En el Avesta, el libro sagrado de los zoroastrianos, encontramos también: [*Desde el seno de la Identidad divina de Aburā-mazdā surge una luz, esa luz es una sustancia luminosa que otorga vida y determina la naturaleza y el destino de cada criatura [...]: Aburā-mazdā creó con esta luz a Sus infinitas criaturas, bellas y maravillosas, llenas de vida y luminosas [...]*] (Yest 19,10). Al mismo tiempo, insiste en que no hay camino alguno hacia esta Existencia absoluta para el intelecto y la comprensión humanos.

Como vemos, existe una extraordinaria semejanza entre el sentido que los sufíes dan al término *Hu* y el que daban sus antecesores a *Hu* en la palabra *Aburā*; por otra parte, la forma en que los sufíes definen a Dios, como Amor, Luz y Ser absoluto, es más acorde con el concepto de Dios en el Avesta que en el Qorán.

3.- El número 110 y su sentido simbólico

Debajo de las hachas del escudo viene escrito el número 110.

De acuerdo con la ciencia de la numerología (*abjad*) de los sufíes, el número 110 es el valor numérico del Nombre de Dios «el Sublime» (*al-'Alī*).

El doctor Nurbakhsh, al explicar la razón por la que los sufíes Nematollāhi, en ocasiones, dicen *¡wā 'Alī!* (¡Oh Sublime!), escribe:

Debemos saber que es a través del Nombre *al-'Alī* como Dios fortalece a la Creación, emanando Su fuerza sobre ella. En otras palabras, *al-'Alī* es la cuerda del poder divino a la que se agarra el sufi a la hora de enfrentarse con los problemas de la

vida diaria, cuando, descubriendo su impotencia y su incapacidad, exclama: «No hay fuerza y poder alguno sino el de Dios, el Sublime, el Magnífico.»

De ahí que los sufíes en la vida diaria digan *ya 'Alí!* pidiendo la ayuda y el auxilio de Dios como Ser Sublime y así, refugiándose en Su poder, se libran de las calamidades del mundo.

4.- El cuenco (*kashkul*)

El sentido literal del término persa *kashkul* es «llevar colgado del hombro», y se compone de los términos *kash* (del verbo *keshidan*, llevar, tirar) y *kul* (hombro).

El cuenco es la mitad del fruto de un árbol llamado coco de mar [fig. 3] que crece en el archipiélago de las Seychelles en la parte occidental del océano Índico, más concretamente en una de sus islas llamada Praslin. Esa fruta tenía un valor extraordinario para los nativos de la isla, hasta tal punto que coger una de ellas sin el permiso expreso del gobernador era castigado con la mutilación o la muerte. La pulpa de esta fruta tuvo gran uso en la medicina tradicional, por ejemplo contra la parálisis, la epilepsia, en neurología y para trastornos del intestino; según los nativos de la isla, refuerza también la capacidad sexual de la persona.

Esta fruta fue desconocida en Europa hasta el siglo XVI. Fueron los marinos portugueses, quienes, por primera vez descubrieron, en el año 1553, esta fruta al encontrar una de ellas cerca de la isla Praslin. Luego vinieron los holandeses, los franceses y los ingleses. Cuentan que el emperador de Austria Rodolfo II pagó alrededor de 4.000 monedas de oro por una de ellas. Sin embargo, no fue hasta 1768 cuando se descubrió la tierra origen de esta fruta.

A continuación explicamos cómo llegó a Irán esta fruta y cómo empezó su uso como cuenco. Según parece, desde las islas Seychelles fue primero a la India, donde los yoguis y los faquires utilizaban su cáscara como recipiente para beber, comer y pedir limosna, siendo ellos quienes la dieron a conocer a los

darwish. Fue probablemente en el periodo que va de la época de Shāh Nematollāh (1431) hasta los principios de la dinastía safawi cuando el *kashkul* vino de la India a Irán; o al menos, los viajes continuos de los *darwish* Nematollāhi entre Irán y la India, hicieron que su uso se expandiera en Irán. Además de ello, en la misma época, otra orden sufí persa, la Nurbakhshiya¹³, tenía un gran número de seguidores en la India, con numerosos intercambios y viajes de sus *darwish* entre ambos países; posteriormente, en el periodo safawi, el



Figura 3

contacto continuo entre los *darwish* Jāksār con los de la orden Ŷalāli de la India, ayudaron a la expansión del uso del *kashkul* entre los *darwish* persas. Con la llegada del *kashkul* a Irán, las leyendas y las supersticiones sobre el origen misterioso y los efectos milagrosos de esta fruta se extendieron, de boca en boca, entre los persas.

Con el paso del tiempo, aparecieron variantes de cuencos hechos de diferentes materiales, como cobre, hojalata, barro y madera [especialmente madera de morera]. Era también costumbre que los *darwish* grabaran sobre la superficie de su cuenco versos de los maestros sufíes, Nombres de Dios o versículos coránicos. De hecho, algunos de los cuencos que nos han llegado son valiosas obras de arte.¹⁴

Sentido simbólico en el escudo

Con la llegada del *kashkul* a Irán, éste se convirtió en otro de los símbolos de los *darwish*, especialmente

de los *darwish* errantes, que lo usaban de una forma similar a los yoguis y faquires de la India.

En cuanto a su sentido en el escudo de la orden Nematollāhi, es símbolo de pobreza espiritual, y lleva grabado en él estos versos como un recordatorio para los *darwish* de la orden:

*Toma nota de que en el cuenco
y en el kashkul del pobre,
no hay nada salvo el cariño,
el amor y la pureza.*

5.- El rosario (*tasbih*)

El rosario está formado por cuentas unidas entre ellas por un hilo. Existen diferentes tipos de rosarios, siendo el más común el de 100 cuentas.

Sentido simbólico en el escudo

El rosario es símbolo del *zeker*, el continuo recuerdo de Dios en el corazón, y del enfoque de la atención en Él.

6.- La bolsa (*chanteh*)

El *chanteh* es una bolsa pequeña hecha de cuero o tejido, utilizada por los *darwish* errantes para guardar en él el pan, el tabaco, etc.

En el escudo es símbolo de la pobreza y del desapego. En palabras del poeta:

*En el templo de la sinceridad,
salvo pureza, no hay nada.
En la bolsa del darwish,
salvo la no-existencia (fanā),
no hay nada.*

Existe en Irán un proverbio que dice: «Esa persona no tiene nada en su bolsa». Entre los sufíes este proverbio quiere decir que ese viajero no sabe nada del sufismo ni de la gnosis (*'erfān*) y que no ha recorrido etapa alguna de la Senda. En otras palabras, ese sufí tiene los signos externos de los *darwish*, pero nada sabe de su realidad interior.

7.- El cordón (*reshteh*)

El cordón está formado por un grupo de largas hebras unidas entre sí con varios nudos. Los *darwish*, además de los usos comunes de un cordón, lo utilizaban para atarlo al cuenco y sacar agua de los pozos y, sobre todo, en la meditación, atándolo alrededor del cuerpo

con todas las criaturas como reflejo que son de su Bienamado. Shams-e Tabrizi, el maestro de Rumi, decía por ejemplo: «...de Aquello Eterno algo se une a ti, y es el amor».

Sentido simbólico en el escudo

En este mismo sentido, el cordón en el escudo de la orden es símbolo

sentarse encima —especialmente a la hora de la meditación, un uso que sigue dándose hoy día en los centros de la orden Nematollāhi— y como manta para dormir.

Es de especial importancia conocer cómo y por qué la piel de cordero se convirtió en símbolo de los sufíes, ya que el mismo nombre sufí procede del término *suf* (lana).

Sufí en meditación. Miniatura persa, s. XVI (figura 4)



y de las piernas en una determinada posición, en la que el *darwish* se sienta en el suelo con las piernas dobladas contra el pecho. De esta forma, puede mantener durante más tiempo su meditación. [fig. 4]

En la literatura sufí persa, se hace alusión en numerosas ocasiones, tanto en las obras en prosa como en verso, al amor como el lazo que une al enamorado sufí con su Amado y

de amor, tanto con el Amado como con las criaturas.

8.-La piel de cordero (*tajt-e pust*)

Tajt-e pust, en su sentido literal, es una pieza de piel, normalmente de cordero, con su lana, que los *darwish* utilizaban como zamarra para protegerse del frío y del calor, para

La zamarra de piel era de uso generalizado entre los *darwish* en la Persia pre-islámica, especialmente durante sus viajes, para protegerse contra el frío y el calor. En el tiempo frío se ponían la pelliza con la lana hacia dentro, manteniéndose así abrigados, y en tiempo caluroso con la lana hacia fuera para mantenerse frescos. Los versos siguientes, por ejemplo, que se han convertido

en refrán en nuestros días, son una alusión a esta tradición:

*El hombre sin la piel no viaja,
el viento no atraviesa la piel.*

Otro nombre con el que la gente conocía a esos *darwish* era *pashminab-push*, «el que se viste de lana», y conocían a la tradición que representaban como *pashminab-pushi*, «vestirse de lana», nombre que se sigue utilizando en Irán aún en nuestros días para referirse a los *darwish* y al sufismo.

Posteriormente, con la aparición del Islam, cuando el ejército árabe llegó a Jorāsān, al encontrarse con estos *darwish* los denominaron con la traducción textual en árabe del término *pashminab-push*, o sea sufí, el que se viste de lana, y a su tradición como *tasawwof*, términos éstos que no existían antes en el idioma árabe.

Sentido simbólico en el escudo

La piel de cordero es el símbolo de la tradición de la *javānmardi* y de la teosofía de los reyes seguida por los místicos de la antigua Persia. En palabras de Hāfez:

*Dije: «El vino y el manto de lana
no son conformes con las normas
de la religión [islámica].»*

*Contestó: «Son prácticas pertenecientes
al credo del anciano de los magos.»*

Conclusión

Todos estos elementos, agrupados o por separado, han sido y siguen siendo símbolos de la tradición secular mística persa. Su agrupación con las dos hachas cruzadas y los demás elementos descritos, de la forma representada en la figura 1, conforma el escudo específico de la orden Nematollāhi.

El sentido espiritual conjunto de los elementos del escudo será pues:

El *darwish* —heredero de la tradición de la *javānmardi* y de la teosofía de los reyes— rompiendo con las ataduras, tanto de este mundo como del mundo futuro, en su pobreza espiritual, se apoya únicamente en el

Sublime y, sumergiéndose interiormente en el recuerdo de su Amado, se entrega, con amor y devoción, a Él, el Bien absoluto, la Luz absoluta, el Ser absoluto.



Notas

1.- *Yavānmard* (caballero espiritual), textualmente el «hombre joven» (el eternamente joven, el joven de espíritu). Nombre con el que se conoce a los seguidores de la teosofía de los antiguos sabios persas, llamada teosofía de los reyes (*hekmat-e jōsravāni*). Hoy en día, se refieren aún en Persia con este nombre a los hombres de bien en general y, en especial, a los sufíes, como seguidores de esta teosofía en el seno del Islam.

2.- El término persa *darwish* (derviche) es sinónimo del término árabe sufí.

3.- La dinastía safawi fue fundada por el shāh Esmā'il. El shāh Esmā'il, hijo del *sheij* Haidar (893/1488) que era descendiente directo y maestro en la línea sucesoria del maestro Safiy-ol Din Ardabili, reunió a los discípulos de su padre y en el año 908/1499 se proclamó rey en la ciudad de Tabriz, fundando así la dinastía Safawiyah y estableciendo el Islam shií como religión oficial de Irán.

4.- Según el mapa geopolítico actual, abarcaba la totalidad de Irán, gran parte de Irak y parte de Turquía, Georgia, Afganistán, Turkmenistán, Uzbekistán, Tajikistan y Pakistán.

5.- Dinastía fundada por Āqā Mohammad Jān Qāyār (1779-1796).

6.- Para más información sobre la orden Nematollāhi, su historia, el linaje y la vida de sus maestros, véase el libro *Maestros de la Senda*, del Dr. Javad Nurbakhsh.

7.- En árabe *Hu* es la forma reducida de *Hova*, pronombre de la tercera persona.

8.- Para más información sobre *Hu*, y los Nombres de Dios, véase el libro *Sufi Symbolism* vol.XIII, del Dr. Javad Nurbakhsh.

9.- Es necesario mencionar que el gran Jorāsān incluía una vasta región que, en los términos geopolíticos actuales, abarca la comarca de Jorāsān en el noreste de Irán, Afganistán, Turkmenistán, Uzbekistán y Tajikistan. El idioma persa que se habla hoy día en Irán, el *pārsi-dari*, (literalmente, persa de la corte) es el que se hablaba en esta zona y en la corte de Persia.

10.- Para más información véase el libro *Maestros de la Senda*, del Dr. Javad Nurbakhsh.

11.- Hasan Basri (m. 728), la primera persona que difundió las enseñanzas del sufismo en Irak, fue hijo de Piruz, uno de los comandantes del ejército persa y de fe zoroastriana, que fue apresado como rehén en la guerra contra el ejército árabe, y que, debido a su posición privilegiada en la sociedad sasánida, tenía acceso a la gnosis (*'erfān*) de los sabios pahlawis de la Persia pre-islámica. Fue después de su regreso a Basora, tras haber vivido tres años en Jorāsān, cuando Hasan comenzó en realidad a hablar de sufismo y a propagarlo. Para más información sobre la vida y palabras de Hasan Basri, véase el libro *Maestros de la Senda*, del Dr. Javad Nurbakhsh.

12.- Bāyazid Bastāmi (m. 874), de la ciudad de Bastām (noreste de Irán), nieto de un caballero zoroastriano convertido al Islam, es considerado la máxima autoridad de la escuela de la ebriedad del sufismo y el mayor místico del Islam. Las palabras de Bāyazid, ya en su época, tuvieron una amplia difusión en Irak y ejercieron pronto una influencia cautivadora en las mentes de los estudiosos en busca de la senda espiritual de la Unidad divina y de los buscadores que aspiraban a entender el sentido de la «Unidad del Ser».

13.- Son los seguidores de Seyyed Mohammad ibn 'Abdollah Musawi Jorāsāni (1465), conocido como Seyyed Mohammad Nurbakhsh, un eminente gnóstico del siglo IX/XV.

14.- Para más información acerca del *kasbkul* y el coco de mar, véase *Sufi Symbolism* vol.XV, del Dr. Javad Nurbakhsh.

Referencias:

—Dr. Javad Nurbakhsh

—*Sufi Symbolism* vols.XIII, XV y XVI. Khaniqahi Nimatullāhi Publications, Nueva York 1999.

—*Maestros de la Senda*. Editorial Nur. Madrid 2005.

—*En el camino sufí*. Editorial Nur. Madrid 1998.

—Hāfez (Shirāzi), Jāyeh Shams-ol Din

—*Divān*. Editada por Anjawi Shirāzi, Teherán, 1982.

—Shahrokh, Kaykhosrow.

—*Zoroastro, el profeta que debería volver a conocerse* (en persa). Jami Publications. Teherán 2002.



Sueños verídicos de Ahmet Hilmi

Joe Martin



El autor y profesor turco, Ahmet Hilmi, que escribía bajo el nombre de Sheij Mehridden Arusi, trajo al siglo veinte la teosofía, la narrativa y la poesía sufí del siglo trece, con un estilo literario extraordinario que era una síntesis de lo clásico y lo moderno. En nuestros días podrían incluso calificarse de post-modernas algunas de sus obras. Pero como maestro y poeta sufí y como profesor de filosofía en la Universidad de Estambul, sus actividades culturales multifacéticas nunca perdieron el norte de un objetivo que fue más allá de la simple creación literaria. Quizás se pueda decir lo mismo de sus escritos satíricos, que escribió bajo el seudónimo de el «Qalandar eufórico», y de sus escritos políticos que tenían como blanco al Sultanato, escritos bajo el nombre de guerra de «Uzdemir» (El de Hierro). Seguramente por estos últimos escritos fue por lo que Hilmi, un gran poeta y maestro sufí del linaje Arusi, murió a la edad de 49 años. Fue envenenado en un momento de muchas intrigas «bizantinas» en el imperio otomano, en 1914, justo antes de su caída. Hilmi publicó varios diarios y escribió más de cuarenta libros sobre una amplia variedad de temas. La suya era una mente global y él era versado en varias

lenguas y religiones, en una Turquía donde era extremadamente difícil hallar documentación y enseñanzas sobre otras culturas y religiones.

La obra de Hilmi de narrativa espiritual, *Awakened Dreams (Sueños despiertos)*, puede leerse como la perla literaria que es, incluso si el lector no percibe su dimensión interior. En varios aspectos, es más que una obra de ficción. Camille Helminski, co-traductora de la edición que permite finalmente disponer de esta obra en inglés, señala que el mismo Hilmi, al igual que Raji, el protagonista en el libro, fue iniciado siendo joven, en Izmir, por el *Mirror Dede*, el maestro de los espejos, así llamado debido a los fragmentos de espejo cosidos en su excéntrico vestido. En el libro, se hace referencia al *Mirror Dede* como «doctor cósmico» y vive en un cementerio donde recibe a su discípulo, le sirve café cargado y luego toca el *ney* y canta. Estos encuentros tienen como resultado una serie de nueve profundos sueños, cada uno de los cuales es una parábola espiritual llena de ambigüedades, pero descrita de forma vívida, casi tangible. Estos encuentros seguidos por sueños, seguidos a su vez de poesías o del comentario del *Dede*, componen la primera mitad del





BUSCADOR ENCIMA DE UN MAR DE NUBES, 1817, POR CASPAR DAVID FRIEDRICH

libro. Helminski subraya que el texto «no es una fantasía sino una transcripción real del viaje espiritual». Y gracias también a la brillante traducción realizada por Helminski y Refik Algan, se nos muestra que el libro es mucho más que una «transcripción» (aunque puede que utilice ese término para indicar que la obra es un testimonio personal auténtico, para asegurar que no se ve como simple literatura).

El relato empieza con la experiencia por Raji de una profunda alienación, de modo que cosas «que eran normales para todos los demás», no eran normales para él. Sus jóvenes y algo libertinos amigos le preguntan que le sucede y él murmura la palabra «nada». Se da cuenta repentinamente de que está experimentando la «nada», «como el atributo específico de todo el universo». Se llega a preguntar incluso si él tan sólo existe. Este momento de crisis existencial lo lleva a la bebida. Enfrentado a esta «nada», se embarca en una búsqueda personal, en la que se encuentra con diversos charlatanes y espiritistas. Su verdadero «viaje» comienza sólo con el encuentro casual en el cementerio con el *Mirror Dede*, un hombre mayor con un gorro al que lleva sujetos unos cincuenta trozos de espejo y una vieja túnica remendada, cubierta de espejos y de trozos de hojalata. «Bienvenido, ¡oh luz de mis ojos!» dice el *Dede*, cuando él penetra en su improvisada cabaña (usa el término *nur* para luz). Pide permiso para hablar al *Mirror Dede* y éste le contesta que las palabras no llegan muy lejos.

El sueño del primer día con el *Mirror Dede* se titula «El monte de la nada». El *Dede* canta sobre la falsedad de la codicia, la cólera, la carne y las comodidades.

*Los perfectos no se dejaron engañar
por los placeres del mundo.
Se percataron de que todo esto
no es más que un juego de sombras.
El dulce envoltorio del universo
pronto se desvanece.
Sujetando la falda del amor,
algunos han alcanzado al amado.*

En el primer sueño, un «amigo» guía a Raji hasta el «monte de la nada»

donde se encuentra con un joven que le enseña lo siguiente: «Solamente uno de cada mil o de cada cien mil puede subir al monte de la nada porque, para ascender este monte, uno debe ser maestro de sí mismo. Si hay un solo deseo en tu corazón, te pierdes y no puedes proseguir». El joven es el *Buddah*, *Sakyamuni*, y al día siguiente comienza a guiarle en su viaje. Debe, sin embargo, detenerse en el «palacio del examen». Mientras le hace entrar, el *Buddah* le dice: «En este palacio es donde resbala la mayoría de la gente». A Raji se le ofrecen toda clase de regalos para los sentidos. Un grupo de bellezas le baña y se le brindan los más suntuosos manjares en esta historia que nos recuerda *Las mil y una noches*. En este lugar se satisfacen todas las pasiones y todos los deseos. El narrador cuenta que «mi espíritu carnal se ha vuelto loco y, por el frenesí y el desenfreno del deseo sexual, se ha convertido en un dragón». Pero entonces, el bello ser al que estaba abrazado se convierte en un saco de huesos descompuesto que se ríe y el magnífico palacio se derrumba como en un terremoto. Se despierta oyendo al *Dede* decir: «Hijo mío, no es fácil ascender el monte de la nada». Y tras dar su palabra al *Dede* de que no va a contar nada de sus «aventuras» en su compañía, mientras permanezca «en el país», acepta quedar con él el día siguiente.

Y así continúan los sueños. El segundo día, tras los cantos del *Dede*, cae en otro sueño, que tiene lugar en el cosmos religioso de la religión zoroastriana. Los principios divinos de la luz y la oscuridad, *Hormuz* y *Ahriman*, están enzarzados en una lucha sin fin. El mismo *Zoroastro* recluta como guerrero al narrador, le bendice y lo envía a luchar por la causa de la luz, dentro del «campo de la justicia y del examen». Se describe gráficamente el campo de batalla, en el que se mide mediante una esfera gigante situada en la ladera de la montaña quien domina la contienda, la Luz o la Oscuridad; a veces está cubierta de oscuridad con la luz arrinconada y otras veces está dominada por una luz brillante con la oscuridad acorralada en la periferia. El narrador lucha

valientemente, aunque al final parece que no se decida la lucha, pues queda solamente el «Amor» en el campo de batalla, y él rinde tributo a ambos, al Señor de la Luz, *Hormuz* —«¡Oh, Luz bendita, que la paz esté contigo, pues la oscuridad se conoce gracias a ti!»— y a *Ahriman* —«¡Oh, velo de la Oscuridad, que la paz esté contigo, pues el valor de la Luz bendita se aprecia gracias a ti!».

El sueño del tercer día, «El eterno ciclo», nos muestra a Raji viviendo como el hijo mayor en una familia de *Brahmanes*. Como resulta ya obvio, cada uno de estos sueños le llega a Raji bajo la forma de una de las varias tradiciones de sabiduría en el mundo; cada una de ellas ilustra una faceta diferente del Conocimiento y refleja las diferentes etapas y estados de la Senda, del mismo modo en que el maestro y guía de Raji va cubierto con las «facetas» de muchos espejos diferentes.

En este tercer sueño, su padre le encomienda a un guía, «un faquir de ochenta años», que le lleva hasta una cabaña, donde se le dice que mire fijamente sin parar dentro de un vaso de agua. Su guía le orienta hacia el este y entona: «¡Oh *Brahma*! ¡Oh existencia primordial y pura! ¡Oh gran Luz! Revela las etapas del cuerpo y las fases del espíritu». *Hilmi* desarrolla aquí algo notable alrededor del pronombre yo (esta parte del texto está completamente narrada en primera persona). Al principio, el narrador no distingue nada excepto la oscuridad. Luego, «un campo infinito se extendió ante mí». Visita lugares de hace millones de siglos. «Ahora, en este sentir expansivo, indistinguiblemente mío y no mío, me hallo perdido. Por un instante me convierto en nada». Continúa: «Era como si dentro de mí se hubiera reunido esta infinitud, que al mismo tiempo me incluía». Nos encontramos aquí en el punto central del «yo», pues toda luz, toda oscuridad, todas las cosas desaparecen. Entonces: «Horas, años, millones de siglos desfilaron en lo que experimentaba». Él, «el yo», siente que puede sostener lo infinito en la palma de su mano. Pero en ese momento un globo cubierto con agua llama su aten-

ción. Mirando de nuevo al agua «él» siente que tiene que entrar dentro de ella. Se ve a sí mismo viviendo entre millones de «criaturas amorfas» y se encuentra luego «viviendo dentro de ellas». «Me quedé millones de años. Aunque, poco a poco, se iban desarrollando extrañas diferencias...». Viene entonces un tiempo en el que progresa, abandonando la sensación de desagrado que experimenta en la prisión del agua y del mar, y se encuentra «también dentro del cuerpo de muchos animales terrestres».

La sensación de aire fresco penetrando en mis pulmones me llenó de tal alegría que empecé a correr, jugando dentro de millones de estos cuerpos. Un sentimiento de amor vago, pero sin duda real, corría por estos cuerpos míos. Yo no comprendía realmente todo lo que estaba experimentando, pero de alguna manera su existencia era coincidente con la mía, y disfrutaba de todas esas formas que no me resultaban dañinas. A cada momento, algunos de mis cuerpos permanecían inmóviles; unos cambiaban de forma, otros se convertían en minerales; y, al mismo tiempo, otros millones más nacían al ser. No había ninguna razón aparente para que estas criaturas se formaran; no se debía a uniones entre cuerpos, pero en un momento de amor, dos cuerpos desaparecían en un extraño éxtasis. Al no tener un cuerpo totalmente masculino ni femenino —cada uno de mis cuerpos tenía las características de ambos sexos— era a veces padre, a veces madre y a veces ambos, padre y madre.

Finalmente, se sintió apenado, aprisionado dentro de un «cadáver» humano. «Me anegó un aliento, sin color y sin espacio, lleno de sentido... Mi existencia entera temblaba bajo el efecto de una intuición de amistad. Era consciente de mí mismo y también de que estaba viendo y comportándome como si todo lo supiera». Oye entonces una voz que proclama unos pocos versos:

*El brillo del rubí en la noche
es la luz bendita de Dios.
¡Oh ángeles! Inclinaos ante Adán.*

Esta «encarnación» de consciencia surge finalmente como una consciencia humana bajo forma de Adán, a quien le da la bienvenida «cada partícula en su propia lengua». Pero cuando el soñador despierta, —estamos, por supuesto, de vuelta con el descendiente de Adán, Raji— Mirror Dede le recuerda que tan solo una cosa de todo lo existente no se inclinó cuando el «Yo» se manifestó en el Hombre, el diablo, al que define como «el orgullo en tu propio ego». Esta es una noción del diablo, propia



de los místicos, que tiene menos que ver con el Satán exotérico tradicional que con el *nafs-e ammāra*, el yo compulsivo, el ego.¹ Esto añade una visión gnóstica favorable a la imagen tradicional de Satán y señala, entre muchos otros ejemplos, el propósito elevado del libro como instrumento para trabajar sobre uno mismo.

A continuación viene un sueño sobre el «Lugar de reunión de los sabios», que es una aguda sátira sobre un mundo en el que la gente tiene ceboletas en lugar de ojos y se entretiene con debates absurdos entre grandes expertos en conocimientos religiosos secretos y arcanos, debates que hacen que todo el mundo salte de entusiasmo y corra alrededor a gatas como

animales. Raji visita después «El lugar de la magnificencia», a lomos del *Simorq*² (el ave Fénix). Raji tiene una conversación con un meteorito sobre su destino, visita otros mundos, se sobrecoge con la majestad del monte *Qaf* que rodea el mundo y finalmente se le muestra un sol mil veces mayor que el nuestro. «Olas que se elevaban a cientos de kilómetros levantándose una tras otra... Las olas de fuego en la superficie chocaban entre ellas con tal fuerza que formaban gigantescas montañas de fuego cuyas cumbres iban más allá de lo que la vista alcanza... Más olas de fuego de cientos de kilómetros de altura volvían a surgir». Esta visión inspira un asombro con reminiscencias del *Bhagavad Gita*, pero Raji se despierta una vez más y encuentra al Mirror Dede preparando café. Éste le dice: «Cuando la levadura es la misma, la mosca y el elefante son uno»; y añade que el sabio nunca anda volando por ahí como hace el fénix. «Esta magnificencia, este mar sin fin que desgarrar los corazones no puede llenar ni siquiera una fracción de una pequeña partícula de Allāh. Bebe tu café».

El «sexto día» cuenta una parábola sobre un dragón que, cada siete años, devora a siete hombres jóvenes y a siete vírgenes en una ciudad de la India. Hace tan solo una pregunta que nadie puede contestar: «¿Adónde se dirige esta caravana?» Raji, en su nueva encarnación del sueño, se embarca en una búsqueda para encontrar algunos textos secretos que puedan resolver el enigma, de modo parecido a como hizo Edipo con la Esfinge para salvar Tebas. Una vez que encuentra la respuesta (no tenemos aquí lugar para describir un proceso tan extenso) el «dragón» se convierte en una bella mujer que le pide ser su sirviente o su esposa. «Durante todo este tiempo he sido una doncella de dieciséis años, pero el destino me hizo dragón». La búsqueda en esta historia, en este «sueño» (no parece

en absoluto tener la estructura de un sueño, sino de algo diseñado conscientemente por el autor) cambia el *nafs-e ammāra* en *nafs-e molhamāh*, el yo inspirado, o en *nafs-e motm'aenāh*, el yo serenado que vive en amistad con lo Divino (dos de las etapas avanzadas de las siete que conforman la evolución del ser del viajero). El *nafs* puede ser nuestro mejor compañero, nuestro amigo o nuestro siervo, cuando lo forjamos con el fuego de la perseverancia. Después de dos «días» más con el *Mirror Dede*, en los cuales va profundizando en su comprensión de la Senda, parece que Raji tiene a ese amigo en su interior; y el *Dede*, de repente, abandona el país.

El «segundo libro» comienza con Raji algunos años después en «el manicomio de Manisa». Aunque describe un estado de locura absoluta y de retraimiento, se refiere metafóricamente al estado espiritual de perplejidad, otra etapa en la Senda; el relato transcurre años después de los encuentros iniciales de Raji con el *Mirror Dede*. La narración no es lineal en absoluto; va de sueño en sueño, de parábola en parábola —un estilo que encaja históricamente con el de los poetas y maestros sufíes más importantes. Pues una narración lineal, en la que se cuenta una historia, atrae al lector y le hace deleitarse en el plano de la imaginación, sin ir más allá y sin romper lo ilusorio del arte, para que vuelva al «momento». En este sentido el estilo divagador del libro está diseñado para actuar sobre el lector abierto, como ocurre con el *Masnawi* de Rumi o la *Conferencia de los pájaros* de 'Attār. El desvelamiento de la Verdad surge de un progresivo *seir-o-suluk*: una «mirada» o una «observación» cuando uno se «pone en camino». Muchos de los pasajes van más allá de lo que pudiera ser una autobiografía espiritual. Tienen elementos de alegoría, de sátira; son intencionadamente cómicos o sobrecogedores. Por encima de todo, *Sueños despiertos* es un material de trabajo para la «obra» emprendida por los viajeros en la Senda. En otro nivel, es un libro que intenta abrir una puerta hacia la Senda para los que la están buscando. Es un texto para

actuar (uno duda en llamarlo «texto educativo», un término que enfatiza el didacticismo externo). Es un texto que todavía usan varias órdenes en Turquía para una reflexión profunda. Existe allí una vieja práctica por la cual los lectores releen un libro, repasando todos los pasajes importantes que han señalado anteriormente, para asegurarse que van más allá de aquello que cautivó su atención demasiado fácilmente en la primera lectura. *Sueños despiertos* es exactamente el tipo de texto que puede leerse y releerse de esta forma.

Estas últimas etapas de los descubrimientos de Raji, que sigue con el mismo entusiasmo tras la muerte del *Mirror Dede*, llevan a algunas conclusiones sorprendentes. Si bien el libro versa sobre tradiciones orientales, Hilmi, en muchos aspectos, discurre en paralelo con el existencialista del mundo filosófico occidental Kierkegaard. Kierkegaard comienza su búsqueda filosófica plantando su «dedo en la existencia» y viendo que «no huele a nada», y localiza, muchos volúmenes más adelante, a su «Caballero de la Fe» en un casero y comerciante que vive con asombrosa simplicidad; del mismo modo, las enseñanzas finales del *Mirror Dede*, que aparecen tras la muerte de éste, sitúan al hombre perfecto en un lugar inesperado.

En este libro relativamente corto, el personaje central recorre un largo periplo. Ahora que la obra clave de Hilmi se puede conseguir en inglés, aquellos que no podían leerla en turco podrán reflexionar sobre estas visiones, de las que se puede decir que contienen los cuatro niveles de significación de la obra de Dante, o los siete niveles de la obra de Rumi, si no los setenta y dos señalados por Sa'di Shirāzi. Este conjunto de sueños e historias que van progresando desde la nada existencial hasta el *fanā* y el *baqā*³ de los sufíes, y tal vez más allá de ambos, comienza donde puede hacerlo la mayoría de los que han visto un atisbo de la «Nada»; al menos, así lo canta el *Dede* en «El monte de la nada»:

Camina, oh perezoso viajero, camina.

No te demores...

Camina para poderte deleitar con la Unión.

*Camina, muere a tu origen;
este es el camino de perfección.*

*Camina, abandona este escenario
para que la copa de la Unión
pueda saciar tu sed.*

*Camina para poder encontrar
lo revelado en el Campo de la nada.*



Notas

1.- *Nafs*. El ego, el alma inferior, el yo dominante. En la terminología sufi, normalmente, se usa el término *nafs* para referirse al *nafs-e ammāra* (el alma baja, el yo dominante), haciendo alusión al ego del hombre que está dominado por el mal. Desde esta perspectiva, el término normalmente designa la totalidad del alma-cuerpo, en el sentido en que el hombre está sujeto a su egocentrismo, y es llevado por sus pasiones. Por otra parte, el *nafs* recorre diferentes niveles en su progreso y transformación —cuatro para la mayoría de los maestros sufíes, el yo dominante (*nafs-e ammāra*), el yo arrepentido (*nafs-e lawwāmāh*), el yo inspirado (*nafs-e molhamāh*) y el yo serenado (*nafs-e motm'aenāh*)— sobre los cuales el lector interesado puede acudir a la obra del Dr. Javad Nurbakhsh, *Psicología sufi*. [N.T.]

2.- Simorq es el nombre de un ave mítica persa. El nombre de esta misteriosa ave figura en el Avesta bajo la forma de *Saena mereqa*, que lleva a la forma persa Simorq. El Simorq posee un destacado lugar en los relatos iniciáticos, no sólo de los antiguos persas, sino en los del sufismo persa. Para más información, ver la obra *Simbolismo Sufi*, tomo 2, del Dr. Javad Nurbakhsh. Y también el relato iniciático de Sohrawardi, «El Arcángel púrpura», publicado en el n.º 4 de la revista Sufi. [N.T.]

3.- *Fanā*, el anonadamiento del ser del viajero en Dios, y *Baqā*, la subsistencia del viajero en Dios. Para más información sobre estos dos estados, véase el libro del Dr. Javad Nurbakhsh, *La gnosis sufi*, tomo I. Editorial Nur, Madrid 1998. [N.T.]

Referencias

—Hilmi, A. 1993. *Awakened Dreams: Raji's Journeys with the Mirror Dede*. Traducido del turco por Refik Algan & Camille Helminski. Threshold Books.



La araña de Shiva

James Fadiman



En un valle suavemente empinado al pie del Himalaya, con sus gorros de nieve en las cimas y las nubes arrojando sus hombros, se halla un pequeño templo y, en él, la estatua de Shiva. Shiva está bailando en un anillo de llamas oscuras, con sus cuatro brazos en alto y un pie en el aire mientras el otro se posa ligeramente sobre el cuerpo de un pequeño demonio triste.

Cada mañana, con las oraciones y los gestos apropiados, se coloca un plato de comida delante de su altar; lo preparan los campesinos del lugar que tratan de mantener constantemente a Shiva en sus pensamientos tanto durante su elaboración como en el momento de servirlo.

Dominando la comida, una araña, nacida en el templo, ha tejido su telaraña. Cuelga de las llamas que rodean a Shiva y se extiende entre sus manos abiertas y su codo suavemente doblado. Perfecta, la telaraña asciende como un brisa de viento divino hasta los hombros de la estatua de metal.

Cuando la ofrenda es de frutas, de papayas doradas, mangos rojizos, manojos de pequeños plátanos, gajos resplandecientes de naranja colocados sobre fuentes adornadas con flores, la araña halla en su red pequeñas moscas de la fruta. Cuando la comida son montones de arroz y de verduras espolvoreados con cardamomo o con semillas de amapola, humeantes y especiados, su tela atrapa moscas negras domésticas.

Cada día, mientras las viandas descansan en el altar, ocurre un milagro. La diosa penetra en su imagen y con-

sume la ofrenda, si bien no come ningún alimento. Lo que alimenta a Shiva es la visión de los alimentos, colocados sobre las fuentes con mucho arte, los aromas que se elevan de la mezcla de frutas, verduras, arroz y especias, y el amor con el que han sido servidos. Al consumirla, Shiva bendice la ofrenda, los que la cocinaron, los campesinos que la cultivaron y la tierra en que se recolectó. Los devotos campesinos regresan al anochecer a llevarse el *prasad*, la comida bendita. Cuando la comen, llevan la bendición a sus cuerpos. Estos actos de dar y de recibir mantienen la puerta abierta entre el mundo de los dioses y el del pueblo.

Una mañana, había preparado la comida una anciana y la colocó sobre el altar. Cantaba mientras iba saliendo del templo, con sus manos unidas sobre su pecho, su largo pelo gris sujeto en una única trenza colgando en su espalda. Cada palabra que cantaba se enlazaba con la siguiente como el canto de un pájaro, exactamente como se lo había enseñado su abuela y exactamente igual a como se lo habían enseñado a la abuela de su abuela.

*Shiva bendito,
destructor de la ignorancia,
abre mi corazón,
saquea mi cuerpo,
exígeme como tributo.
Todo mi ser es un regalo
para mi Señor,
blanco como el jazmín.*



En cuanto se hubo ido, antes incluso de que la cortina de cuentas de la puerta de entrada al templo hubiera dejado de balancearse, una mosca hambrienta entró volando derecha hacia el altar. Con sus ojos de mosca, vio las fuentes de comida multiplicadas cientos de veces.

Zumbando entre las manos repartidoras de bendiciones de Shiva y su rodilla alzada, la mosca estaba a punto de aterrizar en un trozo de mango cuando golpeó contra uno de los hilos pegadizos y casi invisibles. Giró y se retorció, se enganchó un ala en seguida, la otra aún se movía. Junto con todos los platos de comida, sus lentes observaban ahora un caleidoscopio de arañas saliendo de detrás de la oreja derecha de Shiva y deslizándose por la telaraña.

La araña se deslizó hacia la combativa mosca y le habló con dulzura. Mientras iba enrollando sedosos hilos alrededor de la mosca, le dijo: «Bienvenida a la casa del Señor Shiva. Eres tan bella, ¿nadie te lo ha dicho? Una pena. Ah, esa ala está pegada. Déjame que la rescate. ¿Demasiado apretado? Un ala tan grande y tan bonita. Debes ser la maravilla de las maravillas entre tus hermanos y hermanas. ¿Puedes echar la cabeza un poco hacia atrás? Así está mejor. Bien. Ahora, ¿puedes moverte?, ¿no? Bueno, descansa entonces, preciosa mía. Que sepas que nunca hasta ahora fuiste más admirada».

La araña se colocó cerca de la cara de la mosca y le dijo: «Siento muchísimo que estés un poco incómoda».

La mosca se revolvió, sus ojos giraban hacia delante y hacia atrás.

La araña siguió hablando: «Luchar contra tu propio karma es indecoroso. Si la vida es transitoria, ¿no lo será después también la muerte?».

La araña se retiró delicadamente hacia atrás a lo largo de un hilo de seda hasta que pudo contemplar a la mosca entera colgada de su telaraña. Dijo entonces: «Si es cierto que todo lo que se da libremente a Shiva se convierte en *prasad*, ofrécete a ti misma. Ya que comienzas tu último sueño, conviértete en algo bendito».

La mosca dejó de moverse. Sus ojos se volvieron opacos. Cuando la araña acabó con su envoltorio, cantó



uno de los muchos cánticos que había escuchado mientras estaba sentada detrás de la oreja del Señor Shiva.

*Señor Shiva, tus muchos brazos
otorgan y quitan bendiciones;
consumiéndome de pasión,
anduve errante
por incontables mundos
amando a mi Señor,
blanco como el jazmín.*

Después de comerse la mosca, la araña reparó su telaraña con mucho cuidado. Satisfecha, trepó por ella hasta la hendidura detrás de la oreja de bronce de Shiva.

Cada día, la araña protegía las ofrendas. Siempre, antes y después de su propio almuerzo, cantaba himnos

de alabanza a Shiva. En el momento más caluroso del mediodía, se echaba una siesta. Por la noche, cuando el templo permanecía en silencio y nada se movía, sino la llama de una pequeña lámpara, doblaba sus patas bajo su cuerpo, se escondía muy apretada en un pequeño pliegue de la piel metálica de Shiva, se iba a dormir y soñaba sueños de araña.

Fuera del templo, una estación sucedía a la otra. Los últimos vientos

secos de invierno terminaron y comenzaron las suaves lluvias de primavera. El verano era caluroso, como siempre, y los campesinos trabajaban en la bruma de su propio sudor en los campos y en los huertos pegados a sus pequeñas casas. Las fuentes para Shiva eran entonces especialmente abundantes; verduras al curry, empanadas, tortillas, arroz al azafrán con pasas y anacardos, rodeados de frutas maduras, de verduras tiernas y crujientes de los huertos, adornado todo con flores de clases y colores variados. En otoño, día tras día, las nubes se vaciaban contra los vértices de las

montañas hasta que los caminos del pueblo a los campos se convertían en ríos de barro, e incluso las losas de piedra que llevaban al templo se cubrían con sucia tierra mojada. Había menos flores. Las frutas eran más pequeñas. Algunos días tan sólo había arroz cocido con agua de rosas y canela.

Un día, después de cosechar el último trigo, con las nubes suspendidas cerca del suelo y las montañas, que no podían verse, como abuelos gigantes sentados juntos en la distancia, el pueblo entero se despertó sabiendo que era el día en que debía limpiarse el templo de Shiva. Se reunieron delante de la entrada del templo, unos llevando estropajos y

pequeñas escobas hechas con ramas, otros cubos de agua limpia y trapos, otros haces de juncos recién cortados para remendar el tejado y madera para reparar las partes dañadas por las termitas. Y algunos, por supuesto, llevaban instrumentos musicales, porque esto era más una fiesta que una limpieza. Se oyeron muchos cánticos y canciones y, de vez en cuando, bailaban los hombres o las mujeres. Hubo muchas bromas y risas; los chicos y las chicas jóvenes bromeaban unos con otros y los niños jugaban a los pies de todo el mundo. Se colgaron guirnaldas de flores en cada viga del tejado. Las lámparas se limpiaron y se rellenaron de mantequilla fresca. Todo el mundo comió cuanto quiso, hundiendo sus manos en enormes bandejas de arroz especiado humeante y tomando fruta de grandes fuentes de cerámica. El aroma a especia de los clavos recién molidos y del cardamomo machacado se unía con el del humo casi invisible del incienso de madera de sándalo. Las chicas jóvenes se rociaban con aceite de madera de sándalo e impregnaban con él las paredes.

Fuera, se barrían una y otra vez los senderos. Se restregaban los escalones hasta que cada piedra ennegrecida volvía de nuevo a ser de un marrón reluciente. Se reparó el tejado por fuera y por dentro. Se raspó todo lo que la vispera estaba aún pegado; la madera se restregó y aceitó hasta que brilló. Las escobas revoloteaban sobre el suelo de piedra como el viento pasando a través de las hojas de las higueras.

Desde su posición, la araña lo observaba todo. Estaba muy inquieta por el ruido, por los fuertes olores y por la multitud. Las motas de suciedad que volaban hasta su telaraña hacían vibrar sus hilos y la asustaban. Corría hacia la perturbación y viendo entonces que solo era un poco de polvo, se guarecía de nuevo.

Un hombre alzó a su hijo pequeño sobre el altar. Cogió una tira de tela desteñida de su cintura y se la tendió al niño. El pie desnudo del niño se apoyó en el borde del altar mientras se enrollaba el trapo alrededor de una mano. Según iba quitando

el polvo, iba rompiendo hilo tras hilo de la telaraña.

La araña se metía cada vez más entre las sombras detrás de la oreja de Shiva. En voz baja, cantaba los muchos nombres de Shiva, plegadas sus patas bajo su cuerpo peludo, y observaba. El niño limpiaba y pulía el aro de llamas, el demonio enano bajo el pie de Shiva, las piernas del mismo Shiva. El metal apagado, ennegrecido, volvía a brillar bajo su mano. Allí donde había sido limpiado, el bronce dorado brillaba ahora ante la vista como la luz del sol sobre el agua.

El chico pasó a limpiar la parte de atrás de la estatua y lustró con su trozo de trapo la delicada cintura de Shiva y su espalda. La araña sintió la vibración y tembló. El muchacho se encaminaba hacia el collar de Shiva que se extendió como si fueran plumas de pavo real sobre sus hombros. La araña encogió sus patas, intentando hacerse lo más pequeña posible. Sintió el calor del cuerpo del chico según sus manos se iban acercando al cuello de la estatua.

De repente, sin poder controlarse, la araña salió corriendo de su escondite escabulléndose a lo largo del brazo aceitado, la cabeza del chico se giró hacia ella; pudo notar su mirada clavada en ella. Salió corriendo hacia la palma abierta de Shiva, hasta la punta de sus dedos y luego otra vez hacia atrás al centro de su palma.

Entonces, sin lugar alguno donde huir, miró hacia arriba a la cara de Shiva y repitió las mismas palabras que tan a menudo dirigía a las atemorizadas moscas: «Es indecoroso luchar ... en la casa del Señor Shiva». Mientras el chico levantaba su mano cubierta con el trapo, la araña repitió las palabras de un joven que había pedido la bendición de Shiva antes de incorporarse al ejército.

*A ti te ofrezco las acciones
de esta vida.
Donde quiera que vaya
el camino está bendito.*

Respiró profundamente, suspiró y se preparó para la muerte.

La sombra del trapo se dirigió sobre ella. Pero en ese momento, los dedos de metal de Shiva, enne-

grecidos por los siglos, se elevaron alrededor de ella como los barrotes de una caja y se cerraron, rodeándola de oscuridad.

Durante cuanto tiempo estuvo prisionera, nunca lo supo. Cuando la mano de Shiva se abrió de nuevo, era de noche. El templo estaba vacío. Todas las superficies de madera brillaban con el aceite de sándalo; jarrones de flores frescas rodeaban el altar, cubierto con nuevos lienzos de algodón blanco; la lamparilla emitía destellos de débiles lucecitas sobre las paredes pulidas y el techo.

Miró hacia arriba a la cara de Shiva. En el centro de su frente, vio un solo ojo abierto y oyó entonces una voz.

*Sin duda, mi pequeña,
tú no eres menos
que la comida y las flores
que bendigo diariamente.*

Por un momento, la araña miró hacia sus pies. Cuando miró de nuevo a la frente de Shiva, tan sólo vio la joya apagada de siempre.

Mientras subía a lo largo de su brazo hacia su nido, cantaba, tan alto como puede cantar una araña:

*Señor de los ríos que confluyen.
Señor de las cavernas,
consorte de Shakti,
Señor, blanco como el jazmín.
Soy tu sierva,
y doy pruebas de tu gracia.*

Detrás de su gran oreja, cantó los nombres de Shiva hasta que se quedó profundamente dormida. En el momento antes de amanecer, sintió que Shiva se acercaba a ella y la sostenía entre sus cuatro brazos vivientes. Incluso dormida, supo que no era un sueño.





El comportamiento del sufi

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



A Seri Saqati, el tío de Yoneid, se le acercó un día un discípulo con una queja acerca del comportamiento de otro discípulo. El hombre comenzó a enumerar con gran detalle las transgresiones del *darwish* y relató varias cosas que había hecho mal. Cuando finalmente terminó de hablar, el maestro le preguntó si eso era todo.

El discípulo asintió con la cabeza y guardó silencio. Seri también permaneció callado durante un momento.

Finalmente, le dijo al discípulo: «Mira, estaba sentado en cierta ocasión con Ma'ruf Karji, mi maestro, cuando se presentó un *darwish* errante en el *jānaqāh* (el lugar de reunión de los sufíes). Estábamos allí sentados solos Ma'ruf y yo y, sin saber quién era el maestro, el *darwish* comenzó a hacer sus oraciones. Y, como tampoco tenía idea de cuál era la localización correcta de la alquibla, realizó sus rezos en la dirección equivocada.

Cuando llegó el momento de llevar a cabo las oraciones rituales y se reunieron todos los *darwishes* para orar, el *darwish* errante, de pronto, se percató de su error y se azoró. Se puso todavía más nervioso cuando le condujeron a la

habitación del maestro, al cabo de un rato, y se dio cuenta de que el maestro era quien había estado allí sentado mientras él oraba en la dirección errónea.

Seri dejó un momento de hablar.

«¿Qué pasó?», preguntó el discípulo.

«Incapaz de ocultar su malestar, al hallarse delante de Ma'ruf, el *darwish* se vio en la necesidad de decir algo: “¿Por qué, preguntó al maestro, no me corrigió antes cuando estaba rezando en la dirección equivocada?”»

«¿Y qué dijo el maestro?», insistió el discípulo.

Seri hizo una pausa y sonrió al discípulo.

«Tan sólo miró al visitante y se encogió de hombros, diciéndole: “Aquí sólo hay *darwish*. ¿Por qué van a interferir los *darwishes* en los asuntos de la gente?”».

Seri miró directamente al discípulo: «¿Entiendes?»

El discípulo asintió, y Seri le señaló que saliera.

Cuando iba a alcanzar la puerta, el maestro le paró:

«Recuerda, la grandeza de la naturaleza sufi es no ofender a nadie y soportar las ofensas de la gente, sin rencor y sin buscar el desquite».



LOS AUTORES

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.

JAMES FADIMAN, es profesor de Psicología sufí en el Instituto de Psicología Transpersonal de Palo Alto en California. Licenciado en Relaciones Sociales por la Universidad de Harvard y doctor en Psicología por la Universidad de Stanford, ha impartido cursos en las Universidades Brandeis, San Francisco State y Stanford. Autor y editor de varios libros, entre los cuales se halla el libro de texto *Personality and Personal Growth* (Longman, 4ª edición) y las obras *Essential Sufism* (Harper, San Francisco) y *Shadow Dancer*.

JOE MARTIN, es dramaturgo, ensayista y director de teatro en Washington. Entre sus trabajos recientes figuran: *Keeper of the Protocols: The Works of Jens Bjørneboe* (Peter Lang); *Semmelweis* (de Bjørneboe, traducido del noruego, Sun & Moon Classics); *The Insomnia Suite*, un libro de poemas (Tiger Moon); y la novela *Foreigners* (Hi Jinx Press). Martin es profesor de Teatro y Literatura en la American University y da clases en el programa Master en Estudios Dramáticos en la Universidad Johns Hopkins.

Kenneth Avery, australiano graduado en las Universidades de Melbourne y de Sidney, es escritor y músico. Su libro, *A Psychology of Early Sufi Samā': Listening and Altered States*, fue publicado en 2004 por Routledge-Curzon.

MAHMUD PIRUZ nació en 1959 en Ispahán (Irán). Se graduó en Ciencias Marítimas en el Royal Naval College en Inglaterra. Es el actual responsable del centro sufí Nematollāhi de Madrid, y el Director de la edición española de la revista SUFÍ.

MARK NEPO, poeta y filósofo, se ha dedicado a la enseñanza en las áreas de la poesía y la espiritualidad durante más de 25 años. Candidato al premio de poesía Lenore Marshall, ha escrito numerosos libros entre los cuales podemos citar *The Book of Awakening*, *Acre of Light*, *Fire without Witness* y *God, the Maker of the Bed and the Painter*. Ha participado también en varias antologías.

PARVIZ NORUZIYAN, es arquitecto y reside con su esposa en Teherán. Ha obtenido recientemente el título de Doctor en urbanismo por la Universidad de Teherán.

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

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

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

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

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

Obras del Dr. Javad Nurbakhsh

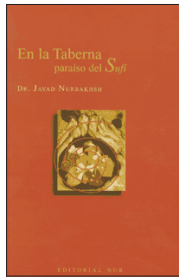
«...profundizan en los aspectos clave del sufismo y se probarán útiles para cualquier interesado en la materia, desde los de la comunidad académica hasta quienes son simples amantes de la verdadera espiritualidad».

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.

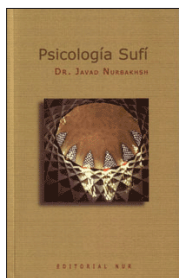


Precio: 15,30 €

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 atributos de un ser humano.

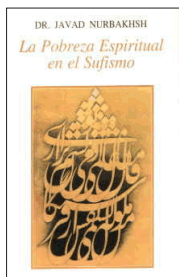


Precio: 16 €

La pobreza espiritual en el sufismo

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

Cuando se vislumbra la Presencia, el tiempo se detiene, convirtiéndose en un eterno presente. El sufi sabe que la dependencia del pasado es malgastar el momento presente, lo mismo que pensar en el futuro; por ello se convierte en hijo del momento presente.

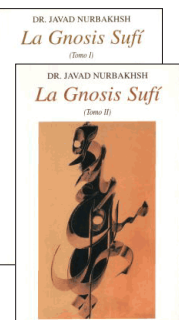


Precio: 11,40 €

La gnosis sufi (Tomos I y II)

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

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



Precio: 17,40 €/tomo

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.

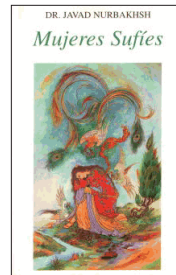


Precio: 24 €

Mujeres sufíes

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

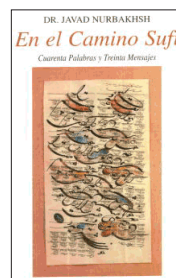
En esta obra se recopilan biografías, anécdotas, poemas y oraciones de algunas de las mujeres que han destacado a lo largo de la historia del sufismo. Son una inmejorable guía en el camino de la búsqueda de la Verdad.



Precio: 11,40 €

En el camino sufi

El doctor Nurbakhsh resume en cuarenta breves charlas la esencia del sufismo. Sus palabras son respuestas breves, intensas y precisas a las preguntas de los buscadores. Treinta mensajes condensan la enseñanza y la dirigen directamente al corazón de los buscadores que recorren este «camino sin huellas» en la esperanza de fundirse en el Bienamado, como la gota en el mar.

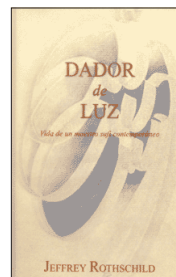


Precio: 11,40 €

Dador de luz

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

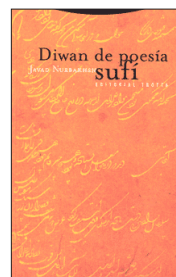
Dador de luz es una biografía íntima del doctor Nurbakhsh, Maestro de la Orden Nematollāhi, una de las grandes órdenes sufíes de Persia, país con tradición milenaria en esa búsqueda interior.



Precio: 15,00 €

Diwan de poesía sufi

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

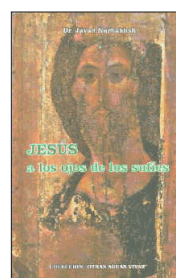


Precio: 22,00 €

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 €

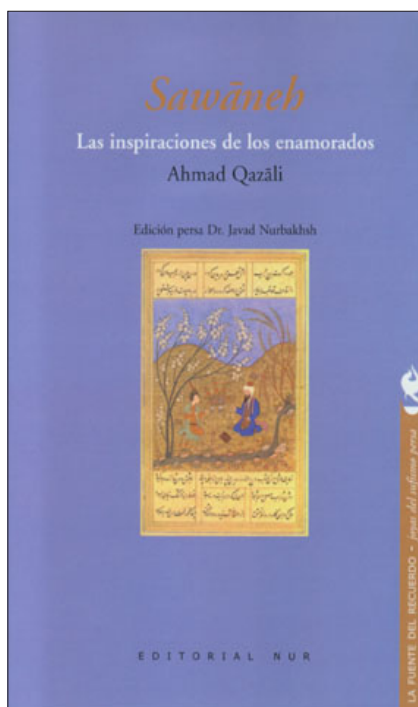
NOVEDADES

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

Cada uno de los conceptos o de los símbolos va ilustrado con textos doctrinales o poéticos de los más grandes místicos sufíes. En los tres primeros tomos el autor revisaba los temas relacionados con el amor, el vino, la música, la religión, la naturaleza, el tiempo y el lugar, el vestido, la muerte y la vida, etc. El cuarto, que acaba de publicarse, trata del retiro y la disciplina espiritual, de las revelaciones y las luces, de los estados espirituales, de las teofanías y visiones, de las relaciones familiares, de la alabanza, de los Siervos de Dios y de las órdenes sufíes.

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

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



Helmut Ritter escribe en su edición de *Sawāneh*: “Difícilmente se encontrará otra obra en la que el análisis psicológico alcance una intensidad semejante”.

Su rico contenido simbólico, la sutileza de sus alusiones y la extraordinaria profundidad de la experiencia y de las ideas sobre el amor de uno de los grandes maestros sufíes persas, Ahmad Qazāli (s. XII), redactadas en un exquisito lenguaje poético, hacen del *Sawāneh* una obra tan valiosa como difícil de entender, incluso en su lengua original persa.

El *Sawāneh*, considerado como una de las obras maestras de la mística universal, con sus 75 capítulos sumamente densos e interrelacionados por un vínculo muy sutil, imperceptible, introduce al lector en un universo en el cual el enamorado y la bienamada son reflejos de una única Realidad, el amor: origen, fin y sentido último de la existencia del ser humano.

La edición, traducida directamente del persa, incluye un comentario en una lengua sencilla y sin entrar en argumentos filosóficos o doctrinales, que puede facilitar la lectura y el entendimiento del texto a los lectores. Con el fin de facilitar a los investigadores el acceso al texto original, se ha incluido el texto facsímil de la edición original del doctor Nurbakhsh.

24 €

ORDEN SUFÍ NEMATOLLÁHI

EUROPA

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

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

Kölnerstraße 176
51149 Köln
Alemania
Tel: 49-220-315-390

50 Rue du Quatrième Zouaves
Rosny-sous-Bois 93110
París, Francia
Tel: 331-485-52809

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

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

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

Jan van Goyenkade 19
2311 BA, Leiden
Países Bajos
Tel: 31-71-5124001

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

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

NORTE AMÉRICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RESTO DEL MUNDO

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

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

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

4,50 €



1577 5740