

SUFÍ

NÚMERO 39 / PRIMAVERA Y VERANO 2020



ای درویش ! به دعوی آگاه بودن از اصول اساسی تصوف کسی
صوفی نمی شود که درویش شدنی است نه شنیدن .
علیه رو علم بر کج زندان رهیم ترا ز کوی بی نشانی



¡Oh darwish !

Nadie se convierte en sufí con proclamar que conoce los principios del sufismo, pues darwish es algo en lo que uno se convierte y no algo que se aprende oyendo hablar sobre ello.

*¡Actúa! y deja de presumir de conocimiento, que para los valientes
no hay camino más seguro que el camino “sin rastro”.*

Sa'di

—Dr. Javad Nurbakhsh

DIRECTOR
Mahmud Piruz

REDACCIÓN
José María Bermejo, Ángel Eraso,
Luis Carrero, Amparo Higuera,
Juan Martín Caruana

DIRECTOR ARTÍSTICO
Jimena Lagunilla

EDITORIAL NUR
PUBLICACIONES DEL
CENTRO SUFÍ NEMATOLLĀHI

C/ Abedul, 11
28036 Madrid - España
Tel: 91 350 20 86
Fax: 91 350 20 86
www.nematollahi.org
darwish@nematollahi.org

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

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

La revista SUFÍ es una
publicación semestral del centro
Sufí Nematollāhi, organización no
lucrativa, N° Reg. R 7800909 I.

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

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

Precio del ejemplar: 1,50 €

ISSN (soporte en papel):
1577-5747
ISSN digital: 2695-4516

Depósito Legal: M-12.862-2001

LA PORTADA:
Fotografía de Annie Spratt, n.d.

ÍNDICE

DISCURSO

- Más allá del «nosotros contra ellos» 2
Alireza Nurbakhsh

ARTÍCULOS

- La doctrina sufí de la virtud 10
Zailan Moris
- 'Aziz-ol Din Nasafi acerca del retiro espiritual 20
M.I. Waley

NARRACIÓN

- El sacrificio del amor 28
Mojdeh Bayat
- Vino añejo: El perfume del hombre universal 40
Mario Satx
- La bendición de un amigo 42
Caroline McCutcheon

POESÍA

- Escucha a Dios 6
Dr. Javad Nurbakhsh
- Los hijos de Adán 17
Sa'di Shirazi
- El misterio de la creación 18
Alireza Nurbakhsh
- El ímpetu del amor 26
Rumi
- El círculo del Único 38
Hallaj

- LOS AUTORES 47
- PUBLICACIONES 48







Más allá del «nosotros contra ellos»

Alireza Nurbakhsh

Es un hecho que en la actualidad el tribalismo va en aumento. En los Estados Unidos y en Europa, las políticas partidistas dividen cada vez más a la gente. Resulta evidente el peligro que hoy en día corren las políticas humanitarias de inmigración, los valores democráticos y el futuro del planeta (esto último debido a la amenaza del cambio climático) y además hay ocasiones en que parece no haber esperanza de que las personas se vuelvan más transigentes y receptivas respecto de puntos de vista opuestos a los suyos o que decidan adquirir algún tipo de compromiso social. El tribalismo opera en varios niveles, a saber: a nivel nacional, promoviendo una ideología marcadamente nacionalista; a nivel político, con la promoción de ideologías de diferentes tendencias, ya sea de derecha, izquierda o centro; a nivel racial, apoyando o defendiendo a una raza o grupo étnico sobre otro; y a nivel religioso, fomentando una religión como «más verdadera» y moralmente superior a otras.

En el corazón del tribalismo está presente la idea de que el conjunto de valores y creencias a los que uno se adhiere es «mejor» o «más verdadero» que cualquier otro, lo que hace que uno no solo deba mantenerse fiel a su conjunto de valores y creencias, sino también hacerlo en detrimento de quienes tienen uno distinto al suyo. El pensamiento resulta simple: como solo el planteamiento de mi tribu es el correcto, es justo que promueva sus ideas y valores, y destruya los de las demás.

Robert Sapolsky, en su reciente libro *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*, en el que explora las raíces biológicas del tribalismo, utiliza el término «nosotros contra ellos» para referirse a esta forma de pensar. Lo fascinante del enfoque de Sapolsky estriba en mostrar que nuestro sistema biológico está en sintonía con esos términos tribales de «nosotros contra ellos», empujándonos a ver el mundo de esa forma concreta, lo que supone que tengamos que hacer un esfuerzo constante con el que poder anular en nosotros esas tendencias biológicas innatas hacia el tribalismo.

Desde el mismo día en que nacemos, vamos aprendiendo a agrupar y clasificar nuestras percepciones sensoriales en función de si son semejantes o diferentes a nosotros y, por lo tanto, si son agradables o repugnantes. Esto es especialmente evidente en cuanto a nuestra capacidad para reconocer y agrupar a las personas según el color de su piel, raza y género. Percibimos la raza de una persona en menos de una décima de segundo y el género de una cara en 150 milisegundos. Entre los tres y cuatro años de edad, los niños ya son capaces de agrupar a las personas según la raza o el género, llegando incluso a esta temprana edad a tener una «visión más negativa respecto de quienes son diferentes a ellos en estas categorías, y percibiendo en las caras de las otras razas un mayor enfado que en las de su misma raza». (2017, pág. 391)

Curiosa pero lamentablemente, la percepción de la dicotomía «nosotros frente a ellos» suele producirse de



forma automática e inconsciente. Pero incluso en el supuesto de no poder en un primer momento clasificar a alguien como uno de «nosotros» o como uno de «ellos», el control de clasificación puede suceder eventualmente en un momento posterior en la etapa cognitiva y consciente. Por ejemplo, cuando se nos presenta información sensorial que nos dice que otra persona racialmente es diferente a nosotros, podemos aceptar la diferencia como algo esencial o bien anularla por estimarla superficial o intrascendente. Podemos usar un análisis de contexto de nivel superior para determinar si una diferencia percibida es una amenaza real o no.

Sin embargo, todavía hay un procesamiento adicional en el nivel inconsciente antes de que nuestra mente consciente pueda decidir qué hacer con la información. Una vez que reconocemos a alguien como uno de «ellos» debido a su color de piel, raza o religión, se activa en nosotros la amígdala (esa parte del cerebro situada en el lóbulo temporal, debajo de la corteza). La activación de la amígdala generalmente se asocia con sentimientos de ira, miedo o agresión. Así pues, antes de decidir qué *pensar*, ya se ha despertado en nosotros el miedo o el enojo hacia «ellos». En otras palabras, nuestra capacidad mental ya está *a priori* manipulada o sesgada acerca de «ellos» cuando se nos presenta información a nivel consciente. Además, hormonas como la testosterona o la oxitocina pueden contribuir a mantener una barrera entre «nosotros» y «ellos». Por ejemplo, la hormona oxitocina, que abunda en las madres y promueve la confianza, la generosidad y la cooperación, también puede suponer un aumento exagerado del tribalismo y fomentar así un comportamiento agresivo hacia «ellos».

Nuestros pensamientos y la cognición racional se asientan en la corteza frontal, ubicada en la parte superior de la amígdala. A menudo, cuando nuestra amígdala se activa y sentimos ira o miedo, mediante la voluntad podemos anular estos sentimientos y dejarlos inactivos mediante el pensamiento consciente. Después de examinar la situación, podemos darnos cuenta de que no hay razón alguna para experimentar miedo o irritación y, en consecuencia, podemos ignorar el miedo instintivo y la irritación que sentimos cuando nos encontramos con «ellos». Ahora bien, a veces nuestro pensamiento cognitivo puede verse influenciado por mensajes subliminales o bien por realidades alternativas que nuestra cultura nos presenta para aprovechar y afirmar el prejuicio surgido como consecuencia de la estimulación de la amígdala. Estos mensajes falsos nos disuaden de anular la respuesta biológica y además reafirman nuestros instintos básicos. Todos nosotros estamos familiarizados con el papel de la propaganda y la desinformación de los partidos políticos con el objetivo de propagar falsedades y promover en nosotros una visión negativa hacia quienes son sus

contrarios. En tales circunstancias, la amígdala se activa y una vez que ha subyugado nuestra cognición racional, nos convertimos en un miembro de pleno derecho de la tribu de «nosotros contra ellos».

Confío en que resulte obvio que el tribalismo es claramente perjudicial para la humanidad. Si no se consigue controlar y derrotar termina habitualmente en conflictos o guerras con consecuencias desastrosas. De hecho, la historia del hombre está llena de guerras y conflictos cuyas causas han sido cuestiones raciales, ideológicas, creencias irracionales y opiniones falsas sobre los demás. Necesitamos una visión inclusiva del mundo que comprenda a los demás si es que queremos sobrevivir como especie. No es difícil darse cuenta de que las distinciones basadas en la raza, las normas culturales, la ideología y la religión tiene un carácter meramente superficial. Las distinciones o divisiones se disuelven cuando somos capaces de conectarnos con «ellos» escuchándoles y expresando amabilidad. La interacción y el diálogo nos conducen a la comprensión y reducen la infundada sensación percibida de amenaza.

Por supuesto, a nivel político, una forma de resistencia frente al tribalismo es el promover políticas basadas en la igualdad y la equidad, pues cuando éstas son implantadas pueden alentar en nosotros el cuestionarnos nuestros instintos básicos. Cuando sin ninguna justificación seria y racional nos sentimos amenazados por «ellos» sintiendo por ello miedo e irritación, las normas y valores culturales existentes pueden servirnos de ayuda para superar estos sentimientos, con la consiguiente anulación de los mensajes que recibimos de la amígdala. Las políticas deben ser capaces de abordar desafíos tales como las recientes migraciones masivas provenientes de países pobres hacia los países ricos causadas por el calentamiento global, la pobreza y las guerras. Estas circunstancias han puesto en entredicho seriamente las ideas igualitarias occidentales, y han contribuido de forma preocupante al populismo y al nacionalismo en todo el mundo.

Si bien la religión se puede proponer como una forma de reducir o anular el tribalismo inconsciente o biológico, promoviendo la compasión y la tolerancia hacia los demás, también es cierto que puede ser usada como una espada con la que eliminar a otros, alentando además nuestros instintos básicos y prejuicios negativos. Durante las cruzadas, miles de personas fueron asesinadas. En Europa, los católicos y los protestantes se han matado unos a otros durante 500 años, y en Oriente Medio, los chítas y los sunitas, durante casi 1300 años. Aún hoy vemos en la India el conflicto entre hindúes y musulmanes. En Myanmar, antigua Birmania, los monjes budistas lideran la persecución contra los musulmanes rohingyas. Los judíos han sido objeto durante milenios de persecución



nes, expulsiones, pogromos y genocidios en toda Europa y Oriente Medio.

A nivel personal, cabe decir que hay varias técnicas que el individuo enfrentado con el tribalismo tiene disponibles para evitar ser arrastrado por sentimientos de ira y miedo al experimentar a otros como «ellos». Una de ellas es el mindfulness, consistente en la práctica de hacernos conscientes de nuestro miedo e ira y a la vez entender el por qué de la existencia en nosotros de esos sentimientos hacia los demás. Podemos tratar de reconocer los motivos subyacentes y llevar al nivel consciente nuestros prejuicios automáticos para así intentar comprendernos mejor y, de este modo, poder controlar dichos automatismos. Deberíamos prestar atención a aquello que compartimos y nos asemeja a los demás e ignorar nuestras diferencias superficiales. También podemos participar activamente en conversaciones en las que se adopta la perspectiva de uno de «ellos». Se ha demostrado que pensar e imaginar la razón existente detrás del punto de vista de otra persona reduce nuestros prejuicios hacia los demás.

Y dicho todo esto, cabe hacerse la pregunta: ¿dónde encaja el sufismo en todo esto? Para empezar, hay que decir que en la práctica del sufismo no se trata de ostentar el tipo correcto de creencia, sino de adoptar la actitud correcta en el mundo. Es mantener la actitud de que es posible descubrir nuestra naturaleza divina a través del esfuerzo por llegar a ser mejores personas, y que al hacerlo, podemos ofrecer verdadera alegría y felicidad a los demás. Es luchar contra nuestra naturaleza instintiva y transformarnos en personas más amables y amigables. La premisa metafísica subyacente está diseñada para ayudar a uno a lograr este objetivo. Uno comienza con el principio de que solo hay un Ser en el universo y que todo lo existente es una manifestación de ese Ser. La Unidad es la base del sufismo. Cuando uno acepta la Unidad, desaparecen las dicotomías al mismo tiempo que se desvanece la distinción entre «nosotros» y «ellos». Todos sin excepción, aunque en apariencia seamos diferentes, compartimos la misma Esencia divina. Por supuesto, uno no conoce esta verdad trascendente mientras no la experimente. Es por ello que en el sufismo se requiere tener la actitud de que es posible cambiar uno mismo en lugar de tener el tipo correcto de creencia. El sufismo es un modo de vida experiencial. Para el que experimenta la Unidad del Ser, todas las distinciones desaparecen: solo hay una realidad. No hay nosotros, no hay ellos, sino solo el Uno.

Es importante tener en cuenta que el sufismo se desarrolla a nivel individual, no a nivel de una comunidad uniforme. Esto es debido a que cualquier transformación precisa ineludiblemente que el individuo haga un esfuerzo consciente mientras vive y trabaja en una comunidad ordinaria. Uno solo puede darse cuenta de sus instintos básicos mientras vive y trabaja con otros que

son diferentes y tienen creencias y comportamientos distintos a los propios. La práctica del sufismo no se da de forma aislada, ni funciona mientras se vive y trabaja con personas que creen y sienten lo mismo respecto del mundo. Un músculo solo puede desarrollarse cuando encuentra resistencia; del mismo modo, la fuerza para superar nuestra agresión instintiva solo puede desarrollarse cuando hay algo presente que desencadena esos sentimientos primarios.

Esto, por supuesto, no supone negar el valioso papel de la comunidad en el desarrollo moral y espiritual de uno. Los seres humanos son, por su propia naturaleza, sociales, y formamos comunidades basadas en nuestros valores y creencias compartidos. Todos tenemos la tendencia de querer pertenecer a un grupo donde otros comparten nuestros puntos de vista. Las numerosas comunidades digitales que han surgido en internet son la evidencia de nuestro profundo deseo de interactuar con personas de mentalidad similar. El papel de una comunidad saludable es proporcionar un entorno seguro para que las personas prosperen moral y espiritualmente y realicen su potencial en todos los campos del conocimiento. Pero pertenecer a una comunidad no debe significar la negación de otras comunidades con creencias y valores diferentes. De hecho, nuestro crecimiento moral y espiritual solo es posible cuando salimos de nuestra comunidad segura y nos acercamos a otros que piensan de manera diferente a nosotros.

Para abordar eficazmente el problema del tribalismo necesitamos una combinación de esfuerzos individuales, como, por ejemplo, practicar métodos como mindfulness, embarcarnos en un viaje espiritual y emplear el pensamiento racional, pero también el apoyo de nuestras normas culturales y sistemas políticos. Si el tejido social de la sociedad no se fundamenta en la equidad y la verdad, estaremos abrumados y solos en nuestra lucha por transformarnos, y seremos vulnerables a que nuestros prejuicios inherentes se vean reforzados por las influencias sociales negativas. Por el contrario, si no luchamos para transformarnos y abordar nuestros prejuicios con seriedad a nivel individual, no habrá ninguna ayuda de la sociedad lo bastante importante como para ayudarnos a superar nuestras tendencias básicas y biológicas hacia el tribalismo.

Referencias

— Sapolsky, Robert, *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*, Bodley Head Press, 2017.



Escucha a Dios

Escucha las palabras con las que Dios instruye
a los enamorados.

Dice: Al principio, os hice arder
y os enseñé el camino del enamoramiento.

Para que Yo pudiera contemplar la imagen de mi rostro,
me desvelé en mi propia manifestación¹.

Mi amor fue vuestro guía desde el principio
para así establecer la verdadera norma
del enamoramiento.

En la preeternidad, puse la trampa del amor
y os hice enamoraros de mí mismo.

Si Yo no lo quisiera, ¿cómo podríais enamoraros?
¿cómo podríais amarme pura y sinceramente?

Si no hay enamorado, ¿cómo va a haber amada?
Si no existe el que rapta, ¿dónde estará el raptado?

Cuando Yo te encontré digno de mí,
puse en tu corazón el anhelo de amor.

Ante todo, el amor te vuelve loco,
hasta que el «yo» y el «tú» se hacen extraños.

Cuando viajes y viajes por las revueltas del amor,
tu ser se alejará del recuerdo de «otro».

Cuando el amor se hospede en tu interior,
tu razón estará perdida y abatida.

Te librarás del ser y del no-ser,
ya no estarás atado por la soberbia de exhibir tu ser.

No se hace dócil el amor para cualquier tunante,
la trampa del amor no hace caer a cualquier pícaro.

Es digno sólo de los valientes
este banquete de lo invisible,
porque no todo corazón es merecedor de esta gracia.

¿Cómo puede el amor acompañar a la pasión?
¿Cómo puede juntarse el necio con el íntimo?

¿Qué tendrá que ver el amor con la fe o
con la infidelidad?

¿Qué tendrá que ver el amor con el infierno o
con el paraíso?

El amor sólo caza a los que lo han perdido todo,
¿cómo va a echar el lazo a los que son impuros?

Los de corazón vivo se vuelven ebrios a causa del amor,
¿cuándo hallará el amor el que dejó morir su corazón?

El amor sólo se relaciona con la no-existencia,
si sigues existiendo, ¿cuándo podrás gozar de Su visión?

El amor sólo busca compañeros valientes
que no se asustan de su propia muerte.

El amor atrapa en su lazo a tu mente
para que ya no queden en ti ni «cómos» ni «porqués».

Si sientes el amor en tu pecho, ¡adelante!
¡Entra en el reino de la pobreza y de la no-existencia!

Sé enamorado, loco, sin ti mismo,
y en la fila de los hombres libres, sé un derviche.

¿Qué es el enamorado? No es nada,
ni siquiera un espejismo,
una imagen borrada sobre el agua.

De cuanto ofrecen ambos mundos, el Amigo le basta.
Salvo con Él, con todos se ve extraño.



En su mundo no hay más que el Bienamado,
no hay otro ardor en él sino el ardor del corazón.

Para él sólo es bueno lo que quiere el Amigo,
su corazón no tiene más deseo que el Suyo.

El deseo de unión que hay en tu mente
no es más que una pasión, la senda es otra.

El que está enamorado no quiere nada más que
lo que Él quiere,
pues ha dejado atrás todo deseo.

El verdadero enamorado no tiene que ver nada
con el «yo» o con el «tú»,
nada hay en su corazón, salvo el Amado.

El que se ha vuelto loco por amor, no sabe ya quién es,
pues aunque existe, en realidad no es él.

Decir «yo soy enamorado» es una falsedad,
una proclamación que no tiene sentido.

Quien se proclama enamorado ante el Amado
está distorsionando la tarea del verdadero amor.

¿Cómo dices que estás enamorado,
con tanto «yo» y «tú»?,
si de verdad eres sincero, debes negarte en todo.

Nunca pidas favores al Bienamado,
deja cualquier deseo, incluso en la mirada.

Delante de Su rostro, cierra los ojos
a cualquier existencia,
si en existir te obstinas, es que eres un infiel en el amor.

El Bienamado es todo; nada, el enamorado.
El Bienamado es vida; muerte, el enamorado.

¿Quién es el Bienamado? Aquel que quema tu existencia,
El que muestra el camino y las reglas de la no-existencia.

¿Quién es el Bienamado? El que te anula
y te libera de cualquier temor y de cualquier angustia.

¿Quién es el Bienamado? El que te libra
del lazo de tu yo y te llena de gozo.

¿Quién es el Bienamado? El que te hace perderte
y te arroja a la tinaja de la Unidad divina.

Ese Bienamado no es otro sino Dios,
en realidad, ésta y no otra es la única Verdad.

Agárrate al regazo de un consciente
y en la hoguera de Dios arrójate.

Para encontrar la morada de Aquel
que tu corazón anhela,
busca a un viajero que conozca el camino.

Tras él, con pies de sumisión y de conformidad,
camina hacia la Kaaba de la pobreza y de la no-existencia.

Si no, te perderás en las encrucijadas
y te harás dependiente de los ignorantes.

En las encrucijadas hay pozos y alimañas,
¡cuidado!, porque arduo, muy arduo es el camino.

Notas

1. Una alusión a la tradición sagrada: *Yo era un Tesoro escondido, quise ser conocido, creé a las criaturas para que me conozcan.*

— *Diván de poesía sufi* del Dr. Javad Nurbakhsh
— Traducido por José M^a Bermejo









La doctrina sufí de la virtud

Zailan Moris

Tradicionalmente en Occidente, la virtud ha venido ocupando una posición destacada y un papel central en el ámbito de la moral. La palabra «virtud», que suele utilizarse en la traducción del término ético griego *arete*, siempre está asociada a las siguientes ideas: una, con todo lo que es excelente y encomiable; dos, con el cumplimiento de la función o *telos* de una cosa; y tres, con la búsqueda de la felicidad y el bienestar (*eudaimonia*) humanos. *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, es el único texto en el que podemos encontrar el desarrollo más claro y sistemático de estas tres ideas. En ella, Aristóteles nos muestra cómo el hombre puede lograr la felicidad viviendo una vida ética basada en el cultivo de varias virtudes. Para él, la búsqueda de la felicidad y la vida virtuosa es una y la misma. La vida feliz es aquella en la que el hombre consigue realizar su naturaleza específica, y la realización de esta naturaleza específica es al mismo tiempo la vida virtuosa (Lear 1988, pág. 156).

En este documento abordaremos el examen de la doctrina sufí de la virtud. Al igual que Aristóteles, los

sufíes relacionan la virtud con aquello que es bueno y excelente, y con la búsqueda de la felicidad y el bienestar humanos a través de la realización de la auténtica naturaleza humana. Sin embargo, la perspectiva sufí se diferencia de la aristotélica en varios aspectos importantes. Donde Aristóteles tiende hacia una concepción más naturalista y racionalista de la virtud, la sufí muestra un enfoque más platónico. Tanto Platón como los sufíes asientan las virtudes en una fuente sublime que trasciende y está más allá de la naturaleza humana. Aristóteles define la virtud como el dorado término medio entre dos extremos; los sufíes, por su lado, consideran que la virtud tiene su origen en los Nombres y Cualidades divinos. El hombre, de acuerdo con Aristóteles, es fundamentalmente un animal político, y le es posible realizar su naturaleza dentro de una sociedad política que promueva la felicidad humana. En contraste con ello, según los sufíes, de conformidad con la visión islámica general, el hombre es el vicario (*jalifa*) de Dios en la tierra, y su preeminencia radica precisamente en el hecho de que su ser representa

la teofanía central (*taʿālli*), reflejo en el orden cósmico de los Nombres y Cualidades divinos.

La meta del sufismo y el concepto sufí del hombre

Hay muchas y diferentes maneras con que caracterizar la meta del sufismo a partir de las numerosas definiciones ofrecidas por los maestros sufíes a lo largo de los siglos. No obstante, resulta evidente que todas ellas aluden a la misma verdad o realidad: llegar a Dios y volver a unirse con Él. El sufismo, que esencialmente es un camino de contemplación o realización espiritual, consta de tres elementos básicos: una doctrina, un arte o ciencia de la concentración, a la que suele aludirse como una «alquimia espiritual», y las virtudes (Burekhardt 1988, pág. 99). Mientras que la doctrina y el método de concentración se considera que pertenecen a Dios y son otorgados mediante revelación divina, la adquisición de las virtudes, por el contrario, son el resultado del esfuerzo y la práctica del ser humano.

El sufismo ve al hombre como la teofanía central de los Nombres y Cualidades divinas en la creación, siendo creado a imagen de Dios. Para los sufíes existe una innegable correspondencia entre la naturaleza del hombre y la Naturaleza divina. Al Divino Ternario: Ser, Ciencia y Felicidad, o a las Cualidades divinas de *Qudrat* (Potencia), *Hekmat* (Sabiduría) y *Rahmat* (Bienaventuranza), corresponden las tres facultades humanas fundamentales de la voluntad, el intelecto y el alma (Schuon 1981, pág. 95). Y cada una de estas tres facultades se crea por y está relacionada con la Verdad absoluta (*Haqq*).

Según los sufíes, el intelecto (*'aql*) humano dispone de dos modos básicos de funcionamiento: el discernimiento y la contemplación (ibíd., pág. 101). El intelecto tiene la habilidad de discernir entre lo real y lo ilusorio, lo absoluto y lo relativo, lo bueno y lo malo. También puede contemplar a Dios tanto desde el punto de vista de Su trascendencia (*tanẓīh*) como de Su inmanencia (*tashbīh*); esto es, contemplar a Dios más allá de la creación y a la vez dentro de ella. La voluntad (*irādat*) tiene el poder de la libertad y de la fuerza, siendo libre de elegir entre lo real y lo ilusorio, lo absoluto y lo relativo, lo buen y lo malo. Además, la voluntad también puede actuar y realizar elecciones desde esa misma libertad, tales como abjurar del mal y decantarse por el logro de lo bueno. Finalmente cabe indicar que el alma humana tiene la capacidad de amar a Dios y a su creación, de ahí que el hombre sea plenamente capaz de amar las manifestaciones divinas de la belleza y la bondad, a la vez que a Dios mismo, que es la propia y auténtica Bondad y Belleza (ibíd.). En cuanto a las virtudes, los sufíes consideran que éstas representan la asimilación por parte del alma de las Cualidades divinas a través de su participación o identificación con ellas. Y así, a modo de ilustración, podemos decir que la virtud de la generosidad (*karamat*) participa de la Cualidad divina de la Misericordia.

Las tres facultades humanas fundamentales entrañan por propia naturaleza y en esencia, un carácter objetivo y desinteresado. El intelecto puede razonar de forma altruista y emitir juicios objetivos. También es capaz de ejercitarse en la meditación y la contemplación. La voluntad por su parte tiene el poder de negarse a sí misma e ir más allá de sus deseos e intereses concretos e inmediatos, y ser inspirada por la Verdad. Y el alma puede hallar su felicidad en la felicidad de los demás, así como más allá de sí misma, es decir, esa felicidad que está en el mismo Dios (ibíd., pág. 93). Para los sufíes, la objetividad y la integridad de las tres facultades no solo definen al hombre sino que también proporcionan la base metafísica para el verdadero fin o propósito de la existencia humana, que no es otro que el de realizar a Dios y ser Su manifestación.

Así pues, los tres elementos de la Senda sufí (*tariqat*) se pueden equiparar con las tres facultades fundamentales del ser humano, a saber: el intelecto con la doctrina como discernimiento, la alquimia espiritual con la concentración para la voluntad, y las virtudes con la conformación del alma con las Cualidades divinas (ibíd., pág. 103). Según los sufíes, las tres facultades se interpenetran constituyendo en esencia una unidad. Los sufíes afirman que el hombre debe dedicarse a lo que, mediante su intelecto, reconoce como indudablemente cierto, movido por el deseo de alcanzarlo, pues no le es posible lograr un conocimiento a menos que crea que éste es verdadero y le entusiasme su realización (ibíd., pág. 95). Estas tres facultades que se relacionan con Dios están unidas por su objeto y sus funciones. Desde la perspectiva sufí, el único propósito de la existencia humana es conocer a Dios, quererlo y amarlo. Lo que distingue precisamente a un hombre de otro es el grado de realización de la propia vocación humana según lo decretado por Dios.

La naturaleza de la virtud

Existen tres niveles de intensidad en el islam. Uno, el de la sumisión (*islām*); dos, el de la fe (*īmān*); y tres, el de la virtud (*ehsān*). En una célebre tradición se cuenta que cuando el arcángel Gabriel, asumiendo la forma de un hombre joven, interrogó al Profeta del islam sobre los tres principios anteriores, éste contestó:

El *islām* es la profesión de la *shahadat* (testimonio de la fe), la realización de las cinco oraciones diarias, el ayuno durante el mes de *ramadhān*, el pago del diezmo y la realización de la peregrinación a La Meca. El *īmān* es creer en Dios, Sus ángeles, Sus libros sagrados, Su mensajero, el día del juicio y la prescripción de lo correcto y la proscripción de lo incorrecto. El *ehsān* es adorar a Dios como si lo vieras, sabiendo que si no lo ves, él sí te ve. (Danner 1987, pág. 242).

Estos tres principios son conocidos tanto por el islam exotérico como por el esotérico. Sin embargo, en el sufismo, es el tercero de ellos, el de la benevolencia o la virtud (*ehsān*), el que proporciona a los sufíes la clave

indispensable para la vida contemplativa, pues ser una persona virtuosa conlleva un compromiso absoluto y radical de uno mismo.

En la perspectiva sufí, la virtud no es vista como un mero acto moral o un simple atributo externo; más bien es considerada fundamentalmente como un estado o modo de ser (Nasr 1912, pág. 74). Es decir, la virtud se relaciona con el verdadero conocimiento y con el Ser. Para los sufíes, a una verdad dada le debe corresponder una actitud volitiva y afectiva particular (Schuon 1987, cap.1). Un principio que es conocido por el intelecto también debe tener su reflejo en la voluntad y ser conformado por el alma. Una verdad metafísica se considera ineficaz y estéril si no se realizó mediante la voluntad ni se apropió de ella el alma. La virtud es precisamente una verdad metafísica que es conocida por el intelecto y que se hace real y concreta por las actividades de la voluntad, haciéndola suya el ser del individuo concernido. Específicamente, virtud es conocer a Dios, que es el perfectamente Bueno y el infinitamente Bello, quererle y amarle, lo cual, en consecuencia, significa ser como Él es. (Schuon 1981, pág. 96).

La virtud está relacionada, por un lado, con el conocimiento, dado que ella es un reflejo en la voluntad de ese conocimiento, y por otro, también está relacionada con el Ser, ya que es una forma de responder a la Realidad divina. Al mismo tiempo, los sufíes afirman que, para que un reflejo existencial del conocimiento y una manera de ser se consideren como una virtud real, deben llevar el sello de la permanencia. Es decir, la virtud es un reflejo firmemente fijado del conocimiento en la voluntad y un modo duradero y estable de ser. Por ello, la virtud no puede ser una mera improvisación del pensamiento, sino más bien, una manera o condición adquirida de forma permanente, que refleja las diferentes etapas o modos de conocimiento en el viaje del hombre hacia la realización de su verdadera naturaleza y propósito. En este sentido puede decirse que funcionan como soportes necesarios del conocimiento e indicadores fiables de los grados o logros espirituales (Burckhardt 1988, págs. 102-103).

En el sufismo, los grados espirituales se manifiestan y demuestran por los estados (*ahwāl*) y moradas (*maqāmāt*) espirituales que experimentan los individuos. Un estado se define generalmente como una condición espiritual temporal o pasajera, resultado de un favor o gracia divinos sobre el individuo. Una morada, por el contrario, se define como una condición espiritual permanente y perdurable que tiene su sustento en el esfuerzo y la perseverancia del individuo en el camino espiritual (Nasr 1972, pág. 74).

Hay una relación definida, aunque no exenta de complejidad, entre los distintos estados y moradas espirituales y las virtudes. Esto explica por qué en los textos sufíes la discusión y la enumeración en orden jerárquico de los estados y las moradas están siempre unidas a la de las virtudes. En pocas palabras, cabe decir que un estado o una morada como la paciencia es también una virtud en el sentido de que cuando el alma alcanza tal morada, se

transforma sustancialmente por la virtud de la paciencia, convirtiéndose de hecho en ella misma (ibíd., pág. 76).

Desde la perspectiva sufí, la esencia o arquetipo de una virtud es una Cualidad divina. Las virtudes son consideradas como los reflejos de las Cualidades divinas en el nivel microcósmico u orden humano. Por ejemplo, la virtud de la vigilancia tiene como raíz el Poder divino. La virtud nace de una conciencia, un aspecto o una cualidad de la Realidad divina que gradualmente penetra, ilumina y transforma la voluntad y el alma del individuo hasta que el alma está completamente identificada con esa concreta virtud. Cuando esto sucede se considera que el individuo ha adquirido de forma permanente esta virtud específica y ha alcanzado la morada que le corresponde. Si el individuo progresa a lo largo de la vida espiritual alcanzando una morada espiritual más elevada sigue poseyendo, no obstante, la virtud de la morada inferior. Los sufíes suelen describir la adquisición de una virtud y la morada asociada con ella como la muerte de la naturaleza vil y secundaria del alma —específicamente, la extinción de los vicios que se oponen a la virtud particular— y su resurrección en Dios (ibíd., pág. 70). El renombrado maestro sufí de origen persa del siglo IX, Yoneid, al respecto y sucintamente declara: «El sufismo es que Dios te hace morir para ti mismo y te resucita en Él». (ibíd., pág. 69).

El papel de la virtud en la espiritualidad y la ética sufíes

La virtud desempeña varias e importantes funciones en la vida de los sufíes. Entre ellas cabe destacar, por su especial relevancia, la de hacer manifestas en la voluntad las verdades metafísicas y la de purificar el alma humana de los vicios que se oponen precisamente a estas manifestaciones. Estos constituyen dos requisitos necesarios para que el hombre pueda realizar su verdadera naturaleza y el propósito de su vida, lo cual le aportará la felicidad que interiormente busca.

En el sufismo, la metafísica es considerada una ciencia sagrada que delinea en términos intelectuales los principios del Ser. Una concomitancia de esta ciencia sagrada es la virtud. Las verdades metafísicas que son conocidas mediante el intelecto deben encontrar su reflejo en las actividades de la voluntad y ser conformadas por el alma (Schuon 1987, pág. 183). En otras palabras, si el conocimiento metafísico es realmente eficaz desde el punto de vista espiritual y moral, entonces ha de poder ser aplicado a la facultades volitivas y afectivas.

Las consecuencias morales y espirituales del conocimiento son la conformidad del ser con ese conocimiento. El verdadero conocimiento transforma necesariamente al conocedor, y la fusión del objeto de conocimiento con el sujeto conocedor desemboca en el estado de felicidad o beatitud. La posibilidad de la unión del conocimiento con el Ser es, en potencia, realizable en todo ser humano, pues el hombre ha sido creado a imagen de Dios, y la identidad perfecta entre el conocimiento divino y el Ser

es la auténtica y genuina felicidad. Estas interrelaciones se califican con los términos de *wojūd* para Ser, *wojdan* para la Sabiduría divina, y *wojāḍ* para la Felicidad divina. Estas tres palabras derivan de la raíz común w-j-d.

La necesidad de alcanzar previamente la virtud para llegar a la realización de la verdadera naturaleza y meta del hombre es debida, en parte, a las limitaciones presentes en la propia mente humana (Burckhardt 1988, pág. 101). La mente, o facultad racional, delimita y define todo lo que conoce conforme a sus propias categorías. La mente es incapaz de conocer con certeza aquello que está más allá de la delimitación y definición que ella realiza, y que trasciende el orden espacio-temporal. Para que el conocimiento del hombre trascienda los límites propios de la mente requiere el apoyo de la virtud.

Según los sufíes, la virtud es un medio para llegar a la realización y la satisfacción de una verdad que puede ser conocida por el intelecto. Esto se debe al hecho de que no todos los aspectos e implicaciones de una verdad teórica derraman automáticamente sobre el alma del individuo los efectos e implicaciones de la verdad conocida (Schuon 1987, pág. 189). Por ejemplo, tener conocimiento del Bien no es lo mismo que ser bueno. En el hombre, definitivamente hay un abismo entre el pensamiento y el ser; y el nexo que puede unirlos es la virtud. La virtud elimina todos los obstáculos y las debilidades —las pasiones y los vicios— que obstruyen la posibilidad de la realización de la Verdad absoluta en el ser individual. La virtud, que es la conformidad total del alma con esa Verdad, proporciona la base para esta realización. El alma que se conforma a la bondad, que es un reflejo del Bien Soberano en el plano humano, sabe definitivamente qué es la bondad porque ella misma se ha convertido en la bondad (ibíd., págs. 187-9).

La doctrina de que la meta de la existencia humana es convertirse en la teofanía consciente de Dios que refleja Sus Nombres y Cualidades divinas se basa en ciertos puntos de vista metafísicos sobre el hombre y su relación con Dios. En el sufismo, al hombre se le considera el microcosmos. «Adán», como el sufí Ruzbehān Baqlī de Shirāz afirma, «es el espejo de ambos mundos. Y lo que sea que se haya puesto en estos dos reinos se hizo visible en su forma» (Schimmel 1978, pág. 188). Los dos reinos se refieren aquí a las distinciones cosmológicas coránicas entre el «mundo visible» (*ālam-e shahādat*) y el «mundo oculto» (*ālam-e qayb*), sobre los cuales los sufíes más tarde elaboraron otras divisiones, como por ejemplo la de los cinco niveles del ser o la de las cinco presencias divinas. Entre el hombre y Dios existe una profunda analogía y reciprocidad. La doctrina de la analogía y la reciprocidad entre lo Divino y lo humano, que constituye la piedra angular de las enseñanzas sufíes y sus prácticas espirituales y éticas, surge de varias tradiciones sagradas y versos coránicos. Por ejemplo, la tradición: «El que se conoce a sí mismo conoce a su Señor», formula en esencia la doctrina de la analogía entre el hombre y Dios. Y en el Qorān se proclama que: *Él [Dios] los ama y ellos Le aman* (5,54). Los sufíes interpretan este versículo en el sentido de que



Distribución de pan en el pueblo, Frans van Leemputten, 1892



el amor del hombre por Dios es en realidad el efecto del amor de Dios por el hombre. Esto es, que el amor del hombre por Dios no solo es precedido por el amor de Dios por el hombre, sino que es precisamente porque Dios ama al hombre por lo que a éste le es posible amar a Dios. «Ningún amante buscaría la unión con el Amado si el Amado no lo buscara también a él», escribe Yalāl-ol din Rumi, gran maestro y poeta sufí persa, fundador de la orden Mawlawi, en su célebre *Masnawi* (ibíd., pág. 139).

Relacionando la doctrina de la analogía y la reciprocidad entre el hombre y Dios con la discusión sobre la virtud, puede decirse que cada virtud es un modo de identificación con el Ser divino o de participación en Él. Toda virtud tiene como esencia sobrenatural una Cualidad divina, y es esta esencia sobrenatural de la virtud lo que le confiere su naturaleza impersonal, universal y celestial (Burckhardt 1988, pág. 102). El alma en su estado primordial es virtuosa, es decir, es completamente conforme con la divina Belleza y Bondad. En el lenguaje de la alquimia espiritual, el estado original y sin corrupción del alma humana está simbolizado por el metal oro, considerado como el metal perfecto, y que manifiesta las cualidades de luminosidad e inmutabilidad. Sin embargo, en el hombre caído (es decir, el hombre expulsado del paraíso) el alma está rodeada por una capa gruesa o velo de ignorancia y vileza, cuna de las pasiones y los deseos. El cultivo de las virtudes es absolutamente necesario para la purificación del alma de la herrumbre de las pasiones y los vicios que se han incrustado en ella llegando a convertirse en su segunda naturaleza.

La virtud es la condición natural de la ausencia del vicio. Por lo tanto, poseer una virtud conlleva la manifestación de una Cualidad divina en el alma. A través de la virtud, la Cualidad divina es irradiada haciendo que la virtud en cuestión florezca en proporción al grado en que ella se asimila la Cualidad divina (ibíd., pág. 102). Desde la perspectiva sufí, la asimilación completa de una Cualidad divina solo es posible a través de la negación del ser relativo o anonadamiento del ego. «La pobreza espiritual es mi orgullo», afirma el Profeta del islam. La pobreza espiritual es la condición que aspira lograr todo individuo que persigue la realización de su verdadera naturaleza y, por lo tanto, alcanzar la verdadera felicidad. El camino del sufismo a menudo es descrito por alguno de sus exponentes como es el del camino de la pobreza espiritual. La pobreza espiritual denota una condición de vacío ante Dios. Lo que es el vacío en el lado del ser humano es la plenitud en el lado de Dios (ibíd., pág. 104). Por lo tanto, toda virtud, para ser perfecta, debe entrañar necesariamente el anonadamiento interno y absoluto en Dios. Solo los que son «pobres» espiritualmente pueden irradiar y manifestar la plenitud divina en el orden cósmico. Los sufíes citan a menudo el verso coránico que testifica: *¡Hombres! Sois vosotros los necesitados de Dios, mientras que Dios es Quien se basta a Sí mismo, ¡el Loable!* (35,15), para describir la nada ontológica del hombre y la absolutidad de Dios. Solo la persona que es verdaderamente pobre en relación a su Señor puede obtener la Dádiva divina y

la prerrogativa de manifestar Su Nombres y Cualidades. El sufí a veces es definido como «el que está muerto en sus propios atributos pero vivo en los Atributos de su Amado» (Hojwiri 1980, pág. 32).

Conclusión

Desde los tiempos de Sócrates, la pregunta clásica que ha dominado el campo de la ética es la siguiente: ¿Qué es una vida buena para el hombre? Y cada sistema ético supone, en cierto modo, un intento de dar respuesta a este interrogante. Sin embargo, esta pregunta fundamental no puede contestarse satisfactoriamente sin precisar primero qué debe entenderse por «bueno» y qué constituye la verdadera naturaleza del ser humano. Para el sufí, el Bien absoluto es Dios pues Él es la única realidad. Todo lo que hay de bueno en este mundo es simplemente un reflejo de la divina Bondad. De acuerdo con los sufíes, para que el hombre pueda ser verdadera y auténticamente bueno es necesario que participe y se identifique con el Bien Soberano, lo cual solo es posible a través del cultivo de las virtudes, las cuales están enraizadas precisamente en las Cualidades divinas. En otras palabras, solo Dios es el Bien absoluto, y el hombre se vuelve bueno solo en la medida en que participa de modo consciente y voluntario de Su Bondad. Según los sufíes, es posible para el hombre participar e identificarse con las Cualidades divinas ya que existe una profunda analogía y reciprocidad entre lo Divino y lo humano. El hombre, como lo atestigua el Qorān, está hecho a imagen de Dios.

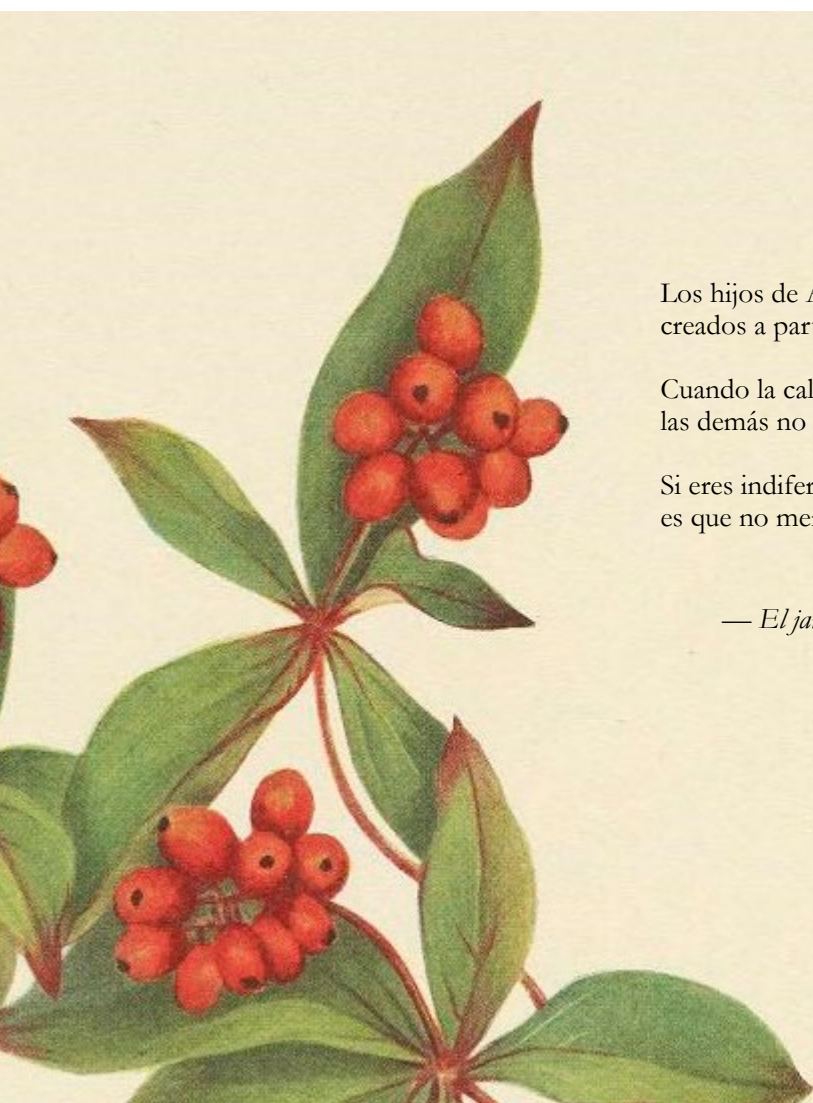
Los sufíes ven al hombre como la teofanía central en potencia de los Nombres y Cualidades divinos en la creación. Se hace real únicamente cuando el hombre realiza su verdadera naturaleza, alcanzando así su auténtica meta. Para que el hombre realice su naturaleza verdadera y original, primero debe eliminar de él la naturaleza secundaria que ha adquirido desde su expulsión del paraíso. La naturaleza primordial del hombre es esencialmente virtuosa, es decir, conforme con los Nombres y Cualidades divinos. Sin embargo, esta naturaleza virtuosa está velada por la naturaleza adquirida con posterioridad, que es fundamentalmente vil y pasional. El cultivo de las virtudes a través del esfuerzo, la habituación y la gracia divina, van eliminando gradualmente la naturaleza secundaria adquirida que oculta la belleza y la bondad originalmente innatas. La eliminación gradual de la segunda por la primera se considera por los sufíes como el proceso de reconquistar el estado paradisíaco desde el que el hombre ha caído. Es decir, el cultivo de las virtudes permite al hombre realizar la felicidad, que es un derecho que le es propio por su cualidad de elegido entre la creación de Dios. De toda la creación de Dios, es solo el hombre quien tiene el potencial o la posibilidad de manifestar todos los Nombres y Cualidades divinos de manera libre y consciente, y como un todo unificado en su ser interior.

Las tres principales virtudes proféticas de la vigilancia, la generosidad y la sinceridad tienen sus prototipos celestiales en el Poder, la Misericordia y la Verdad divi-

nos. En el ámbito de la conducta humana, estas virtudes se traducen como la fuerza en relación a uno mismo, la caridad hacia los demás y la completa sumisión a Dios. En ello está la condición y el fundamento de la buena vida, la cual traerá al hombre la paz y la felicidad que busca, y que es su verdadera herencia como vicario de Dios en la tierra.

Referencias

- Burckhardt, T., *An Introduction to Sufi Doctrine*, Muhammad Ashraf Publishers, Lahore, 1988.
- Hojwiri, *Kashf al-Mafjūb*, R. A. Nicholson (trad.), Islamic Book Foundation, Lahore, 1988.
- Lear, J., *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge University Press, Nueva York, 1988.
- Nasr, S. H., *Sufi Essays*, State University of New York Press, Nueva York, 1912.
- VVAA, *Islamic Spirituality: Foundations*, Crossroad Publications, Nueva York, 1987.
- VVAA, *Knowledge and the Sacred*, Crossroads Publications, Nueva York, 1981.
- Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1912.
- Schuon, F., *Esoterism as Principle and Way*, Perennial Books, Middlesex, 1981.
- VVAA, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Perennial Books, Middlesex, 1987.
- VVAA, *Understanding Islam*, Unwin Paperbacks, Londres, 1981.



Los hijos de Adán son miembros del mismo cuerpo,
creados a partir de una única esencia.

Cuando la calamidad del tiempo afecte a una parte,
las demás no encontrarán la paz.

Si eres indiferente a la aflicción de los otros
es que no mereces llamarte humano

— *El jardín de rosas (Golestān)* de Sa'di Shirazi m. 1292 dC.

El misterio de la creación

El silencio de los enamorados, el estruendo de los ebrios,
la fidelidad de los afectuosos, los adoradores del vino.

El auxilio de los indefensos, el alimento del amor,
el refugio de los desamparados en el albergue.

La hermosura de los bellos, la ternura de los tiernos,
la brisa que revivifica en la rosaeda.

La pureza de los sinceros y de los que todo lo dan,
el gozo de los que no existen y el misterio de los que existen.

El vino de la abnegación apurado con los amados,
el canto del ney en el cañaveral.

El rugido del mar y las olas de la dicha,
el resplandor de la luna en el seno de la montaña.

Todo eres Tú, del mundo lo aparente y lo oculto,
Compasivo, Iluminador y de los ebrios su Señor.

— Alireza Nurbakhsh
— Traducido por Luis Carrero

Fotografía de Zoltan Tasi, n.d.





'Aziz-ol Din Nasafi acerca
del retiro espiritual (*Jalwat*)

M.I. Waley



El término *jahwat*¹ se refiere a la práctica del retiro espiritual en un lugar solitario y, en ocasiones, también al lugar donde se lleva a cabo. En el sagrado Qorān se pueden encontrar referencias al *jahwat* en pasajes como el de la narración acerca de las cuarenta noches que Moisés pasó a solas con Dios en el monte Sinaí (Qorān 2,51), y en el de la adoración solitaria de la Virgen María en el santuario del Templo (Qorān 3,37). *Jahwat*, o retiro espiritual, era una práctica habitual del profeta Mohammad, que lo realizaba en una cueva de las montañas próximas a La Meca, incluso antes del comienzo de su misión profética. La práctica de *e'takāf*, que implica permanecer de manera continuada en la mezquita para rendir culto durante los últimos días y noches del Ramadán, también forma parte de la tradición islámica y aún se sigue practicando por una parte de la comunidad musulmana.

Tradicionalmente el retiro viene a durar cuarenta días y noches, siendo realizado por el discípulo solo cuando su maestro considera que está preparado para ello, repitiéndolo normalmente de manera frecuente y a intervalos regulares. Antiguamente algunos sufíes vivieron gran parte de su vida en total aislamiento del mundo. En los primeros tratados acerca del sufismo ni si quiera se mencionan las palabras *jahwa* o *jahwat*, y será hacia la época del gran maestro sufí persa Na'ym-ol Din Kobra (siglo VI/XII), fundador de la orden Kobrawiyya, cuando el tema comience a ser abordado en algunos escritos técnicos y tratados sobre el sufismo.

La disciplina de la orden Kobrawiyya

A igual que todos los maestros espirituales tradicionales, Na'ym-ol Din Kobra y sus sucesores insistían en una disciplina estricta a la hora de enseñar a sus discípulos. El linaje espiritual de Kobra se remonta a su compatriota, y uno de los más grandes maestros, Abol Qāsem Yoneid (m. 902). La disciplina de los kobrawiyya se basa en lo que se conoce como los ocho principios de Yoneid: la observación continua de la purificación ritual, el ayuno, el silencio, la reclusión, el recuerdo de Dios (*ẓekr*), el total abandono de la voluntad en el maestro, el rechazo de todos los pensamientos extraviados, y la absoluta sumisión a la voluntad de Dios, renunciando al derecho de alcanzar la salvación o el paraíso mediante la oración. Además de estas normas, Kobra agregó otros dos: el deber del discípulo de dormir sólo lo mínimo, y el ser moderado en el comer y el beber al romper el ayuno. Los maestros de la orden Kobrawiyya citan frecuente-

mente dichas normas en sus tratados con leves variaciones en el orden de prioridad.

La regla de la reclusión, y quizás también la del ayuno constante, no fueron creadas con la intención de aplicarse de manera literal en la vida diaria del iniciado, pues aparte de no aprobarse en el islam la vida monástica, los *darwish* kobrawiyya solían contraer matrimonio y trabajar. Sin embargo, todos los auténticos sufíes aspiran a pasar su vida en *jahwat*, manteniendo un estado interno de perpetua invocación y continuo recuerdo de Dios, estén en soledad o bien acompañados por otras personas, y en cualquier lugar y momento.

El tratado sobre el retiro espiritual de 'Aziz-ol-Din Nasafi

El texto traducido que aquí se presenta es la sexta colección de tratados escritos en persa por 'Aziz-ol Din ibn Mohammad Nasafi. Sabemos más bien poco sobre la vida de este maestro kobrawiyya. Nacido en Nasaf, cerca de Bojārā, comúnmente conocido como 'Aziz-e Nasafi, pasó la mayor parte de su vida temprana en Transoxiana y Jorāsān. El propio maestro de Nasafi, Sa'd-ol Din Hammuya, fue discípulo directo de Na'ym-ol Din Kobra y una influyente personalidad que disfrutaba de numerosos contactos entre los sufíes, además de haber sido el autor de varios tratados. 'Aziz-e Nasafi se convirtió en su discípulo algún tiempo antes de 650/1252-3. Unos veinte años después abandonó para siempre Bojārā, estableciéndose en la comarca de Fārs (sur de Irán). Fue uno de los primeros sufíes de habla persa, fuera de Asia Menor, en comentar las doctrinas de Ibn 'Arabi. En el año 680/1281 tuvo una visión del Profeta que le aseguró que estaba bajo la protección divina, ordenándosele que se abstuviese de seguir divulgando su conocimiento esotérico hasta el año 700 de la Hégira (1300 d.C.).

A pesar de la temprana muerte de 'Aziz-e Nasafi en el siglo VIII/XIV, su obra circuló extensamente de forma manuscrita bajo el nombre *Maqasad-e asnā*, llegando a ser el primer tratado sufí publicado en Europa (en latín, en 1655; como base de un estudio alemán, en 1821; y en inglés, en 1867). La mayoría de sus otras obras siguen siendo desconocidas e inéditas. Sin embargo, varias de ellas se han publicado bajo el título *Ketāb al-ensān al-kāmel* (*El libro del hombre perfecto*), en una edición crítica y con un importante estudio a cargo de Marijan Molé (*Le Livre de l'Homme Parfait*, Teherán 1341/1962). El sexto tratado, titulado *Adāb-e jahwat* (*Las reglas del retiro espiritual*), trata principalmente de este mismo tema. Esperamos que la presente traducción del texto resulte de interés y pueda servir de ejemplo de enseñanza sufí sobre la metodología del retiro espiritual, así como por su relación con el tratado del maestro sobre la ascensión espiritual al mundo celestial.

En resumen, los escritos de Nasafi tratan con especial detalle los siguientes aspectos del retiro: la razón por la cual es necesario obedecer al maestro; el tiempo y el lugar del retiro espiritual; la manera en que la invocación

(*ẓeker*) debe ser practicada; la naturaleza del viaje desde el mundo áspero e inferior hasta el reino suprasensorial.

El tema del retiro espiritual merece el interés de todas aquellas personas que tienen fe en la realidad de la vida después de la muerte del cuerpo. Según el islam, los muertos están en *jalwat*, a solas con Dios. Experimentar *jalwat* en esta vida es prepararse para lo que acontecerá después. Como dice el Qorān: *Somos de Dios y a Él volvemos*. (2,156)

Las normas del retiro espiritual

Prefacio

En el nombre de Dios, el Misericordioso, el Compasivo

Gloria a Dios, Señor de los mundos, y el buen final es para los piadosos. Que bendiciones y paz estén con Sus profetas y Sus amigos, con la mejor de Sus criaturas [el Profeta] y sus familias y compañeros puros y buenos.

Dice el más débil entre los débiles y servidor de los pobres espirituales, 'iz ibn Mohammad Nasafi: un grupo de *darnish* —que Dios aumente su número!— pidieron a este pobre lo siguiente: «Compilad un tratado acerca de las condiciones que rigen el retiro de cuarenta días (*chella*), las reglas de la invocación del recuerdo de Dios (*ẓeker*), y la ascensión [espiritual] de los sufíes. Y explicad qué y cuánto se debe consumir en el retiro de cuarenta días, cuál de las diversas formas del recuerdo de Dios se debe usar y cómo se debe pronunciar. Además, explicad la naturaleza de la ascensión de los sufíes». Acepté su petición y rogué a Dios Altísimo su apoyo y ayuda para evitar cometer errores y fallos. «Verdaderamente Él tiene poder [para hacer] lo que desee y Él es más apto para responder». He dado a este tratado el título de «Las normas del retiro espiritual» (*ādab al-jalwat*). *Mi éxito no depende sino de Dios. En Él confío y a Él me vuelvo arrepentido*. (Qor 11,88)

Primera sección: De la obediencia y la transgresión

Sabed que existen tres cosas que los sufíes tienen en la más alta consideración: el éxtasis o atracción espiritual (*ḡaṣḡba*), el recorrido [de la Senda] (*soluk*) y el ascenso espiritual (*'uruf*). El éxtasis consiste en la atracción [divina]; el recorrido, en el esfuerzo; y el ascenso, en la gracia [divina]. Solo el que ha adquirido estas tres condiciones es considerado un *sheij* [maestro] y guía. Quien no tiene dichos atributos o solo posee uno o dos de ellos, no está preparado para ser maestro y guía.

¡Oh *darnish*!, las moradas espirituales de todo ser humano, del primero al último, son diez. El éxtasis, el recorrido y el ascenso existen en cada uno de ellos, pero son diferentes en cada caso; y lo mismo cabe decir de la obediencia y la transgresión. Distinguir la obediencia de la transgresión y el bien del mal [de manera infalible] es un asunto trascendental, y es por ello que el discípulo no

debe polemizar con el maestro ni contradecirle en forma alguna, ya que desconoce qué constituye realmente la obediencia y la transgresión en cada morada espiritual. Hay muchas cosas que, mientras en una morada espiritual suponen obediencia, en otra más elevada representan paradójicamente una transgresión. [De ahí que se haya dicho] «Las buenas obras de los virtuosos representan impiedad en el caso de los que están cerca de Dios». Y muchas cosas que son impías en un nivel son piadosas en uno superior. Por ejemplo, antes de la verdadera fe, es decir, antes del conocimiento [alcanzado], si un ignorante come, duerme y satisface su concupiscencia, todo es infidelidad; mientras que después de haber alcanzado la fe, es decir, después de lograr el conocimiento, si un sabio come, duerme y satisface su concupiscencia, es todo fidelidad.

Existen varios niveles a este respecto. Es decir, [en el nivel más sublime] el viajero alcanza un punto en el cual Dios Altísimo se convierte en su ojo y su oído, en su mano y su lengua, de modo que cualquier cosa que diga, habrá sido dicha por Dios, y cualquier cosa que haga, será igualmente obra de Dios. Nadie se opondrá o rechazará lo que diga o haga. La historia de Jezr y Moisés habla de esta realidad interior. Dios Altísimo, entonces, transforma las buenas obras en malas, y las malas en buenas; y hace ambas cosas por el bien de la perfección y la intención del viajero de la Senda.

Segunda sección: De las condiciones esenciales del retiro de cuarenta días

Sabed que la primera condición es la presencia del maestro. El discípulo debe tener su autorización para sentarse [en el retiro]. El maestro debe estar presente y acudir al lugar de retiro una vez a la semana, o bien cada diez días, para que el discípulo se fortalezca por la belleza [espiritual] de su maestro, y así poder soportar las dificultades del retiro y hacerle las preguntas necesarias si surgiera algún problema.

La segunda condición es acerca del tiempo y el lugar. El retiro no debe hacerse cuando el clima sea excesivamente cálido o frío, sino templado. En cuanto al sitio, debe estar alejado de los lugares muy frecuentados para así evitar que las voces de la gente perturben al discípulo, así como el sonido de sus invocaciones sean escuchadas por la gente. La habitación debe permanecer vacía y oscura, y durante estos cuarenta días solo el maestro y el servidor [que atiende al discípulo] pueden visitarle.

En tercer lugar [el discípulo] debe mantener su estado de pureza ritual de manera constante; renovar su ablución cada vez que haga sus oraciones rituales y realizar con gratitud dos *ruk'ats* [cada parte de una oración ritual] después de cada nueva ablución.

La cuarta condición es el ayuno: debe ayunarse [durante el día] a lo largo de todo el retiro.



La quinta condición es la de comer poco. La cantidad varía según el individuo. Le corresponde al maestro decirle a cada persona, según su juicio, cuánto [puede comer].

La sexta condición es la de hablar poco. Durante esos cuarenta días, el discípulo solo puede hablar con el maestro y su servidor.

La séptima condición es dormir poco [en el texto original persa figura «*gofam*», aunque por el contexto se entiende que se trata de una errata y que en realidad debería poner «*jofam*»]. Debe dormir tan solo dos sextas partes de la noche.

La octava condición es la de distinguir entre los pensamientos pasajeros (*jāter*). [Dependiendo de su origen], estos son de cuatro tipos: divinos, angelicales, inspirados por el alma baja [egoísta], y diabólicos. Cada uno tiene su propio y especial signo.

La novena condición es la negación de los pensamientos pasajeros. Durante los cuarenta días, el discípulo debe disipar cada pensamiento que pase por su mente y no ocuparse en reflexionar sobre él. Aun cuando sepa distinguir entre los distintos tipos de pensamientos, y aunque sean del tipo de los pensamientos divinos, debe disiparlos. La razón de ello es que ha de actuar siempre de acuerdo con las instrucciones recibidas del maestro, las cuales son indudablemente de inspiración divina. Si el [discípulo] tuviera un pensamiento, un sueño, una visión en estado de vigilia o bien durante el sueño, y no posee la capacidad suficiente para disiparlo y resolver el problema [por sí mismo], debe someter el asunto al maestro para que sea él quien lo interprete, ayudando así a que la concentración del discípulo [en Dios] no se vea perturbada.

La décima condición es la invocación constante, o el continuo recuerdo de Dios (*ẓekr*). Además de realizar las cinco oraciones rituales, solo debe ocuparse en la invocación *Lā elāha ella'Llāh* (No hay dios sino Dios), la cual debe hacerse en voz alta a la vez que se esfuerza en permanecer presente [en su sentido interior]; e igualmente debe ser consciente de que lo que está haciendo es negar y afirmar. Ahora bien, hay diferentes niveles jerárquicos de negación y afirmación, en función de quién sea el viajero que las realice. La negación y la afirmación del novicio no se corresponden con las del *darwish* avanzado.

Tercera sección: De las reglas de la invocación

Sabed que la invocación (*ẓekr*) es para el viajero de la Senda como la leche para el bebé. El viajero debe haber recibido su invocación a través de la transmisión espiritual (*talqin*) directa del *shej*: tal transmisión es comparable al injerto [una rama en un árbol]. Cuando el discípulo practica la invocación, en primer lugar debe purificarse y hacer la oración de agradecimiento. Luego ha de sentarse en dirección a la *qibla* [la dirección a la que los musulmanes se dirigen en la oración] y comenzar su invocación. Algunos dicen que lo adecuado es sentarse con las piernas cruzadas porque es más cómodo; otros,

sin embargo, indican que hay que sentarse con las piernas dobladas bajo el cuerpo como cuando se ora por entender que es más respetuoso [ante Dios]. Nuestro *shej* solía sentarse con las piernas cruzadas, al igual que sus compañeros. Mientras invoca, el discípulo ha de cerrar los ojos. Durante los primeros años [desde su iniciación] debería recitar el *ẓekr* en voz alta, pero cuando el *ẓekr* va más allá de su lengua, estableciéndose en su interior, y es el mismo corazón el que comienza a repetir el *ẓekr*, entonces es más apropiado que lo recite en voz baja. Para que se establezca internamente y el corazón comience a invocar se requiere mucho tiempo. Como ya se dijo, debe esforzarse en todo momento por mantenerse presente [en el sentido de su *ẓekr*] durante la invocación y practicar a la vez la negación y la afirmación de acuerdo con su grado de conocimiento. De todas las invocaciones, debe preferir la de «No hay dios sino Dios», y cada vez que pronuncie «sino Dios», golpear el trozo de carne [bazo] de su costado izquierdo con la letra [inicial] *alef* del término «sino» de tal manera que le cause dolor. Al practicar así el *ẓekr* sin duda perderá la voz durante algunos de los primeros días, y su costado izquierdo lo tendrá dolorido. Pero después de unos días su voz volverá y el dolor en su costado desaparecerá; será en ese momento cuando ya podrá invocar en voz alta noche y día sin perder la voz ni sentir dolor. Esta es una señal inequívoca de que su *ẓekr* se está interiorizando y su corazón está comenzando a invocarlo. Los *darwishes* experimentados en el *ẓekr* pueden determinar inmediatamente si el *ẓekr* de una persona se ha vuelto interno y si su corazón ha comenzado ya a invocar. La recitación del *ẓekr* tiene muchas particularidades, pero no sería apropiado discutirlo por escrito. Quien haya pasado años recitando el *ẓekr* y haya experimentado estos estados, comprenderá; no así los principiantes, que seguirán sin comprender, debiendo aceptarlo con verdadera fe y seguir trabajando para que estos estados puedan llegar a manifestarse en ellos.

Cuarta sección: Del ascenso de los sufíes

Sabed que antes de experimentar la muerte [física] natural, los profetas y los amigos de Dios experimentan otra muerte: antes de la muerte natural, experimentan la muerte voluntaria. Entonces perciben antes de su muerte natural lo que otros [solo] verán después de sus muertes naturales. Ellos observan directamente los estados después de la muerte y avanzan desde el grado de la «ciencia de la certidumbre» (*'elm-ol yaqin*) al de la «visión de la certidumbre» (*'ayn-ol yaqin*). Esto se debe a que el cuerpo, en realidad, es el velo que cubre la visión de los seres humanos. Al salir del cuerpo, no hay nada que impida al espíritu ver [el mundo interior]. La ascensión de los profetas puede ser de dos tipos: en espíritu sin cuerpo, o en espíritu con cuerpo. La ascensión de los amigos de Dios es de un solo tipo: en espíritu sin cuerpo.

Conociendo estos puntos preliminares, sabed ahora que nuestro propósito aquí no es el de dilucidar lo que se acaba de decir, ni comentar las ascensiones de los

profetas, porque son de sobra y ampliamente conocidas. Nuestro objetivo aquí es otro: explicar la ascensión espiritual de la gente del sufismo, y advertir y alentar a los viajeros de la Senda para que no se vuelvan negligentes en sus esfuerzos y ascesis espirituales, quedándose estancados en el camino. Sea que lleguen a este bendito estado y sean honrados por esta buena fortuna [de la ascensión espiritual]. Después de obtener la gracia de Dios y experimentar la unión con Él, no hay otra dicha mayor para el viajero que la de ser testigo de su estado después de su muerte natural, y contemplar su morada espiritual a la que volverá después de la separación [final de su alma] del cuerpo.

¡*Oh darwish!* este asunto de los estados posteriores a la muerte presenciados por el viajero es algo tan inmenso que la humanidad [en general] desconoce tal realidad oculta. Si no fuera así, se esforzarían, día y noche, para que se les revelaran los estados [de vida] después de la muerte y presenciar la morada a la que serán llevados de regreso después de la separación [final de sus almas] del cuerpo.

Para evitar que el discurso se vuelva prolijo y nos aleje de nuestro objetivo, has de saber que la ascensión espiritual de los sufíes consiste en lo siguiente: el espíritu del viajero, estando en un estado de buena salud y vigilia, sale de su cuerpo. Las condiciones [de vida] después de la muerte, que se le revelarían normalmente después de ella, ahora se le revelarán antes de morir. Contemplando el paraíso y el infierno será testigo de los estados de sus moradores. Progresará del nivel de «la ciencia de la certidumbre» al de «la visión de la certidumbre»; y todo lo que ya conoce, ahora verdaderamente lo *ve*.

Los espíritus de algunos llegan hasta el primer cielo; los de otros hasta el segundo; y así sucesivamente hasta alcanzar el Trono; el espíritu del sello de los profetas [Mohammad] llega hasta el Trono. Esto se debe a que todos pueden [potencialmente] ascender a su propia morada espiritual inicial, si bien ninguno puede pasar más allá de ella. Después de regresar a sus cuerpos físicos son capaces de recordar todo de adonde viajaron y todo lo que allí vieron [a lo largo de esta ascensión]. Si están en un estado de sobriedad [espiritual] pueden contar lo que vieron. Pues al regresar de la ascensión espiritual, algunos se encuentran en un estado de sobriedad, y otros en un estado de ebriedad por haber bebido copas llenas de aquel «vino puro», vertido para ellos por el Creador mismo [Qorán 76,2]. Por esta razón, algunos que son más débiles no son capaces de controlar su estado externo y actúan «embriagados» sin respetar [el comportamiento externo prescrito por] la ley sagrada. Todo esto se comprenderá por quien, aunque por un solo instante, haya experimentado esta ascensión y aspirado el aroma de esta realidad.

El espíritu de algunos sufíes permanece en los reinos celestiales durante un día, volando a través de los cielos, para luego regresar al cuerpo. Los espíritus de otros permanecen allí durante dos o tres días, o incluso durante más tiempo. De hecho es posible [que el espíritu] perma-

nezca durante diez, veinte, [incluso] cuarenta días en los reinos celestiales.

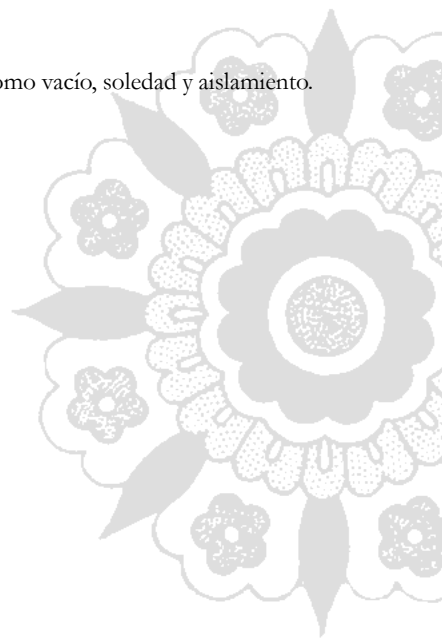
Nuestro *sheij* solía decir: «Mi espíritu permaneció en los cielos durante trece días. A lo largo de esos trece días, [mi] cuerpo permaneció caído como si estuviera muerto. Otros que estuvieron presentes me dijeron: “[tu cuerpo] estuvo caído así durante trece días”». Otro gran hombre dijo: «Mi espíritu permaneció [en el mundo celestial] durante veinte días, luego regresó al cuerpo». Otro gran hombre solía decir: «Mi espíritu permaneció [así] durante cuarenta días, luego regresó al cuerpo», —y todo lo que había experimentado durante esos cuarenta días quedó grabado en su memoria.

Se ha dicho que el espíritu de cada persona puede ascender hasta su morada espiritual inicial. También que el espíritu del sello de los profetas puede ascender hasta el Trono. Además, un grupo de sufíes declara que el espíritu del sello de los profetas [Mohammad] y el del sello de los amigos de Dios [el eje espiritual de cada era] pueden ascender ambos al Trono. Este grupo entiende la amistad divina (*walāyat*) como un rango más elevado [que la condición de profeta]. Hemos explicado y comentado este tema en el libro *La revelación de las realidades espirituales* (*kashf-ol haqa'eq*), que quien lo desee puede consultar. Este mismo grupo afirma que la amistad divina es el aspecto esotérico de la condición profética, y que la Divinidad (*elāhiyyat*) lo es de la amistad divina. Cuando la condición profética, que es [como] la luna, se abre [desaparece], la amistad divina, que es [como] el sol, se manifiesta. Y cuando la amistad divina se abre, el sol de la Divinidad se manifiesta. Este concepto se ilustra gráficamente con la letra *nun* en su forma escrita [representada por un punto situado en el seno de un semicírculo: ن].

Gloria a Dios, el Señor de los mundos.

Notas

1. De la raíz *khlm*, que se define como vacío, soledad y aislamiento.



El ímpetu del amor

A los enamorados jamás hace efecto el consejo de nadie,
ni el amor es un torrente al que se pueda dominar.

Jamás conoce el que razona el regusto en la cabeza del embriagado;
el que es consciente de sí jamás sabe del corazón del inconsciente.

Hastío sentirán los reyes de reinar si olfatean el aroma de ese vino
que los enamorados apuran en el festín del corazón.

Josrow abandona su reino por el amor de Shirin;
Farhad también, por su amor, golpea el monte con el hacha.

Majnún por el amor de Layla huye del círculo de los cuerdos,
y por su gallardo amor Wameq se burla del valor de los rebeldes.

Triste es aquella vida que pasó privada de ese alma feliz;
arrogante es aquella mente que desconoce esta tierra fértil.

Oh cielo, si tú no estás perplejo y enamorado como nosotros,
te fatigarás por sus giros, confesando tu agonía.

El mundo es como una flauta en la que sopla el Amado,
toda melodía en el mundo es ciertamente de Sus dulces labios.

Mira cómo al soplar en un corazón, en el agua y en el barro,
le bendice y colma de tal amor que rompe en gritos de ardor.

Si apartas el corazón del Amado, dime pues, ¿a quién lo atarás?,
no tiene alma el que puede, por un solo instante, apartar el corazón de Él.

Yo guardo silencio; tú, enamorado, lánzate, sube por la noche al tejado
y alza una bella revuelta en la ciudad con un canto bien alto.

— *Masnami* de Rumi
— Traducido por Luis Carrero

کئی زبان لعل نوشین مہربکشیہ
 کہ اہل شہرستان شہربند
 ندانم حال زندان چیست از آن
 کہ باری صوفیان پست و خراش







Yusuf en la corte, Miniatura persa, n.d



El sacrificio del amor

La historia de
Yusof y Zolayjā¹

Mojdeh Bayat

Cuando todos los descendientes de Adán fueron agrupados ante él, se sintió atraído especialmente hacia un hombre en particular, poseedor de una indescriptible belleza. Su cara brillaba como el sol, su pelo estaba suelto y sus rizos caían sobre sus hombros; la esbeltez de su cuerpo asemejaba a la de un alto ciprés, al igual que su forma impecable y su agradecida constitución.

—¿Quién es este hombre de belleza tan deslumbrante que ensombrece todo lo demás?, preguntó con asombro Adán al Señor.

—Este es Yusof, —respondió Dios—, la luz de tus ojos, el espejo de tu cara, una flor del jardín de Jacob y Abraham. Ámalo.

Yusof, nacido en Canaán, y su hermano Benjamín, fueron los últimos hijos de Jacob, descendientes de Abraham. Era el más bello de sus once hermanos; de hecho su belleza era sin par entre humanos dado que Dios había revelado parte de Su propia Belleza en él. Su belleza hacía que todos —jóvenes y viejos, mujeres y hombres— se enamorasen de Yusof nada más poner sus ojos sobre él. Y Jacob no fue una excepción, llegando a amarle más que a cualquiera de sus otros hijos, resultándole insoportable estar separado de él.

En una tierra lejana de Canaán, vivía un rey que tenía una hija llamada Zolayjā. Era tal el encanto que desprendía la muchacha que muchos se convirtieron voluntariamente en sus esclavos tan solo para estar junto a ella y poder ser sus sirvientes. La vida de la princesa era apacible y alegre porque su corazón permanecía intacto y su mente carecía de preocupaciones y problemas.

Una noche Zolayjā soñó con un hombre que estaba sentado en un trono dentro de un jardín. Nunca antes había visto un hombre tan apuesto: su rostro brillaba como la luna en una noche oscura, sus ojos estaban tan radiantes como las estrellas, y su elegante cuerpo parecía una obra de arte. Bastó una simple mirada a aquel hombre para que su corazón fuera atravesado y un dolor agudo recorriese todo su cuerpo. Pese a ello, ella no era capaz de apartar la vista de aquel hombre; era como si aquel dolor le agradase.

Al despertar, Zolayjā abrió sus ojos sonriendo, hasta que se dio cuenta de que todo había sido tan solo un sueño. A partir de aquel día ella dejó de sentir la paz que hasta entonces había hallado en su alma, su único pensamiento era el de su amado, y su único deseo el de volver a verlo, ver a aquel hombre que tan solo había sido un sueño. Ella guardó silencio sobre él. Era tal su inquietud que no podía comer ni hacer actividad alguna, y si no fuera por la esperanza de encontrar a su amado de nuevo en sus sueños, tampoco habría podido volver a dormir. Aquellas mejillas que una vez fueron sonrosadas se tornaron y su cuerpo otrora de porte majestuoso se encorvó por el dolor de la separación.

Finalmente, en una noche penosa, después de haber llorado desconsoladamente durante horas a la vez que rezaba para poder ver de nuevo a su amado, Zolayjā soñó una vez más aquel el hombre sentado en el mismo jardín. Pero esta vez ella en el sueño se acercó a él y le habló de su amor y su dolor, rogándole que le dijera quién era.

«Soy el gran visir de Egipto», respondió, y luego, de repente, desapareció.

Al despertar, Zolayjā sintió calma y felicidad en su corazón. Entonces ella mandó llamar a sus criadas para decirles que hicieran saber al rey que estaba nuevamente dispuesta a recibir pretendientes.

Cuando se extendió la noticia de que la princesa estaba recibiendo pretendientes, los reyes de otras tierras comenzaron a enviar al palacio caravanas con los más exquisitos regalos y joyas con la esperanza de ganar la

mano de la princesa en matrimonio. Sin embargo, la joven rechazó a todos, esperando la venida del mensajero de Egipto. Esta esperanza era inútil pues nadie llegaba de aquel país. Finalmente, incapaz de contenerse por más tiempo, Zolayjā hizo que su padre enviara un mensaje al gran visir de Egipto dando su consentimiento para su matrimonio con Zolayjā. Cuando supo que el visir había aceptado el ofrecimiento, la joven princesa, que contaba entonces con quince años de edad, partió hacia Egipto junto con un gran séquito de doncellas y un cofre lleno de joyas y perlas.

En previsión de la visita de Zolayjā, el visir había hecho construir un pabellón para su novia a las afueras de la ciudad donde ella pudiera descansar antes de que se conocieran formalmente. Pero la princesa estaba tan impaciente por ver a su amado que pidió a su doncella que ideara alguna manera para poder contemplar al visir sin más demora. Con suma cautela, la doncella se aproximó a la tienda del visir y rasgó la tela haciendo una pequeña abertura. Al mirar por la abertura, Zolayjā suspiró y, conmocionada, se desmayó.

«Pero este no es el hombre que vi en mis sueños», exclamó nada más volver en sí, «no es el hombre por cuyo amor he perdido el juicio, que me ha robado mi paz y felicidad».

Durante horas Zolayjā lloró y rogó a Dios por su misericordia, deseando que su vida terminase en ese instante. Finalmente, una voz vino a ella desde el cielo, diciendo: «El gran visir de Egipto no es el deseo de tu corazón, pero sin él, alcanzar tu objetivo será imposible. Sé paciente porque pronto has de contemplar la belleza de tu amado en virtud de la compañía del visir».

Esta noticia alegró el corazón de Zolayjā, y limpiándose las lágrimas, se sintió firme y segura de su futuro por primera vez en toda su vida.

Yusof acababa de cumplir catorce años de edad. Poco después de su cumpleaños tuvo un sueño. En él, once estrellas, la luna y el sol se inclinaban humildemente ante él. Cuando le habló a su padre sobre el sueño, Jacob le aconsejó que nadie supiera que lo había tenido, especialmente sus hermanos. Por desgracia, Yusof contó el sueño a un amigo cercano, quien a su vez lo desveló a los hermanos de Yusof. Impulsados por los celos y hartos de la atención que su padre prodigaba a Yusof, urdieron un plan para deshacerse de su hermano.

A la mañana siguiente, los hijos fueron a ver su padre y le pidieron permiso para llevar a Yusof con ellos fuera del país. Aunque Jacob puso numerosas objeciones a su petición, finalmente, ante la insistencia de los hermanos, Jacob dio su consentimiento.

Una vez que estuvieron fuera de la vista de Jacob, los hermanos trataron a Yusof con gran crueldad y dureza. Lo golpearon, le arrancaron la ropa, y su cara acabó estando ensangrentada. Después de torturarlo, decidieron





Yusof es rescatado del pozo, miniatura persa, n.d.

lanzarlo a un pozo cercano con la intención de que muriese o bien que fuera tomado como esclavo por cualquier caravana que se detuviera junto al pozo del agua.

Sucedió lo segundo. Después de tres días, una caravana de Medina que iba camino de Egipto, llegó al pozo a por agua. Cuando echaron un cubo al pozo, el arcángel Gabriel le dijo a Yusof que se metiera dentro de él. Yusof, que estaba sentado en una roca, se levantó al escuchar el mandato de Gabriel, se metió en el cubo y así pudo ser rescatado.

Seguros de que Yusof nunca podría volver a Canaán, los hermanos mancharon su camisa con sangre de cabra y se la enseñaron a Jacob como prueba de que el niño había sido asesinado por un lobo durante un momento de descuido. Mientras tanto, el comerciante que sacó a Yusof del pozo estaba preparándolo para ser subastado como un esclavo en el bazar del Nilo.

Cuando la caravana llegó a Egipto, pronto se corrió la voz de que un esclavo increíblemente bello venía en la caravana de Medina. Personas de todas partes se acercaron al bazar para ver al adonis. Al verle todos deseaban comprarlo. Muchos fueron los que reunieron los ahorros de sus vidas para pujar por él. Se ofrecieron precios enormes, pero no se llegó a ningún acuerdo para su venta. Durante varios días, Yusof tuvo que subir a una plataforma de madera, vestido con prendas de seda, deslumbrando con la luz de su presencia a las personas, que quedaban extasiadas el contemplarlo.

Zolayjā regresaba de un día de descanso en el campo cuando escuchó el alboroto en el bazar. Preguntó a un joven qué sucedía, respondiéndole que todo era debido a la exhibición de un esclavo de Canaán. Por alguna razón ella sentía un ardiente deseo de ver a aquel esclavo. Al descorrer las cortinas de su carruaje para verlo, dio un grito de conmoción, temblando agitada y murmurando palabras incoherentes. Cuando su doncella le preguntó qué le había causado tal estado, ella respondió que aquel era el hombre a quien amaba desde que, hacía mucho

tiempo, había soñado con él. Por ello, Zolayjā se propuso comprar a Yusof. El gran visir, que carecía de descendencia, acogió de buen grado la idea de su esposa. Y así fue como Yusof fue comprado por el gran visir y Zolayjā.

Zolayjā sentía una gran satisfacción por aquellos acontecimientos que le habían traído a su amado junto a ella. Desde el mismo día que compró a Yusof, ella se convirtió en su sirviente. Irónicamente, era ella y no él quien se había convertido en su esclava. Ella cubría de regalos a Yusof: ropa de seda, joyas, dinero, y siempre estaba junto a él y ocupaba en todo momento su pensamiento. Por la noche, cuando él se retiraba a dormir, ella permanecía mirándole durante largo tiempo. Sin embargo, para su consternación, los ojos de Yusof nunca miraban más allá de sus propios pies o los dibujos de la alfombra. En un esfuerzo por cautivar a Yusof, Zolayjā comenzó a hablarle de sus sentimientos más profundos. Con las más dulces palabras, ella le contó su sueño de la infancia y de cómo, desde entonces, su recuerdo nunca la había abandonado, y sus labios no habían dejado de decir su nombre.

«Yo soy esclavo tuyo y de tu marido», respondió Yusof. «El gran visir me ha tratado como a un hijo, y es lo que seré para él. No esperes de mí nada más que ser tu sirviente. Si de verdad sientes como dices, debes saber que alguien que entrega verdaderamente su corazón a un amigo solo piensa en hacerle feliz desviviéndose por él. Tal persona siente felicidad por hacer lo que el amigo desea, y mi único anhelo es ser un servidor tuyo y de tu marido».

Cuanto más insistía Zolayjā, más se resistía Yusof. Por lo tanto, ella decidió probar con un enfoque diferente.

Al día siguiente, envió a Yusof a un jardín que ella poseía. Entre árboles, arroyos y camas de flores, donde es escuchaba el bello canto de los ruiseñores, ella ordenó poner una cama para él con sábanas y almohadas de sa-



Zolayjā y Yusof en presencia de las damas, miniatura india, n.d.

tén. Luego eligió una docena de sus más bellas doncellas para servir a Yusof.

«Quiero que sirváis a Yusof con todo vuestro corazón y toda vuestra alma», les dijo. «Si él os da veneno, deberéis tómallo. Si os despierta, deberéis obedecer. Pero si alguna de vosotras atrae su atención y es deseada por él debe informarme enseguida».

Si Yusof se sintiera atraído por una de las doncellas, Zolayjā maquinó que ella se cambiaría en el lugar de aquella en la oscuridad de la noche, engañando así a Yusof y hacerle el amor. No solo el plan fracasó, sino que, a la mañana siguiente Zolayjā encontró a sus doncellas sentadas en círculo alrededor de Yusof mirándolo ensimismadas y escuchando lo que decía llenas de admiración y devoción. Entonces ella se colocó cerca y pudo escuchar a Yusof hablar de Dios, y de la Unidad divina.

Pronto comenzaron a extenderse en la capital los rumores de que la esposa del visir estaba enamorada de su propio esclavo hebreo. Cuando llegaron las habladurías a Zolayjā, ésta decidió cerrar las bocas de las mujeres chismosas de una vez por todas. Al poco tiempo, organizó un banquete real al que invitó a todas las damas de la ciudad. Después de la cena, Zolayjā ordenó a cada una de las invitadas que cogieran un cuchillo afilado y una naranja. Luego ordenó a Yusof entrar en la sala.

Una mirada a Yusof bastó para dejar extasiadas a todas ellas, que quedaron mudas de asombro. Tan absortas estaban al contemplar la perfección de su belleza, y era tanta su confusión, que no fueron capaces de distinguir la fruta de sus dedos, cortándoselos con el cuchillo sin ser tan siquiera conscientes de ello.

Después de que Yusof saliera de la sala y darse cuenta de las heridas que se habían causado, las mujeres comprendieron de inmediato el amor que Zolayjā sentía por el esclavo, y ya no albergaban nada más que simpatía hacia ella. Al comprender la profundidad del amor de Zolayjā y su dolor, todas acudieron a Yusof para suplicar por ella, pero no tuvieron más éxito del que ella había ob-

tenido. Entonces instaron a Zolayjā para que encarcelase a Yusof hasta que ella recobrara la serenidad y le abandonase el amor que sentía hacia él. Decidida a probar cualquier cosa para que Yusof se rindiese a su deseo, Zolayjā fue ver a Yusof y lo amenazó con llevarle a prisión. Al escuchar sus amenazas, Yusof le respondió que cien años en prisión era mejor que ceder a su demanda. Con una gran frustración, Zolayjā convenció a su marido para que enviase al esclavo a la prisión, argumentando que ello podría restaurar su arruinada reputación, accediendo el visir a su demanda.

Poco tiempo después, estaba arrepentida de lo que había hecho, pues no había nada más doloroso para su afligido corazón que verse privada de contemplar a Yusof. Lamentándose por su estúpido error, decidió acudir a la prisión para visitar a su amado. Una vez allí pidió al alcaide estar en un rincón, cerca de la celda de Yusof, donde ella no pudiera ser vista por él pero pudiese verlo sin molestarlo. Desde allí, escondida, pudo ver a Yusof en una posición de oración, y sumergido en sí mismo.

Permaneció en aquel rincón toda la noche mirándolo. Al amanecer, regresó a su palacio. Pasaban los días pero no encontraba consuelo y ni calma, ni siquiera en su acomodado palacio. Finalmente se trasladó a una habitación con una ventana que daba a la prisión. Todo el día permanecía sentada en un rincón mirando el edificio a través de la ventana, alejada completamente de los asuntos del mundo e incluso de sí misma, y cerca solo de Yusof. Las lágrimas que derramaba su corazón por la ausencia del amado eran el alimento de su alma. Esta era su única ocupación mientras Yusof permanecía en prisión.

En cuanto a Yusof, se había convertido en el favorito de todos los reclusos, que encontraban consuelo y alivio en sus palabras, y a quien contaban sus más íntimos sueños y pensamientos para recibir de él su consejo y significado. Yusof se dedicó por completo a todos ellos, cuidando a los enfermos y aliviándoles las penas del encarcelamiento.

Un día, dos de los cortesanos, que anteriormente habían servido al rey y que estaban cumpliendo condena en prisión, fueron a Yusof con sus sueños. Uno de ellos había soñado que lo colgaban en la horca, y el otro que era restituido en su puesto para servir en la corte. Finalmente, los dos sueños se hicieron realidad. Yusof le dijo al hombre que había sido liberado que intercediese por él ante el rey a su regreso a la corte, pero tan pronto como fue puesto en libertad y recuperó su antigua posición, se olvidó de Yusof y de su ruego.

Pasaron los años. Y una noche, el rey soñó que siete vacas enjutas atacaban y se comían siete vacas rollizas. Luego vio siete mazorcas de maíz marchitas alrededor de siete mazorcas maduras destruyéndolas. A la mañana siguiente, el rey preguntó a todos los sabios de su corte sobre la interpretación de su sueño. Pero nadie fue capaz de interpretarlo. Ello hizo que el cortesano que había conocido a Yusof en prisión de repente lo recordara, y le hablara al rey de su habilidad para interpretar los sueños. Al escuchar esto, el monarca ordenó que trajeran a Yusof ante él. Para asombro del rey, Yusof se negó a ayudarlo y a interpretar su sueño mientras no fuera liberado de la prisión, alegando que había sido encarcelado injustamente.

El soberano pidió ser informado del supuesto crimen cometido por Yusof, y que era la causa de su encarcelamiento. Cuando las damas de la ciudad fueron convocadas a la corte e interrogadas acerca de Yusof, todas ellas contestaron que en él solo habían visto nobleza y piedad. Zolayjā, que también estaba presente entre las mujeres, arrepentida de todas sus mentiras y traiciones cometidas por lo que sentía por Yusof, confesó sus planes e insistió en la inocencia de Yusof. Fue entonces cuando, después de varios años de injusto encierro, Yusof, ahora con treinta años de edad, fue liberado de prisión y presentado ante el rey en el palacio real.

Una vez allí procedió a interpretar el sueño del rey, explicándole que las siete vacas orondas y las mazorcas maduras representaban siete años de buenas cosechas y prosperidad, mientras que las siete vacas flacas y las mazorcas secas representaban siete años de sequía y hambruna. Esto significaba que durante los próximos siete años el país gozaría de buenas cosechas, mientras que los siguientes siete años sus tierras serían infecundas.

Impresionado con su habilidad, el rey nombró gran visir a Yusof, una posición que había quedado vacante al morir el anterior gran visir. Dándole autoridad sobre todas las tierras de Egipto. Yusof, requerido para hacer todo lo que fuera necesario para remediar la situación, ordenó que las tres cuartas partes de las cosechas de los próximos siete años fueran reservadas y almacenadas.

Durante los siguientes años, Yusof se mantuvo ocupado supervisando el plan que él mismo había concebido, y cuidando de las necesidades del pueblo. Siete años después, tal y como había vaticinado, una hambruna se extendió sobre Egipto y las tierras vecinas. Egipto era el

Yusof y las doncellas, miniatura persa, n.d.





برین واق بر جد کنایه نیست که سرحد طیف علی و علی

único país con alimentos, por lo que llegaron emisarios de todas partes ofreciendo regalos a cambio de grano y trigo. Fue así como sucedió que uno de los grupos que llegaron en busca de ayuda fuera el de Canaán, cuyos miembros eran los once hijos de Jacob.

En su palacio, Yusof recibió a sus hermanos con agrado, pero sin revelarles su verdadera identidad. Los hermanos se inclinaron ante él, sin sospechar que se trataba de su propio hermano, aquél a quien abandonaron en el pozo hacía tanto tiempo. Yusof pensó en el sueño de su infancia y sonrió. Luego ordenó que llenaran de grano sus bolsas y les fueran devueltos sus regalos. Sin embargo, en la bolsa de Benjamín, el hermano menor, colocó su copa real a escondidas. Cuando los hermanos se prepararon para irse, los guardias les informaron que había sido robada la copa real y que sus maletas tenían que ser revisadas.

Por supuesto, la copa fue encontrada en la bolsa de Benjamín. Yusof, como gran visir, determinó que el ladrón debía permanecer cautivo, según lo prescrito por ley. Los hermanos le rogaron que detuviera a otro de ellos en su lugar, ya que este hijo era especialmente querido por su padre, pero Yusof se negó a ello y no tuvieron más remedio que volver a Canaán sin él.

Jacob, que había perdido la vista a causa del dolor por su separación de Yusof, no podía soportar ser separado de Benjamín también. Lo sucedido le hizo entrar en tal estado de tristeza que sus hijos decidieron regresar a Egipto para suplicar al gran visir el perdón de Benjamín.

Yusof, que mientras tanto había revelado su identidad a Benjamín, no pudiendo soportar ver el gran sufrimiento de sus hermanos, les dijo la verdad, añadiendo que los había perdonado hacía mucho tiempo.

Luego les encomendó que regresaran a Canaán y trajeran a Jacob a Egipto. Su padre no debía seguir sufriendo por más tiempo el dolor por la separación de sus hijos favoritos, y les entregó su camisa como prueba de su salud. Cuando la caravana se aproximó a Canaán, Jacob de repente dejó de llorar.

«Puedo oler a Yusof: ¡está vivo!, ¡está vivo!», exclamó, y luego corrió descalzo hacia la caravana. Benjamín abrazó a su padre al verlo y puso sobre su cara la camisa de Yusof. En el mismo instante en que la camisa de su amado hijo tocó sus ojos, recobró la visión. Con su corazón lleno de alegría, Jacob se puso en camino hacia Egipto.

El corazón que sufre por causa del Amado, se mueve a todas las demás formas de alegría y dolor. Ninguna otra pena se aferra al manto de ese amante; ninguna otra felicidad le rodea. Deja que el mundo se convierta en un mar de aflicción para él, con oleadas de tristeza tan altas como las montañas: ni siquiera el dobladillo de su manto se mojará. Y si la fortuna fuera a preparar un banquete de delicias eternas para él, él le daría la espalda. Nada puede distraerlo de su pena del amor por el Amado.

Tal era el estado de Zolayjā, que había perdido todo por su amor hacia Yusof. Después de la muerte de su esposo, el anterior gran visir, Zolayjā había abandonado su palacio, encontrando refugio en un edificio en ruinas, donde vivía llena de tristeza, derramando lágrimas sin cesar y repitiendo constantemente el nombre de Yusof. Después de dar durante el primer año sus últimas piezas de plata y oro con la esperanza de recibir noticias de Yusof, ya no tenía nada más que ofrecer a los viajeros a cambio de noticias de su amado.

A medida que fueron pasando los años, la juventud de Zolayjā se fue desvaneciendo. Su cabello negro se había convertido en blanco plateado; su suave y fresca piel estaba arrugada; su esbelto cuerpo, doblado bajo la carga de su amor, y el brillo de sus ojos negros se había apagado por las lágrimas derramadas por su amado. Aunque solo tenía cuarenta años, parecía tener más de ochenta.

Enterándose por casualidad de la ruta diaria de los viajes de Yusof, Zolayjā construyó una cabaña de juncos en la orilla de un camino por donde él pasaba. Alrededor de la choza construyó una cerca de cañas, a modo de tubos que acompañarían su canto al ella entonar su triste lamento amoroso. El vivir en la choza solo tenía una esperanza: que Yusof la mirase. Todos los días, cuando llegara el momento en el que el visir pasara, Zolayjā saldría corriendo de su choza sentándose al borde del camino para esperar a su amor. Pero cuando escuchaba las voces de los guardias de Yusof anunciando su llegada, ella caía desmayada. Después, al recobrar el sentido, regresaba a sus cañas cantando su triste lamento.

Una noche, Zolayjā, arrodillada ante el ídolo de piedra al que había adorado durante años, rezó: «Oh, tú a quien he adorado con devoción toda mi vida, tú que has visto mi humillación, si no he podido estar con Yusof, ¿acaso no puedes restaurar mi vista para que al menos pueda verle una vez más?». Y así se quedó implorando hasta el amanecer.

Por la mañana, nada más escuchar el sonido de los caballos, salió corriendo. En el instante en que Yusof se aproximaba a ella, le gritó desde lo más profundo de su alma, pero el relincho de los caballos y el griterío de la gente ahogaron su voz. Nadie le prestó la más mínima atención. Con el corazón roto, regresó a su choza.

Tomando una piedra, rompió en pedazos a su ídolo, y llorando repetía: «Tú solo eres una simple piedra. Ahora me he liberado de tu vergonzosa dominación, y seré libre de una vez por todas, y con la ayuda de otra piedra voy a romper la joya de tu poder». Entonces le llegó una nueva luz, y purificada por sus lágrimas, con gran fervor rezó a Dios por Su perdón.

«¡Oh Amor!, si no fuera por el reflejo de tu imagen en un ídolo, jamás nadie lo adoraría. Quien se postra ante un ídolo sin ver tu reflejo en él, piensa que está adorando a la divinidad. ¡Oh Dios!, al practicar semejante idolatría a quien hice daño fue a mí misma. Ten piedad y perdona mi error. Deja que mi corazón sea curado de las heridas con el arrepentimiento, y concédeme cultivar una flor del

jardín de Yusof. ¡Oh Tú, el Ser puro que convierte al rey en esclavo y corona al esclavo con la corona real...!»

En aquel mismo momento Yusof, que pasaba por allí, pudo escuchar la voz de una anciana lamentándose y quedó tan impresionado por su oración que ordenó que aquella anciana fuera llevada a su palacio. Al serle presentada, él le preguntó quién era.

— ¿No me conoces? Soy aquella que te eligió sobre este mundo desde el primer momento en que te miró, y quien te ha amado desde entonces.

— ¿Zolayjā? ¿Eres realmente tú? Oh Zolayjā, ¿cómo llegaste a este estado tan lamentable? ¿Qué ha sido de tu juventud y belleza?

— Cuando te perdí, también los perdí a ellos.

— ¿Cómo pudo tu cuerpo tan apuesto doblarse de esta forma?

— Bajo la carga de tu separación.

— ¿Y por qué tus ojos se han quedado ciegos?

— Al no poder verte, ellos se ahogaron en lágrimas de sangre.

— ¿Y qué fue de toda tu riqueza?

— La derroché con quien me cantó tus alabanzas. Ahora solo me queda mi corazón, el tesoro de mi amor. Y no deseo más que poder verte una vez más.

Asombrado, Yusof se preguntó extrañado por qué Dios no había terminado con la vida de aquella pobre mujer evitándole tanto sufrimiento. Tan pronto pensó esto, llegó a su corazón la respuesta del Señor.

«No la hemos llevado porque tiene dentro de sí todo un mundo de amor por aquel a quien Nosotros también amamos. Al ser incesante su amor, Nosotros también la amamos a ella. ¿Quién te dio permiso para pedir la muerte de esa rosa de Nuestro jardín y desear la destrucción del amigo de Nuestro amigo? Estando ella tan llena de tanta ternura hacia ti, ¿Cómo puedes pensar que Nosotros tomaríamos su vida? Su corazón y sus lágrimas dan testimonio de su amor. Nosotros, como prueba de su amor, hemos llevado toda su vida a la desesperación, y ahora la devolvemos su belleza y su juventud. Ella te ha entregado su preciosa alma; si ahora la bendecimos, déjala ser para ti como tu propia alma».

En ese momento Zolayjā recuperó su juventud y belleza. Sus ojos negros volvieron a brillar con una luz aún más fuerte; su piel se hizo tersa como la de una doncella, y su belleza más deslumbrante que nunca. Luego llegó una orden divina de Dios: «Ahora Nosotros unimos a Zolayjā contigo en el trono sagrado del matrimonio. Así que únete a ella con una unión eterna». Un rayo del Sol de la Verdad golpeó los ojos de Zolayjā con un brillo tan abrumador que Yusof se perdió en él como una mota en un rayo de sol. Después de tantos años, finalmente el amante y el amado fueron uno.

El matrimonio de Yusof y Zolayjā fue fecundo, teniendo muchos hijos y nietos, y años de paz y felicidad. Entonces una noche Yusof vio a sus padres en un sueño:

«¡Hijo mío!», dirigiéndose a él, «es ya hora de que te unas a tu familia. Ya es hora para que te unas a nosotros aquí». Por la mañana, Yusof le contó a Zolayjā su sueño. Su corazón se llenó de dolor, porque ella sabía lo que significaba aquel sueño. Aquella noche Yusof oró: «¡Oh Señor!, no me apartes de Ti; concédeme un lugar entre los que están más cercanos a ti».

Al día siguiente, Yusof salió a montar en su caballo. Cuando estaba a punto de colocar su pie en el estribo, Gabriel le dijo: «No intentes ir más allá. El cielo no te permitirá ni siquiera colocar tu pie en el otro estribo. Saca tu pie del estribo de la vida de aquí porque es el momento de la Unión». Al escuchar esto, Yusof entregó su alma.

En el funeral de Yusof, Zolayjā no podía soportar tanto dolor. Arrojándose extendida como una sombra sobre la tumba pronunció una oración final:

«¿Dónde está ahora Yusof para tener piedad de los afligidos? Estás oculto debajo de las raíces de un rosál, y yo estoy encima de ti como tus ramas florecientes. Te has deslizado como agua bajo la tierra, y me quedo arriba como espinas y paja. Te has ido tan lejos que nadie podrá traerme noticias tuyas. Tu pérdida crea tal fuego en mí que su humo lleva lágrimas a los ojos de todos. No puedo soportar vivir sin ti».

Presionando su rostro mojado contra la tierra, Zolayjā besó el suelo con humildes súplicas y entregó también su alma. Toda su vida de principio a fin había sido sacrificada al Amor:

Si sabes cómo sacrificar tu vida entonces tienes alguna idea del secreto de los amantes. Pero si no tienes noción de sacrificar tu vida en el Amor, toda lo que hables de nada servirá. Qué suerte la de los amantes que al morir, en su último aliento, saborean el aroma de la Unión.

Notas

1.- Adaptación del relato de Abd-ol Rahmān Yāmi sobre Yusof y Zolayjā, en su libro *Haft Awrang*.

El círculo del Único

Amantes fieles, si íntimos nuestros sois,
salid de vosotros mismos y entrad en este festín.

Al círculo del Único no hay camino sino para el Único;
con esta ilusoria multiplicidad, no vengáis a este círculo.

Para ver la imagen del rostro del Amigo en el espejo reflejada
borrad el orín de vuestro ser del espejo del corazón.

Cuando el espejo sea limpiado de todo salvo de Él, sabréis
que el espejo, quien contempla y lo Contemplado, vosotros mismos sois.

Los dos mundos son como el cuerpo, y vosotros, el alma sagrada.
La creación es como un talismán, y vosotros, el tesoro sempiterno.

Fue encerrada en la concha esa perla maravillosa;
cuando abráis la concha, esa perla relumbrará.

En la Kaaba del corazón se celebra el festival de la manifestación de la Belleza;
¡oh gente que vais a la peregrinación [de la Kaaba]!, ¿dónde estáis?, ¿dónde estáis?

¿Hasta cuándo caminaréis perdidos en aquel desierto?
El Amado está aquí, volved, volved.

Si la verdadera meta es la Kaaba de la Unión,
¿a qué viene el no estar atentos a esta Kaaba verdadera?

Estas son palabras de Hosein reveladoras de los misterios divinos;
las entenderéis si comprendéis los misterios de Dios.

— *Divān* de Hallāqī
— Traducido por Luis Carrero





El perfume del hombre universal

Mario Satz

Ahmed Kureshi, discípulo de un discípulo de 'Attār el Perfumista, oyó decir de niño que los santos y los maestros tienen el auténtico olor del Hombre Universal, *Ensān-e kāmēl*, ya que exhalan un aroma sereno y mejoran las ropas que usan con el mero roce de su piel. Al oírlo, Ahmed decidió que sería sastre. Un modo de estar cerca de los cuerpos y percibir la calidad de sus alientos y perfumes. Muchas son las maneras de buscar la Verdad, y una de ellas es el oficio que nos toca o que escogemos ejercer.

Y sin embargo —le dijo a su joven amigo Zakir Naguid, el músico—, en mi larga vida solo una vez me hallé ante un hombre así y no parecía precisamente un santo.

¿Por qué?

Era podador de palmeras —explicó Ahmed Kureshi. Ya sabes, los que alisan el tronco con la hoz de su destreza y tienen una habilidad de monos para trabajar en las copas sin marearse ni caerse.

Por lo tanto la rectitud no le era extraña —sonrió Zakir—, ni desprender lo muerto un problema o subir muy alto un impedimento.

Eso es verdad —asintió el sastre. El caso es que era sordomudo y no pude comunicarme con él más que por señas.

Las palabras —volvió a sonreír el músico— no lo contaminaban con su ambigüedad, su lengua no lo trai-

cionaba y sus oídos estaban libres del rumor ajeno. Tal vez esa fuera la razón por la que pensaste que era un santo.

Sus manos eran ásperas, recuerdo —prosiguió el sastre—, y su agilidad angélica. Me impresionó, sobre todo, el descubrir en cada reflejo de su mirada un crecimiento y un viaje hacia la felicidad.

Tras la conversación, mientras la noche ofrecía una a una sus estrellas, los amigos callaron a la espera de un signo que sellara el sentido de su diálogo. Voló un murciélago. Pasó una luciérnaga. Susurró la brisa entre los naranjos, pero ninguno de esos acontecimientos colmó su atención. Por fin, cercanas, se oyeron las olas desmayándose en la costa.

Ni siquiera supe como se llamaba o dónde vivía —suspiró el sastre Ahmed.

Llamémosle simplemente hombre e imaginemos que vive en todas partes —dijo Zakir el músico. ¿Acaso existe mayor universalidad que ésa?

Aún no te he dicho a qué olía —agregó Zakir.

Hazlo.

Olía a madera herida y árbol que canta.

Mejor santidad imposible, más belleza que ésa es rara de hallar.







La bendición de un amigo

Caroline McCutcheon

La primera vez que lo vi fue en un cementerio, a las afueras de Basora. Yo iba de camino a visitar a un tío mío, un comerciante de alfombras, que me había invitado a unirme a su negocio familiar como vendedor ambulante. Iba pensando en la próxima reunión, cuando descubrí a un joven que, sentado en el suelo, mantenía la cabeza entre sus manos. Algo me impulsó a entrar en el cementerio y acercarme a él. Al llegar a él levantó los ojos y pude advertir que su cara estaba bañada en lágrimas. Vestía de negro y no tendría más de veinte años.

«Joven, ¿a quién lloras?», le pregunté. Yo acababa de perder a mi padre y me sentía conmovido con su dolor.

Él respondió inesperadamente: «Lloro por mi destino».

Me detuve desconcertado. «¿Tan terrible te parece?»

«No, es absolutamente glorioso».

«¿Pues cuál es tu destino entonces?» pregunté intrigado.

«Ser la Llama de la época», respondió.

Al cabo de siete años volví a verlo. El negocio marchaba bien y casi había olvidado a aquel extraño joven que había conocido en el cementerio y los sentimientos encontrados que sentí en nuestra conversación. Mi mente me decía que probablemente se trataba de un muchacho que se sentía prisionero por un dolor provocado por algún desafortunado acontecimiento vivido, inventándose para sí mismo un gran y trágico destino. Pero esta suposición no era lo bastante fuerte como para acallar una voz interior que me decía que había algo totalmente excepcional a su alrededor. Yo recordaba la luz de sus ojos y la honestidad de su rostro.

Después de siete años lo volví a ver en Tustar, y un conocido me comentó que se había vuelto bastante famoso en la ciudad como predicador popular. También descubrí que había tenido varios maestros espirituales pero que no se había quedado con ninguno de ellos, por lo que

Sin título, Dibujo de John Frederick Lewis, n.d.

no era considerado un discípulo fiable por los maestros sufíes de la región. Pensando en lo que me había dicho en nuestro primer encuentro, no me sorprendió.

A pesar de esta reputación, lo cierto es que la sinceridad y el sentido espiritual de sus sermones le habían otorgado ya cierta celebridad por derecho propio. Comencé a sentir curiosidad sobre él y cierta ansiedad por volver a encontrármelo. El último día de mi estancia en Tustar, cuando abandonaba la mezquita después de las oraciones del viernes, lo vi sentado en la parte trasera del edificio, vestido con ropas sencillas. Me acerqué a él y me presenté, preguntándole si se acordaría de mí. Me senté a su lado en silencio y al verme sonrió.

«Te preguntas por qué no me quedé con ellos», dijo.

Me sorprendió que hubiera percibido mi pensamiento de haber estado reflexionando acerca de su conducta para con sus maestros.

«Sí», contesté de forma poco convincente.

«El niño superó al padre», dijo sin arrogancia.

«¿No estaban contentos contigo?», me aventuré a preguntar.

«Siempre es difícil perder un hijo», respondió, «no importa qué edad tenga».

Miré sus ojos y en ellos vi afecto y tristeza.

«Tú lees mis pensamientos», dije.

«Me llaman el cardador de la conciencia, el lector de corazones».

«¿Y tú cómo te llamarías?», le dije, preguntándole si habría elegido para sí mismo un nombre como maestro.

«Ya te lo dije», respondió.

Miré hacia abajo intentando recordar. Cuando levanté de nuevo la vista ya se había ido.

Durante los siguientes veinte años viajé mucho, comprando y vendiendo alfombras, y a menudo oía hablar sobre él. También él viajaba mucho, atrayendo la atención allá donde iba. Predicaba en plazas públicas y junto a los caminos. Solía valerse de un intérprete para llegar a los oídos de quienes nunca habían estado movidos por la fe. Incluso llegó a ser conocido en algunas regiones remotas del Turquestán y Jorāsān. También comenzó a llamar la atención de las autoridades, a quienes desagradaba su capacidad de despertar al pueblo, especialmente en un momento político tan inestable como en el que se vivía por aquel entonces.

En sus viajes solían acompañarle algunos de sus discípulos de confianza, aunque parecía tener seguidores en todos los lugares por donde pasaba, y entre quienes había personas de diferentes orígenes. Entre todos los que me hablaban de él había puntos de vista muy diferentes. Algunos pensaban que estaba algo trastornado o que era un poco tonto, y un loco de anhelo por Dios, que había conseguido atraer la atención popular. Otros sostenían que no era más que un auténtico fraude y que fingía tener estados de éxtasis para así impresionar a la gente ignorante, siendo en realidad un mero infiltrado chiíta persa con la sola misión de provocar y derrumbar el califato. Otros opinaban que era un hechicero milagrero que intentaba ganar la adulación de la multitud, siendo esto lo

que resultó inaceptable para el islam. Algunos, como yo, no sabían qué pensar de él, pero me inclinaba por la opinión común de que se trataba de un hombre con unos discursos demasiado extravagantes y que era muy poco prudente en su actuar. Tan solo uno de mis allegados no se unió a este juicio, manteniéndose en silencio cada vez que se mencionaba su nombre.

«¿Qué piensas de él?», le pregunté un día.

«No tengo nada que pensar. Sé quién es este hombre. Se me dijo en un sueño. Él es la Llama de la época».

No mucho después de esto me encontraba en Neyshāpur, en Jorāsān, cuando supe que él también estaba allí. Habían pasado casi veinte años desde nuestro último encuentro. Después de todo lo que había escuchado sobre él, me sentía ahora más confundido que nunca, pero estaba decidido a verlo de nuevo y, si era posible, forjarme mi propia opinión sobre el particular.

Me acerqué a la casa donde se hospedaba con la intención de presentarle mis respetos. Se me permitió entrar y sentarme con un grupo de hombres que lo esperaba. Él se encontraba orando en la habitación de al lado. Cuando entró en la estancia donde aguardábamos pude comprobar cuánto había cambiado. Todos aquellos rasgos duros que viera en él de joven habían desaparecido, y todo su ser irradiaba una gran calidez interior. Seguía delgado y llevaba un abrigo negro corto, del tipo del que visten los soldados. Enseguida percibí mi presencia y me sonrió mientras se sentaba.

«¿Cómo van tus viajes?», me dijo.

En ese mismo instante todos los presentes en la sala desaparecieron para mí.

«Bien. ¿Cómo están los tuyos?»

«Los míos también van bien. Dime, ¿por qué sigues viajando?».

«Vendo alfombras», respondí, sintiéndome absurdamente vulgar, hasta que recordé que su padre había sido un humilde cardador de lana, y que él mismo había aprendido el oficio.

Él sonrió de nuevo. «¿Puedo comprarte una?».

Esto me sorprendió, pues no era para lo que había ido allí. Mi único propósito era descubrir qué clase de hombre espiritual era, y sin embargo estábamos hablando de alfombras. Me sentí avergonzado.

«Por favor, escoge una», le dije. Después de un incómodo silencio me aventuré a preguntar: «¿Por qué viajas tanto?». Esperaba que me hablara de su trabajo de misionero.

«Para compartir lo que me ha sido dado», se limitó a decir.

«Te refieres a compartir la bendición del islam?», pregunté, esperando que fuera lo que había querido decir.

«¿Y qué es eso?».

Permanecí en silencio sin saber qué responder. Me mantuve aferrado a mi estera y finalmente dije: «¿La bendición de la paz?»

«Sí».

No pude evitar pensar que se había vestido así para participar en alguna guerra santa.

«La guerra santa es contra todo lo que nos aleja de Su rostro», dijo suavemente.

«¿Te refieres a la idolatría?», pregunté, confiado una vez más en haber captado su idea.

«Quiero decir miedo. Es nuestro miedo el que nos impide ver el verdadero tesoro de Su Amor. La mayoría de nosotros no somos todavía lo suficientemente valientes para esto».

Me quedé en silencio y aturdido.

«¿Cómo nos volvemos lo suficientemente valientes?», me estaba preguntando.

«Al rendirnos a Su deseo», dijo en voz alta.

«¿Cuál es Su deseo?» Yo sabía perfectamente que lo que él me decía estaba fuera de mi entendimiento, pero deseaba que no dejara de hablar.

«Cuando seas lo suficientemente valiente lo sabrás», dijo. «Hasta entonces, recuerda la bendición de la paz».

Sentí como si me hubiera despertado y una brisa soplara a través de mi cuerpo y de mi mente; completamente limpio y renovado, y en total alerta. Respiré profundamente y decidí hacer una última pregunta.

«¿Cuál es la mejor manera de recordarlo?»

«Compartiéndolo con alguien más».

Le di las gracias y salí a la calle. Encontré el camino de regreso a mi alojamiento y miré toda mi mercancía con un nuevo sentimiento, similar a la desesperación. Me senté en una alfombra enrollada y recordé lo que me había dado. Desde ese día supe con certeza que ya no era un extraño para él. Se había convertido en mi amigo.

Durante los siguientes doce años, las noticias que escuché sobre él no fueron buenas. Había seguido predicando y atrayendo a grandes multitudes; tenía muchos seguidores, pero también la desaprobación de las autoridades islámicas. Publicó varios y respetados libros sobre temas espirituales, aunque pocos eran los que podían entenderlos. Yo no lo conseguí en absoluto. Finalmente me llegó la noticia de que había sido encarcelado en Bagdad, y estaba pendiente de juicio por herejía.

En mi siguiente visita a la capital traté de averiguar qué había sido de él. Descubrí que continuaba en prisión, después de varios años, pero que sus condiciones de vida no eran tan malas; le habían dado una habitación privada y se le permitía recibir visitas. También escuché que se había hecho amigo de algunos prisioneros, todos forajidos de uno u otro tipo.

Con la ayuda de mi hermano, que conocía al alcaide de la prisión, logré obtener un permiso para ir a visitarlo a la semana siguiente.

Mientras pude saber que los cargos contra él eran serios, y que se había enfrentado a un juicio ante una asamblea de clérigos y legalistas, la mayoría de los cuales eran hombres de buena reputación. La razón subyacente de su arresto era que las autoridades le consideraban un político con una influencia muy peligrosa sobre los grupos extremistas de la época. La opinión predominante era que se trataba de alguien demasiado problemático para ser liberado y demasiado famoso para poder ser ejecutado en silencio. También supe que tenía seguidores

en la corte, motivo por el cual se le había permitido vivir con relativa comodidad.

Una vez dentro de la prisión fui conducido a su habitación. Nos quedamos solos. Sonrió al verme y me pidió que me sentara. Llevaba puesta una bata larga de lana blanca.

De repente me sentí muy incómodo. Sabía que tenía que verlo, pero ahora, en su presencia, no se me ocurría qué decir. Quería mostrarle que me compadecía de él por las circunstancias tan desafortunadas en las que se encontraba, pero no sabía cómo expresarlo.

Finalmente dije: «He oído que te enfrentas a ciertos cargos y que pronto se celebrará el juicio. Es mi deseo que seas declarado inocente».

«No», dijo, «seré declarado culpable».

Lo miré con incredulidad. «¿De qué crimen?»

«De rendirme a Su deseo».

«¿Es eso un crimen?», pregunté con voz débil.

«No a Sus ojos ni a los míos».

«¡Pero te van a matar!», dije con desesperación. «Nadie entenderá tu discurso de rendición y deseo. Te condenarán por hereje. Por lo que has dicho y enseñado. Dirán que has violado la Ley de Mohammad. Serás vilipendiado y deshonorado».

«Lo sé», dijo con infinita mansedumbre. «Por eso lloraba en el cementerio. Entonces no sabía que la señal de Su desdicha es la prueba absoluta de la medida de Su Amor».

«Nadie te entenderá. Nadie tendrá idea acerca de lo que estás hablando».

«Esto es debido a que vine demasiado pronto. Todavía no están listos para comprender la realidad de Su deseo en la dicha de Su Amor universal. Mientras no estén preparados deben mantener la Ley. Y yo debo romperla».

«¿Por qué?», grité. «Podrías hacer que retiraran los cargos. Podrías repudiar tus enseñanzas. ¡Podrías alegar locura! Tienes amigos influyentes en altas instancias, puedes prometer que te mantendrás callado. Tú puedes cambiar tu propio destino».

Me sonrió y su sonrisa me hizo sentir como un niño.

«Ese no es Su deseo», dijo.

«¿Cómo puedes estar tan seguro?».

«Porque sin una llama que alumbre», dijo, «la era será oscura».

Me fui, sintiéndome miserable y confundido. Pese a no entenderle, ahora le amaba más. Durante varios días fui incapaz de conciliar el sueño. Cuando finalmente lo conseguí, soñé con él. En el sueño se encontraba atado a una cruz que giraba y giraba aumentando cada vez más sus revoluciones. Al girar tan rápido se creó una rueda de luz en la que se difundía su silueta. Desperté al escuchar sus palabras sonando en mi cabeza.

En los años siguientes supe que el juicio había continuado y que, como cabía esperar, había sido declarado culpable, y ahora se enfrentaba a una sentencia de muerte. Logré una reunión con él, sobornando al alcaide de la prisión con algunas alfombras bastante caras. Habían pasado nueve años desde su arresto, y se rumoreaba acer-

ca de su inminente ejecución. Llegué a la prisión con la sensación de un horrible presentimiento, consciente de que, al no ser un pariente o un discípulo cercano, realmente no tenía derecho a visitarle. Pero sentía que debía verlo por última vez y hacerle la pregunta que me había perseguido durante los últimos cuarenta y cinco años.

Estaba rezando cuando entré. Me senté tranquilamente en una esquina. Mi corazón latía con mucha fuerza. Cuando levantó la vista vi su rostro bañado en lágrimas y rodeado de una luz etérea. Parecía frágil, más delgado que nunca e increíblemente suave. Yo quería tocarlo y decirle que lo amaba y que no quería que muriese. Yo quería decir: lo siento. Pedirle perdón por no haber permanecido junto a él desde el primer día, por no haber pasado el resto de mi vida en su compañía, por no haber sido lo suficientemente valiente, y porque todo lo que había hecho en mi vida era tan solo vender alfombras y escuchar las historias de otras personas y sus opiniones acerca de él.

En cambio, dije: «Por favor, dime lo que significa ser la Llama de la era».

«Significa que es mi turno de arder».

«¿Es esto lo que sucede cuando eres lo suficientemente valiente?».

«No. Es lo que pasa si eres la Llama de la era. Es un extraño destino».

«¿Siempre lo supiste?».

«Sí».

«Pero muy pocos lo hacen».

«No es preciso que lo hagan; basta con que yo me queme por ellos».

«Pero no será algo glorioso». Notaba que me estaba enojando: «harán de tu muerte un espectáculo de horror».

«No juzgues por las apariencias», dijo suavemente. «El día del sacrificio precede a la celebración, y la celebración siempre es dulce. No es momento de llorar. Bailaré para mi rosa. Para la Rosa del Sacrificio, que es el signo de aquellos que comparten Su gracia predestinada».

Noté cómo mis ojos se humedecían.

«Si aún eres humano», le dije, «es tiempo de llorar».

«No», dijo con suavidad, «es un tiempo para bailar. Porque nadie puede matar al Amor. Bailaré en el camino del sacrificio por el Amor, y el Amor mismo hará que esta danza sea eterna».

«Ellos dirán que merecías morir. Nadie lo verá como un sacrificio. Nadie te dará la bendición que mereces».

«Tú me la darás», dijo con una dulce sonrisa.

Puse mi cabeza entre mis manos y comencé a sollozar desconsoladamente. En ese momento supe que toda mi vida había sido un camino para llevarme hasta allí y llorar a sus pies. Sabía que él entendía todo lo que no había sido capaz de decirle al igual que también sabía que yo no podía entender lo que él me decía.

Puso su mano sobre mi cabeza, y me di por vencido, rindiéndome a la gracia de su bendición. En ese momento me perdoné a mi mismo por mi vida sin rumbo, por mi amor por las alfombras, por no haber tenido coraje y

por mi falta de fe. Me encontré a mi mismo sumido en una profunda paz.

El guardián entró. Era hora de irme. Salí envuelto en lágrimas, sintiéndome incapaz de decir adiós.

No pude soportar presenciar la ejecución. Me contaron que bailó sobre el cadalso vestido con una túnica blanca y que pronunció palabras que muy pocos alcanzaban a entender. Entonces hizo sus oraciones, y después le amputaron las manos. Me contaron que su frente tenía una mancha carmesí pintada con la sangre de su muñeca, y que le dejaron colgado de la horca durante tres días antes de que finalmente quemaran su cuerpo.

Tras su ejecución, hubo protestas y las autoridades temieron un levantamiento. Nacieron historias sobre él y su cruel muerte. Se dice que al esparcir sus cenizas en las aguas del río Tigris se dibujó en ellas la palabra «Verdad».

Han pasado ya cinco años desde entonces, pero los ánimos siguen sin calmarse. Las autoridades religiosas siguen quemando sus libros e intentando denigrar su nombre. Todos los que alguna vez lo conocieron tienen una historia que contar. La mayoría de los maestros sufíes han hecho su propio juicio, y la opinión predominante entre ellos es que era un enamorado de Dios y un amigo de Dios, que terminó sufriendo los celos del Amor divino por revelar su misterio de lo que nunca se debería haber hablado tan abiertamente en público. Ellos vieron su ejecución como una prueba de su teoría, y tan solo uno de ellos habló de que había venido demasiado pronto.

En cuanto a mí, siempre recuerdo su gracia y su bendición. Su belleza espiritual siempre estuvo ahí, pero solo al final de mi vida me di cuenta durante cuánto tiempo había estado inconscientemente luchando para no verlo y creer en todo lo que me habían contado sobre él. He escrito este relato porque es probable que alguna vez la gente se pregunte quién era y por qué sufrió una muerte tan cruel, y que no consideren verdadero lo que otros han dicho acerca de él.

Nadie se molestará en quemar mi narración porque mi voz carece de autoridad y mis palabras no tienen ningún peso. He escrito esta historia antes de morir para dar testimonio de que él habló de la Verdad. Aunque quizá su nombre no sea bendecido, él es el santo más grande de la época, y la luz de su sacrificio iluminará el camino a la Verdad para las generaciones venideras, las cuales puede que incluso ni lleguen a escuchar su nombre. Suya será la luz que ilumina el camino de los enamorados por los siglos de los siglos, porque él, Hosein Mansur Hallâý, fue la Llama de la época.

Hallâý m. Bagdad, 309/922 dC

LOS AUTORES

DR. ALIREZA NURBAKSH obtuvo su doctorado en Filosofía por la Universidad de Wisconsin-Madison. Su tesis doctoral fue sobre las «imágenes mentales» y la teoría computacional de la mente. Vive en Londres, donde trabaja como abogado y es el editor de la revista SUFÍ. Tras el reciente fallecimiento de su padre, es el actual Maestro de la Orden Sufí Nematollāhi.

DR. JAVAD NURBAKSH (1926-2008). Fue doctor en psiquiatría, 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, y autor de numerosas publicaciones sobre sufismo, gran parte de las cuales han sido traducidas a los principales idiomas occidentales. Ha sido Maestro de la Orden Sufí Nematollāhi desde los veintiséis años hasta su fallecimiento.

MOJDEH BAYAT, profesora de Desarrollo Infantil en la Universidad De Paul, escribió numerosos relatos cortos en el Irán de antes de la revolución. En América, ha traducido y adaptado numerosas historias populares para periódicos y revistas locales, así como para la revista SUFÍ.

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

MUHAMMAD ISA WALEY nació en Cambridge, Inglaterra. Se graduó en Estudios Orientales (Persa y Turco) en la Universidad de Cambridge. Ha publicado artículos en diversas revistas académicas, así como en la *Encyclopaedia Iranica*. Es el conservador de la Sección Turca y Persa, y el encargado del Catálogo de Manuscritos de la Colección Oriental de la Biblioteca Británica en Londres.

ZAILAN MORIS doctora en filosofía por la American University, Washington D.C., U.S.A. Ejerce en la actualidad como profesor asociado en la School of Humanities, University of Sains Malaysia, Malaysia.

MARIO SATZ, poeta, narrador, ensayista y traductor, nació en Coronel Pringles (Buenos Aires, Argentina), en el seno de una familia de origen hebreo. En 1970 se trasladó a Jerusalén para estudiar Kábala y en 1978 se estableció en Barcelona, donde se licenció en Filología Hispánica. Autor de libros de poesía como: *Los cuatro elementos*, *Las frutas*, *Los peces*, *los pájaros*, *las flores*, *Canon de polen y Sámaras* y de ensayo, como *El ábaco de las especies*; su último libro, *Azahar*, es una novela-ensayo acerca de la Granada del siglo XIV.

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

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

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

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

Obras del Dr. Javad Nurbakhsh

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

Annemarie Schimmel

En la Taberna, paraíso del sufí



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

Precio: 15,30 €

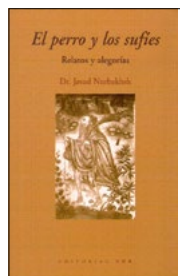
Sawāneh: las inspiraciones de los enamorados



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

Precio: 25,00 €

El perro y los sufíes

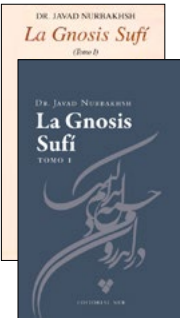


El perro ha sido tradicionalmente considerado un ser impuro y despreciable y hasta la más vil de las criaturas. Sin embargo, los sufíes consideraban que poseía virtudes de las que muchos humanos carecían y tuvieron en especial estima la pobreza y la menesterosidad del perro, considerándose a sí mismos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

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

Precio: 10,00 €

La gnosis sufí (Tomos I y II)



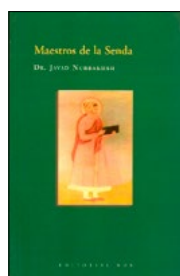
En todas las Tradiciones existe una gnosis que permite a los hombres realizar los caminos de vuelta a su Origen, viajando desde el lado humano al lado divino de su naturaleza.

El doctor Nurbakhsh nos ofrece en esta obra una visión sistemática y completa de los diversos aspectos de la Gnosis relativos a diversas moradas, estados, etapas y comportamientos que pertenecen a la vida sufí. En el primer volumen, revisado y reeditado, se describen los diferentes estados interiores que el viajero puede vivir, y en el segundo las moradas que se han de atravesar.

Precio: 23 €/tomo I

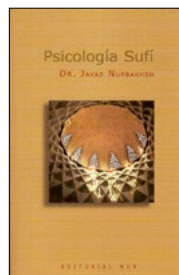
17,40 €/tomo II

Maestros de la Senda



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

Precio: 14,00 €



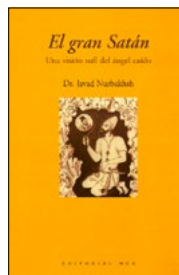
Psicología sufí

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

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

Precio: 16,00 €

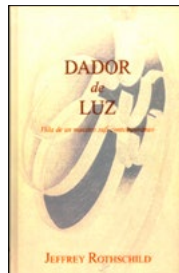
El gran Satán



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

Precio: 12,00 €

Dador de luz

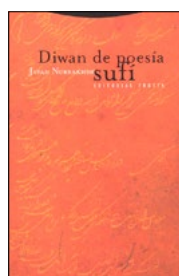


Son muchos los relatos que nos hablan de los maestros clásicos, pero es un raro privilegio poder acercarse a la vida de un Maestro sufí contemporáneo, que ha compartido nuestras inquietudes y nuestras esperanzas.

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

Precio: 15,00 €

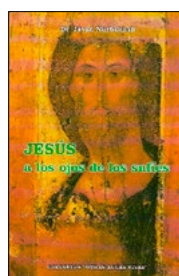
Diwān de poesía sufí



Este *diwān* se inscribe en la mejor tradición de la poesía mística Sufí, 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



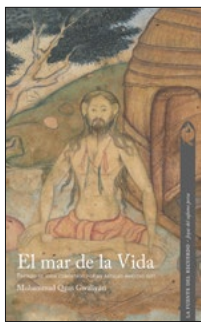
El doctor Nurbakhsh presenta en esta obra un estudio sobre lo que los gnósticos y maestros sufíes han dicho en torno a Jesús, con el fin de acercar la figura de Jesús a los musulmanes y animar a los cristianos al conocimiento del Islam.

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

Precio: 7,50 €

El mar de la vida

Tratado de yoga comentado por un antiguo maestro sufi



Precio: 22 €

Hace casi quinientos años, un discípulo recoge las palabras de Mohammad Qas Ghalibari (m. 1563 d.C.), maestro de la Orden *Shattari*, una escuela del sufismo amoroso persa que desembarca en la India en torno al siglo XV. Esos comentarios constituyen una suerte de transcripción de un texto sáncrito perdido donde se compilaban ejercicios y saberes de los yoguis, con los que el maestro convivió durante varios años llegando a ser un gran conocedor de sus enseñanzas, a las que incorporó las suyas propias.

El mar de la Vida refleja la unidad de la aspiración de dos tradiciones espirituales por encima de sus diferencias, en un fértil diálogo profundamente respetuoso y creativo. Supone,

además, un testimonio excepcional sobre las fuentes originales que alimentaron las disciplinas del *batha* yoga, lo cual, sin duda, interesará (y asombrará en ocasiones) a quienes las siguen practicando siglos después. Traducido directamente al español desde el original persa, la presente edición se completa con notas y comentarios que aportan el necesario marco de interpretación para comprender mejor un texto único, fascinante y sorprendente.

Dos relatos visionarios

Shahāb-ol din Yahyā Sohrawardi (1153 – 1191) encarna una de las figuras más asombrosas en la historia de la filosofía y de la espiritualidad de todos los tiempos. Sohrawardi presentó la «teosofía de la iluminación», una vía que integra distintas tradiciones religiosas y filosóficas (Zoroastro, Hermes, Platón, Avicena) sobre la base de la antigua teosofía persa. Para Sohrawardi, toda filosofía y religión eran manifestaciones externas de una misma fuente común, de las que intentaba desvelar sus profundas corrientes interiores. Dentro de su extensa obra son precisamente sus «relatos visionarios» los que de forma más sugestiva recogen el alcance de su pensamiento. Se trata de breves textos iniciáticos que, con una «lengua iluminada», expresan las realidades de su teosofía. Esta obra recoge dos relatos de Sohrawardi, traducidos directamente del original persa. Cada uno de ellos va acompañado de un detallado comentario explicativo de las claves simbólicas y referenciales de cada texto.



Precio: 10 €

El jazmín de los enamorados y El desvelamiento de los secretos

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

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



Precio: 35 €

Simbolismo Sufí (ocho tomos)

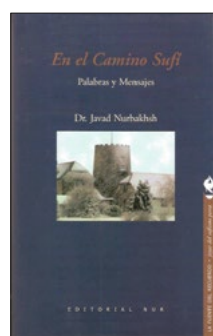


Precio: 20 € / tomo

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

Esta obra, única en su género, aborda en ocho volúmenes la definición de más de tres mil quinientos términos simbólicos acuñados en el seno del sufismo desde sus orígenes hasta nuestros días, en particular los que atañen a la rica tradición del sufismo persa, que se centra en el amor y en la unión amorosa con el Amado.

En el camino sufi (nueva edición)



Precio: 20 €

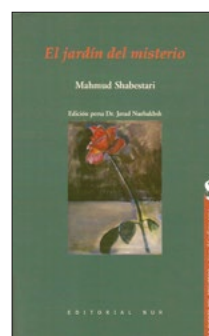
En la primera edición de esta obra, el Dr. Nurbakhsh ofreció mediante cuarenta Palabras y treinta Mensajes respuestas del corazón a las preguntas de los buscadores. Esta edición póstuma amplía hasta ochenta las Palabras y sesenta los Mensajes.

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

El jardín del misterio

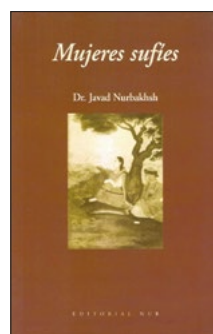
Esta obra del maestro Shabestari (s. xii) responde a cuestiones sobre grandes temas del sufismo. Según el Dr. Nurbakhsh, el éxito de este libro a lo largo de los siglos reside en que: “Shabestari fusiona la gnosofilosofía de la escuela de Ibn ‘Arabi con el anhelo y el amor de la de Rumi. Hace fluir en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

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



Precio: 45 €

Mujeres sufíes (segunda edición)



Precio: 15 €

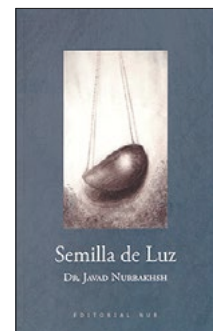
Desde el punto de vista de los sufíes, las mujeres que han avanzado firmemente por la Senda hacia la Verdad están exactamente en la misma posición que los hombres que lo hicieron. O, por expresarlo de otra manera, como en el Océano de la Unidad divina no existen ni el “yo” ni el “tú”, ¿qué sentido tendrían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

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

Semilla de Luz

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

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



Precio: 15 €

ORDEN SUFÍ NEMATOLLĀHI

EUROPA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Getreidemarkt 3/1
A- 1060 Wien
Austria
Tel: 431-9139254

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

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

AMÉRICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IBEROAMÉRICA

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

RESTO DEL MUNDO

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

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

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

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

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

Quartier Guema
02 BP 86 Parakou
Benin

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

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

4,50 €

