

LOS SUFIS

Libros de Idries Shah

Estudios Sufis y literatura de Medio Oriente

Los Sufis

Caravana de sueños

El camino del Sufi

Cuentos de los derviches: *Cuentos-enseñantes milenarios*

Pensamiento y acción Sufi

Psicología tradicional,

encuentros enseñantes y narrativas

Pensadores de Oriente: *Estudios en empirismo*

La sabiduría de los idiotas

La exploración dérmica

Aprender cómo aprender: *Psicología y
espiritualidad en la vía Sufi*

Saber cómo saber

El monasterio mágico: *Filosofía analógica y práctica*

El buscador de la verdad

Observaciones

Noches con Idries Shah

El yo dominante

Disertaciones universitarias

Un escorpión perfumado (Instituto para el estudio
del conocimiento humano – ISHK – y la universidad
de California)

Problemas especiales en el estudio
de ideas Sufis (Universidad de Sussex)

El elefante en la oscuridad: *Cristianismo,
Islam y los Sufis* (Universidad de Ginebra)

Aspectos negligidos del estudio Sufi: *Empezando a
empezar* (The New School for Social Research)

Cartas y disertaciones de Idries Shah

Ideas actuales y tradicionales

Reflexiones

El libro del libro

Una gacela velada: *Viendo cómo ver*

Iluminación especial: *El uso Sufi del humor*

Corpus del Mulá Nasrudín

Las ocurrencias del increíble Mulá Nasrudín

Las sutilezas del inimitable Mulá Nasrudín

Las hazañas del incomparable Mulá Nasrudín

El mundo de Nasrudín

Viajes y exploraciones

Destino: la Meca

Estudios sobre creencias minoritarias

El conocimiento secreto de la magia

Magia oriental

Cuentos selectos y sus trasfondos

Cuentos del mundo

Una novela

Kara Kush

Trabajos sociológicos

La Inglaterra tenebrosa

Los nativos están inquietos

El manual de los ingleses

Traducidos por Idries Shah

Los cien cuentos de la sabiduría (El *Munaqib* de Alfaki)

LOS SUFIS

Idries Shah



ISF PUBLISHING

Título original: *The Sufis*
Publicado en inglés por ISF Publishing

Traducción de ISF Publishing

Copyright © The Estate of Idries Shah

El derecho de los herederos de Idries Shah a ser identificados como los dueños de este trabajo ha sido reivindicado según la ley 1988 de copyright, diseños y patentes (Reino Unido).

Todos los derechos reservados
Copyright mundial

No está permitida la reproducción total ni parcial de este libro, ni la recopilación en un sistema informático, ni la transmisión por medios electrónicos, mecánicos, por fotocopias, por registro o por otros métodos – salvo de breves extractos a efectos de reseña – sin la autorización previa y por escrito del editor o del propietario del copyright.

Las solicitudes de permisos para reimprimir, editar, reproducir, etc., deben ser dirigidas a:

The Permissions Department
ISF Publishing
The Idries Shah Foundation
P.O. Box 71911
London NW2 9QA
United Kingdom
permissions@isf-publishing.org

ISBN 978-1-78479-293-0

Primera edición en inglés: 1964
Edición actual: 2018

En asociación con The Idries Shah Foundation



Los isleños. Caligrafía ilustrativa Sufi, dibujada por la mano de “Muhammad hijo de Shafiq” (1291), de los Derviches Mevlevi (“Danzantes”). Para ver la ilustración correctamente, pon el libro de lado. La imagen del barco y la gente sobre él debería volverse más clara.

Contenido

<i>La situación</i>	xi
<i>Prefacio</i>	xiii
Los isleños	1
EL TRASFONDO I: Los viajeros y las uvas	14
EL TRASFONDO II: El elefante en la oscuridad	45
Las sutilezas del Mulá Nasrudín	74
Sheikh Saadi de Shiraz	126
Fariduddin Attar, el Farmacéutico	133
Nuestro Maestro Jalaluddin Rumi	147
Ibn el-Arabi: el mayor de los Sheikhs	175
El-Ghazali de Persia	187
Omar Khayyam	209
El lenguaje secreto I: Los Carboneros	219
El lenguaje secreto II: Los Constructores	231
El lenguaje secreto III: La Piedra Filosofal	244
Misterios en Occidente I: Ritos extraños	262
Misterios en Occidente II: El círculo caballeresco	277
Misterios en Occidente III: La cabeza de la sabiduría	287
Misterios en Occidente IV: Francisco de Asís	290
Misterios en Occidente V: La doctrina secreta	298
La ley superior	316
El libro de los derviches	331
Las Órdenes derviches	363
El buscador del conocimiento	391
El credo del amor	402
Milagros y magia	414
El enseñante, la enseñanza, el enseñado	438

El Extremo Oriente	451
Notas	463
<i>Apéndice I: Interpretación esotérica del Corán</i>	506
<i>Apéndice II: La rapidez</i>	510

La situación

LA HUMANIDAD ESTÁ dormida, ocupada únicamente con lo que es inútil, viviendo en un mundo equivocado. Creer que uno puede superar esto es solo hábito y costumbre, no religión. Esta “religión” es inepta...

No parlotees ante la Gente del Camino; en cambio, consúmeme a ti mismo. Tienes un conocimiento y una religión invertida si te hallas cabeza abajo en relación con la Realidad.

El hombre se está envolviendo con su propia red. Un león (el hombre del Camino) rompe su jaula en pedazos.

(El maestro Sufi Sanai de Afganistán, maestro de Rumi, en *El amurallado jardín de la verdad*, escrito en 1131)

Prefacio

LO QUE MENOS se pretende con la escritura de este libro es que vaya a ser considerado hostil para con el escolasticismo o el método académico. Eruditos de Oriente y Occidente han consagrado heroicamente sus vidas laborales a proporcionar, por medio de sus propias disciplinas, el material literario y filosófico Sufi al mundo entero. En muchos casos han fielmente registrado la propia insistencia de los Sufis en que el Camino de los Sufis no puede ser comprendido por medio del intelecto o del aprendizaje ordinario a través de libros. El hecho de que este principio no les haya impedido intentar traer al Sufismo dentro del ámbito de su propia comprensión es un tributo a su honradez intelectual y a la fe en su propio sistema de investigación.

Sin embargo, sería falso para con el Sufismo no afirmar que este no puede ser apreciado más allá de cierto punto excepto dentro de una situación real de enseñanza, la cual requiere la presencia física de un maestro Sufi. Para el Sufi, no es casual que la “doctrina secreta”, cuya existencia ha sido sospechada y buscada desde tiempo inmemorial, resulte ser tan elusiva para el buscador. Si, digamos, el comunismo es una religión sin un dios, el estudio académico del Sufismo sin ser de alguna forma un “Sufi operante” es el Sufismo despojado de su factor esencial. Si esta aserción va en contra de la tradición racional de que todo individuo puede encontrar la verdad solamente mediante el ejercicio de las facultades con las cuales ha sido dotado, hay solo una respuesta. El Sufismo, la “tradición secreta”, no se encuentra disponible sobre una base de

suposiciones que pertenecen a otro mundo, el mundo del intelecto. Si se siente que la verdad sobre hechos extrafísicos debe ser buscada solamente por medio de un modo de pensar, el racional y “científico”, no podrá haber contacto entre el Sufi y el buscador supuestamente objetivo.

La literatura y enseñanza preparatoria Sufis están diseñadas para ayudarnos a cerrar la brecha entre estos dos mundos de pensamiento. Si no fuese posible proporcionar puente alguno, este libro sería inútil y no debería haber sido escrito.

El Sufismo – considerado como un nutriente para la sociedad – no está destinado a subsistir dentro de la sociedad en una forma inalterada. Es decir, los Sufis no erigen sistemas como uno construiría un edificio para que generaciones posteriores los examinen y aprendan de ellos. El Sufismo es transmitido por medio del ejemplar humano: el maestro. El hecho de que sea una figura desconocida para el público en general, o que tenga imitadores, no quiere decir que no exista.

Encontramos vestigios del Sufismo en organizaciones deterioradas en las cuales este elemento de transmisión humana de *baraka* ha cesado: apenas queda la forma. Dado que esta cáscara externa es la más fácilmente perceptible para el hombre común, tenemos que usarla para señalar algo más profundo. A diferencia de él, no podemos decir que tal o cual ritual o libro encarnen al Sufismo. Comenzamos con material humano, social y literario, que es tanto incompleto (pues ahora no va acompañado del impacto de un ejemplar viviente, el maestro) como secundario, pues apenas será absorbido parcialmente. Ciertos hechos históricos, como las organizaciones religiosas y sociales, cuando persisten, son fenómenos secundarios y externos que dependen de la organización, de la emoción y del aspecto externo para su supervivencia. Estos factores, tan esenciales para el mantenimiento de sistemas conocidos, son, Sufísticamente

hablando, apenas sustitutos de la vitalidad del organismo, a diferencia de la apariencia y el sentimiento.¹

Una escuela Sufi surge, como cualquier otro fenómeno natural, para florecer y desaparecer, no para dejar rastros en un ritual mecánico o interesantes restos antropológicos. La función del nutriente es ser transmutado, no dejar vestigios inalterados.

El gran maestro Sufi Jami se refiere a esta tendencia cuando dice que si a la barba se la deja crecer demasiado, competirá con el cabello en su deseo de atención o protagonismo.

Se entenderá fácilmente que las afirmaciones del Sufismo acerca de lo “orgánico” y el “ejemplar humano” lo apartan de inmediato del ámbito de los estudios convencionales.

Hay, sin embargo, cierto valor en el prestarle atención a la influencia Sufi en la cultura humana. En primer lugar, podemos observar intentos de reducir la brecha entre el pensamiento ordinario y la experiencia Sufi contenida en medios poéticos, literarios y otros que han sido diseñados para guiar a la conciencia humana ordinaria, atenuada o embrionaria, hacia una percepción y realización más elevadas. En segundo lugar, los Sufis sostienen que incluso en culturas donde el pensamiento autoritario y mecánico ha ahogado la comprensión exhaustiva, la individualidad humana tendrá que manifestarse de cualquier manera, incluso aunque solo sea a través de la sensación primitiva de que la vida debe de tener un significado superior al que se propaga de modo oficial.

En este libro se hace énfasis, con fines ilustrativos, en la difusión del pensamiento Súfico durante cierta fase (desde el siglo VII de nuestra era actual). Si en el proceso se

¹ Véase nota “Perspectiva”.

presentan materiales completamente nuevos, no se hace con un propósito de esfuerzo escolástico. El escolasticismo está interesado en acumular información y hacer deducciones a partir de ella. El Sufismo está dedicado a desarrollar una línea de comunicación con el conocimiento superior, no con la combinación de hechos individuales por más excitantes que sean históricamente, ni en modo alguno con teorizaciones.

El Sufismo, debería recordarse, es pensamiento oriental solo en la medida en que conserva creencias – como la del ejemplar humano – que en Occidente han caído en desuso. Es oculto y místico ya que sigue una vía distinta a la que ha sido presentada como verdadera por organizaciones autoritarias y dogmáticas. El Sufismo afirma que dicha actitud constituye tan solo una parte o fase de la historia humana. Al sostener que posee una fuente “auténtica” de conocimiento, el Sufismo no puede aceptar las pretensiones de la fase temporal que, vista desde dentro de sí misma, es actualmente considerada como la “lógica”.

Una buena parte del material aquí presentado está incompleto porque no es posible incrementar la cantidad de literatura formal sobre el Sufismo sin el contrapeso de la práctica Sufi. Sin embargo, gran parte del mismo es desconocido fuera de los círculos Sufis tradicionales; no pretende influir en el escolasticismo tradicional con el cual apenas tiene la conexión más superficial: y una que no puede ser sostenida sin distorsión.

Al Sufismo se lo conoce por medio de sí mismo.

Es interesante notar la diferencia entre la ciencia tal como la conocemos hoy y como era vista por uno de sus pioneros. Roger Bacon, considerado la maravilla de la Edad Media y uno de los mayores pensadores de la humanidad, fue el pionero del método del conocimiento obtenido por medio de la experiencia. Este monje franciscano aprendió de los Sufis de la escuela iluminista que existe una diferencia entre

el acopio de información y el conocimiento de las cosas a través del experimento real. En su *Opus Maius*, donde cita a autoridades Sufis, dice:

Existen dos maneras de saber: por medio del razonamiento y de la experiencia. El razonamiento brinda conclusiones y nos obliga a admitirlas pero no causa certidumbre ni despeja dudas para que la mente pueda descansar en la verdad, a menos que esto sea provisto por la experiencia.

Esta doctrina Sufi es conocida en Occidente como el método científico de procedimiento inductivo, y la ulterior ciencia occidental está ampliamente basada en el mismo.

Sin embargo, en vez de aceptar la idea de que la experiencia es necesaria en todas las ramas del pensamiento humano, la ciencia moderna tomó dicha palabra en el sentido de “experimento”, donde el experimentador permanece lo más lejos posible de la experiencia.

Desde el punto de vista Sufi, cuando escribió las anteriores palabras en 1268, Bacon no solo puso en movimiento la ciencia moderna sino que a la vez transmitió al menos una porción de la sabiduría sobre la que aquella pudo haberse basado.

El pensamiento “científico” ha trabajado desde entonces continua y heroicamente dentro de esta tradición parcial. A pesar de tener sus raíces en el trabajo de los Sufis, el deterioro de la tradición ha impedido que el investigador científico aborde el conocimiento por medio del conocimiento mismo: por la “experiencia”, no meramente por los “experimentos”.

Los isleños

El hombre común se arrepiente de sus pecados:
los elegidos se arrepienten de su descuido.

(Dhu'l-Nun Misri)

LA MAYORÍA DE las fábulas contienen al menos alguna verdad, y con frecuencia posibilitan a las personas absorber ideas que sus patrones habituales de pensamiento les impedirían digerir. Por lo tanto las fábulas han sido utilizadas, en particular por los maestros Sufis, para presentarnos una imagen de la vida más en armonía con sus propias percepciones que si se utilizasen ejercicios intelectuales.

Aquí hay una fábula Sufi acerca de la situación humana, apropiadamente resumida y adaptada, como debe ser siempre, para la época en la que se presenta. Las fábulas comunes “para entretener” son consideradas por los autores Sufis como una forma de arte degenerada e inferior.

Érase una vez una comunidad ideal que vivía en una tierra lejana. Sus miembros no tenían miedos tal como ahora los conocemos. En vez de padecer incertidumbres y vacilaciones, eran resueltos y tenían una manera más plena de expresarse. Aunque no tenían ni el estrés ni las tensiones que hoy la humanidad considera esenciales para su progreso, sus vidas eran más ricas porque otros elementos mejores sustituían a estas cosas. Por lo tanto, el suyo era un modo de vivir ligeramente distinto al nuestro. Podríamos incluso afirmar que nuestras percepciones son versiones burdas e

improvisadas de las verdaderas, las cuales eran poseídas por esta comunidad.

Tenían vidas reales, no semi-vidas.

Los podemos llamar la gente de El Ar.

Tenían un líder, quien descubrió que su país se volvería inhabitable por un período de, digamos, veinte mil años. Planeó el escape, advirtiendo que sus descendientes serían capaces de volver exitosamente a casa únicamente después de muchos suplicios.

Encontró para ellos un lugar de refugio, una isla cuyas características eran apenas similares a las de su patria; pero debido a la diferencia de clima y situación, los inmigrantes tuvieron que sufrir ciertas transformaciones. Estas los hicieron más adaptados física y mentalmente a las nuevas circunstancias: las percepciones burdas fueron sustituidas por otras más sutiles, así como la mano del trabajador manual se endurece como respuesta a las necesidades de su tarea.

Con el fin de atenuar el dolor que ocasionaría la comparación entre el viejo y el nuevo estado, se les hizo olvidar el pasado casi por completo; de él quedó apenas el más borroso recuerdo aunque lo suficiente para ser despertado cuando llegara el momento.

El sistema era por demás complejo pero bien organizado. Los órganos por medio de los cuales la gente sobrevivía en la isla también fueron hechos los órganos del disfrute, tanto físico como mental. Los órganos que eran realmente constructivos en la vieja patria fueron puestos en una forma especial de latencia y vinculados al borroso recuerdo como preparación para su eventual activación.

Los inmigrantes se establecieron lenta y penosamente, ajustándose a las condiciones locales. Los recursos de la isla eran tales que, sumados al esfuerzo y a una cierta forma de

guía, la gente sería capaz de escapar a una isla más lejana en el camino de retorno a su hogar original. Esta era la primera de muchas otras islas donde tendría lugar una aclimatación gradual.

La responsabilidad de dicha “evolución” fue conferida a aquellos individuos que podían sostenerla. Necesariamente estos eran unos pocos, ya que para la masa del pueblo era virtualmente imposible mantener vivos en su conciencia dos conjuntos de conocimientos; uno parecía estar en conflicto con el otro. Ciertos especialistas custodiaban la “ciencia especial”.

Este “secreto”, el método de efectuar la transición, era ni más ni menos que el conocimiento de las artes marinas y su aplicación. El escape necesitaba un instructor, materias primas, gente, esfuerzo y entendimiento. Con estos, la gente podría aprender a nadar e incluso a construir barcos.

Las personas que originalmente estaban a cargo del escape dejaron bien en claro que era necesaria una cierta preparación antes de que cualquiera pudiese aprender a nadar o incluso tomar parte en la construcción de un barco. Durante un tiempo el proceso continuó satisfactoriamente.

Entonces un hombre, de quien se había descubierto que por el momento carecía de las cualidades necesarias, se rebeló contra este orden y se las arregló para desarrollar una idea magistral. Él había observado que el esfuerzo de escapar suponía una pesada y a menudo indeseable carga para la gente que, al mismo tiempo, estaba dispuesta a creer cosas que se le decía acerca de la operación de escape. Él se dio cuenta de que podía adquirir poder y también vengarse de quienes lo habían menospreciado, tal como creía, mediante la simple explotación de estos dos hechos.

Simplemente ofrecería remover la carga, asegurando que no había carga.

Declaró lo siguiente:

“No hay necesidad de que el hombre integre su mente y la entrene del modo en que se les ha descrito. La mente humana es ya una cosa consistente, estable y continua. Se les ha dicho que tienen que convertirse en artesanos para construir un barco. Pero yo les digo que no solo no necesitan ser artesanos... ¡ni siquiera necesitan un barco! Un isleño necesita únicamente observar unas pocas reglas simples para sobrevivir y quedar integrados en la sociedad. Mediante el ejercicio del sentido común, innato en cada uno de ustedes, podrá lograr cualquier cosa en esta isla, nuestro hogar, ¡propiedad común y herencia de todos nosotros!”

El charlatán, habiendo despertado mucho interés del pueblo, ahora “demostró” su mensaje, diciendo:

“Si el nadar y los barcos son una realidad, ¡muéstrennos buques que hayan efectuado la travesía y nadadores que hayan regresado!”

Esto fue un desafío que los instructores no pudieron afrontar pues estaba basado en un supuesto cuya falacia ahora no podía ser captada por el perplejo rebaño: pues verás, los barcos jamás regresaban de la otra tierra. Los nadadores, cuando sí volvían, habían sufrido una nueva adaptación que los hacía invisibles para la multitud.

La turba presionó para tener una prueba definitiva.

“La construcción de barcos”, dijeron los huidores en un intento de razonar con los revoltosos, “es un arte y un oficio. El aprendizaje y el ejercicio de esta ciencia depende de técnicas especiales, las cuales conforman una actividad completa que no podemos desmenuzar como ustedes lo exigen. Esta actividad tiene un elemento impalpable llamado *baraka*, del que se deriva la palabra “barca”. Esta palabra significa “la Sutileza” y no puede ser mostrada a ustedes.”

“¡Arte, oficio, conjunto, *baraka*... tonterías!”, gritaron los revolucionarios.

Y entonces ahorcaron a cuantos constructores de barcos pudieron encontrar.

El nuevo evangelio fue recibido por todos como uno de liberación. ¡El hombre había descubierto que ya era maduro! Sentía, al menos momentáneamente, como si hubiese sido liberado de responsabilidad.

La mayoría de los otros modos de pensar fueron rápidamente abrumados por la simplicidad y comodidad del concepto revolucionario. Pronto se lo consideró un factor básico que jamás había sido desafiado por ningún ser racional. Racional, por supuesto, se refería a cualquiera que armonizase con la propia teoría general sobre la cual ahora estaba basada la sociedad.

Las ideas que se oponían a la nueva eran fácilmente tildadas de irracionales. Cualquier cosa irracional era mala. A partir de ahí, incluso aunque tuviese dudas, el individuo tenía que suprimirlas o desviarlas pues a toda costa debía ser considerado racional.

No era muy difícil ser racional. Uno solamente tenía que adherirse a los valores de la sociedad. Además, abundaban las evidencias de la veracidad de la racionalidad... siempre y cuando uno no pensara más allá de la vida en la isla.

La sociedad ahora se había equilibrado temporalmente dentro de la isla y parecía proporcionar una convincente plenitud, al menos desde su propio punto de vista. Estaba basada sobre la razón más la emoción, haciéndolas parecer plausibles a ambas. El canibalismo, por ejemplo, estaba permitido por motivos racionales. Se descubrió que el cuerpo humano es comestible: la comestibilidad es una característica de la comida. Por ende, el cuerpo humano es comida. Con el fin de compensar las deficiencias de dicho razonamiento, se improvisó una enmienda. El canibalismo fue controlado por el bien de la sociedad. Los acuerdos eran la característica del equilibrio temporal. De vez en cuando alguien señalaba un

nuevo acuerdo, y la lucha entre razón, ambición y comunidad producía alguna nueva norma social.

Dado que el arte de construir barcos no tenía una aplicación obvia dentro de esta sociedad, el esfuerzo podía fácilmente ser considerado absurdo. No se necesitaban botes... pues no había a dónde ir. Las consecuencias de ciertas suposiciones pueden presentarse de modo que “demuestren” esas suposiciones. Esto es lo que se denomina una pseudocertidumbre, el sustituto de la certeza real. Es con lo que lidiamos a diario cuando asumimos que viviremos otro día. Pero nuestros isleños lo aplicaban a todo.

Dos artículos en la gran *Enciclopedia universal de la Isla* nos muestran cómo funcionaba el proceso. Destilando su sabiduría de la única fuente de nutrición mental disponible para ellos, los sabios de la isla produjeron, con toda franqueza, esta clase de verdades:

BARCO: *Deplorable*. Vehículo imaginario con el cual, según han afirmado impostores y embusteros, es posible “cruzar el agua”; hoy establecido científicamente como una absurdidad. No se conocen materiales impermeables al agua en la Isla con los cuales se podría construir tal “barco”, dejando a un lado la cuestión de si hay un destino más allá de la Isla. Predicar la “construcción de barcos” es un delito grave según la Ley XVII del Código Penal, subsección J, *Protección de los Crédulos*. La OBSESIÓN CON LA CONSTRUCCIÓN DE BARCOS es una forma extrema de escapismo mental, síntoma de inadaptabilidad. Todos los ciudadanos tienen la obligación constitucional de notificar a las autoridades sanitarias si sospechan de

la existencia de tan trágica condición en cualquier individuo.

Véase: *Natación; Aberraciones mentales; Delitos (serios)*. Bibliografía: Smith, J.; *Por qué no se pueden construir "barcos"*. Universidad Insular, Monografía n.º 1151.

NATACIÓN: *Desagradable*. Supuesto método para impulsar el cuerpo a través del agua sin ahogarse, generalmente con el propósito de "alcanzar un lugar fuera de la Isla". El "estudiante" de este arte desagradable tenía que someterse a un ritual grotesco. En la primera lección se postraba en el suelo, moviendo brazos y piernas en respuesta a las órdenes de un "instructor". Todo el concepto se basa en el deseo de los supuestos "instructores" de dominar a los crédulos en tiempos de barbarie. Más recientemente el culto ha tomado la forma de manía epidémica.

Véase: *Barco; Herejías; Pseudoartes*.

Bibliografía: Brown, W. *La gran locura de la "Natación"*, 7 vols. Instituto de Lucidez Social.

Las palabras "deplorable" y "desagradable" se usaban en la isla para indicar cualquier cosa que estuviese en conflicto con el nuevo evangelio, el cual era conocido como "Complacer". La idea implícita era que la gente se complacería a sí misma, dentro de la necesidad general de complacer al Estado. El Estado equivalía al pueblo.

No es en absoluto sorprendente que desde tiempos muy remotos la sola idea de abandonar la isla llenara de terror a la mayoría de la gente. De modo similar, los prisioneros que han pasado largos años en cautiverio sienten un miedo muy

real cuando están por ser liberados; el “afuera” es un mundo incierto, desconocido y amenazante.

La isla no era una cárcel; pero era una jaula con barrotes invisibles, muchísimos más efectivos que los verdaderos.

La sociedad insular se volvió cada vez más y más compleja, y podemos observar solo algunas de sus características más destacadas. Su literatura era rica. Además de composiciones culturales había numerosos libros que explicaban los valores y logros de la nación. Existía también un sistema de ficción alegórica que retrataba cuán terrible habría sido la vida si la sociedad no se hubiera organizado de esta forma actual tan tranquilizadora.

De vez en cuando los instructores trataban de ayudar a que la comunidad toda pudiese escapar. Los capitanes se sacrificaban por el restablecimiento de un clima en el cual los ahora clandestinos constructores de barcos pudieran continuar su labor. Todos estos esfuerzos fueron interpretados por historiadores y sociólogos con referencia a las condiciones en la isla, sin considerar contacto alguno con el exterior de esta sociedad cerrada. Era relativamente fácil fabricar explicaciones verosímiles de casi todo. No había principios éticos involucrados, pues los eruditos continuaban estudiando con genuina dedicación lo que parecía ser verdad. “¿Qué *más* podemos hacer?”, se preguntaban, implicando con la palabra “más” que la alternativa podría ser un esfuerzo cuantitativo. O se preguntaban unos a otros “¿Qué *otra cosa* podemos hacer?”, asumiendo que la respuesta acaso estaba en “otra cosa”... algo diferente. Su verdadero problema era que ellos se creían capaces de formular las preguntas e ignoraban el hecho de que las preguntas son tan importantes como las respuestas.

Por supuesto que los isleños tenían muchas oportunidades para el pensamiento y la acción dentro de su pequeño dominio. La diversidad de ideas y las diferencias de opinión

daban la impresión de libertad de pensamiento. Se estimulaba el pensamiento, siempre y cuando no fuese “absurdo”.

Se permitía la libertad de expresión, pero era de poca utilidad sin el desarrollo de la comprensión, la cual no se cultivaba.

La labor y el esfuerzo de los navegantes tuvieron que tomar aspectos diferentes según los cambios en la comunidad. Esto hizo que su realidad fuese aún más desconcertante para los estudiantes que intentaban seguirlos desde el punto de vista isleño.

Entre toda la confusión, incluso la capacidad para recordar la posibilidad de escape podía a veces convertirse en un obstáculo. La agitadora conciencia del potencial de escape no estaba muy refinada. A menudo los que estaban ansiosos por escapar terminaban contentándose con algún tipo de sustituto. Un vago concepto de navegación no puede volverse útil sin orientación. Pero incluso quienes aspiraban con más entusiasmo a construir barcos habían sido adiestrados a creer que ya tenían tal orientación, que ya eran maduros. Detestaban a cualquiera que les indicase que quizá necesitaban una preparación.

A menudo, versiones bizarras de tipos de natación o de construcción de barcos desplazaban las posibilidades de verdadero progreso. Gran parte de la culpa la tenían los partidarios de la pseudonatación o de los barcos alegóricos, meros charlatanes que ofrecían lecciones a quienes eran aún demasiado débiles para nadar, o pasajes en barcos que no podían construir.

Las necesidades de la sociedad habían hecho inicialmente necesarias ciertas formas de eficiencia y pensamiento que evolucionaron hacia lo que fue conocido como ciencia. Este admirable enfoque, tan esencial en los campos donde tenía aplicabilidad, finalmente sobrepasó su verdadero significado. El así llamado abordaje “científico”, apenas después de la

revolución de “Complacer”, se fue ampliando hasta abarcar toda clase de ideas. Finalmente, todo lo que no podía ser ubicado dentro de sus límites fue considerado “anticientífico”, otro sinónimo muy conveniente para lo “malo”. Sin que nadie se diese cuenta, las palabras fueron hechas prisioneras y luego automáticamente esclavizadas.

Ante la ausencia de una actitud adecuada, como personas que han sido abandonadas a su suerte en una sala de espera y se dedican a leer revistas febrilmente, los isleños se ocuparon de encontrar sustitutos de la plenitud, que era el propósito original (y en efecto final) del exilio de aquella comunidad.

Algunos fueron capaces de desviar con cierto éxito su atención hacia compromisos principalmente emocionales. Había diferentes rangos de emociones pero no una escala adecuada para medirlas. A todas las emociones se las consideraba “hondas” o “profundas”; en cualquier caso más profundas que la no-emoción. La emoción, la cual se veía que conducía a la gente hacia los máximos extremos físicos y mentales conocidos, era automáticamente calificada de “profunda”.

La mayoría de las personas se fijaban objetivos a sí mismos o permitían que otros los fijasen por ellos. A veces practicaban un culto tras otro, o iban detrás del dinero o de la preeminencia social. Algunos adoraban ciertas cosas y se sentían superiores al resto. Otros, al repudiar lo que consideraban idolatría, creían no tener ídolos y que podían por lo tanto burlarse tranquilamente del resto.

Con el paso de los siglos, la isla quedó plagada de los desechos pertenecientes a estos cultos; pero eran peores que los desechos ordinarios pues se autopropetaban. Gente bien intencionada y otros combinaban y recombinaaban los cultos, propagándolos nuevamente. Tanto para el aficionado como para el intelectual, esto constituyó una mina de material

académico o “iniciático” que brindaba una reconfortante sensación de variedad.

Proliferaron espléndidas instalaciones para entregarse a “satisfacciones” limitadas. Palacios y monumentos, museos y universidades, instituciones educativas, teatros y complejos deportivos llenaban la isla casi por completo. La gente estaba naturalmente orgullosa de estos legados, muchos de los cuales creían que estaban relacionados de un modo general con la verdad absoluta aunque ninguno de ellos podía explicar cómo tal cosa podía ser cierta.

La construcción de barcos estaba conectada con algunas dimensiones de esta actividad, pero de un modo desconocido por la mayoría.

Clandestinamente los barcos izaban sus velas y los nadadores continuaban enseñando natación...

Las condiciones reinantes en la isla no desalentaban totalmente a estas personas dedicadas. Después de todo, ellos también eran originarios de la misma comunidad y tenían lazos indisolubles con ella y su destino.

Pero muy a menudo tenían que preservarse de las atenciones de sus conciudadanos. Algunos isleños “normales” querían salvarlos de sí mismos. Otros trataron de matarlos, por una razón igualmente sublime. Algunos incluso buscaron afanosamente su ayuda pero no pudieron encontrarlos.

Todas estas reacciones ante la existencia de los nadadores eran resultado de la misma causa, filtrada a través de diferentes clases de mente. Dicha causa era que casi nadie sabía ahora qué era realmente un nadador, qué estaba haciendo o dónde se lo podía encontrar.

A medida que la vida en la isla se volvió más y más civilizada, una extraña pero lógica industria creció. Estaba dedicada a adjudicar dudas respecto de la validez del sistema bajo el cual vivía la sociedad. Tuvo éxito en absorber dudas referentes

a los valores sociales, riéndose de ellos o satirizándolos. La actividad podía lucir un rostro triste o alegre, pero realmente se convirtió en un ritual repetitivo. Aunque era una industria potencialmente valiosa, a menudo se le privó de ejercer su verdadera función creativa.

La gente sintió que, habiéndoles permitido a sus dudas tener una expresión temporal, podría de alguna manera atemperarlas, exorcizarlas e incluso propiciarlas. La sátira fue confundida con la alegoría significativa; la alegoría fue aceptada aunque no digerida. Obras teatrales, libros, películas, poemas, libelos, eran los medios habituales para este desarrollo, aunque había una importante parte del mismo en sectores más académicos. A muchos isleños les parecía más independiente, o más moderno o progresivo, seguir este culto en vez de los viejos.

Aquí y allá se presentaba un candidato ante un instructor de natación para hacer un trato. Por lo general tenía lugar lo que equivalía a una conversación estereotipada:

“Quiero aprender a nadar.”

“¿Quieres hacer un trato?”

“No. Solamente tengo que llevar mi tonelada de repollos.”

¿Qué repollos?”

“El alimento que necesitaré en la otra isla.”

“Allí hay mejor comida.”

“No entiendo lo que me dices. No puedo estar seguro. Debo llevar mis repollos.”

“En primer lugar, no puedes nadar con una tonelada de coles.”

“Entonces no puedo ir. Tú lo llamas una carga. Yo lo llamo mi nutrición esencial.”

“Supongamos, como alegoría, que no hablamos de ‘repollo’, sino de ‘suposiciones’ o ‘ideas destructivas’.”

“Llevaré mis repollos a algún instructor que entienda mis necesidades.”

Este libro es acerca de algunos de los nadadores y constructores de barcos, y también sobre otros que intentaron seguirlos con mayor o menor éxito. La fábula no ha terminado, pues aún hay gente en la isla.

Los Sufis usan varias claves para transmitir sus significados. Recompón el nombre de la comunidad original – El Ar – para que se convierta en “Real”. Quizás ya hayas notado que el nombre adoptado por los revolucionarios en inglés “Please” (Complacer), al recomponerse forma la palabra “Asleep” (Dormido).

EL TRASFONDO

I: Los viajeros y las uvas

Hay tres formas de cultura: la mundana, que es mera adquisición de información; la religiosa, siguiendo reglas; la superior, basada en el autodesarrollo.

(El maestro HUIWIRI,
Revelación de lo velado)

HAY UNA HISTORIA en las fábulas de Esopo sobre un joven topo que se acercó a su madre y le dijo que podía ver. Ahora bien, como todo el mundo sabe, los topos tradicionalmente carecen de visión. La madre decidió ponerlo a prueba. Por lo tanto colocó frente a él un pedazo de incienso y le preguntó qué era.

“Una piedra”, dijo el pequeño topo.

“No solamente eres ciego”, contestó su madre, “sino que además has perdido el olfato.”

Esopo, considerado tradicionalmente por los Sufis como un maestro práctico en la tradición inmemorial de sabiduría adquirida a través del ejercicio consciente de la mente, del cuerpo y de las percepciones, no cobra en cambio gran relieve en lo que respecta al significado explícito del cuento. La pobreza de algunas de las moralejas (realmente brillo

superficial) de los cuentos esopianos ha sido detectada por muchos estudiantes.

Podemos analizar la historia para ver qué significa realmente, si es que sabemos algo de la tradición Sufi y su método de ocultar significados dentro de la literatura.

La palabra “topo”, que en árabe es *khuld*, de la raíz KHLID, se escribe de igual modo que *khalad*, que significa “eternidad, paraíso, pensamiento, mente o alma”, según el contexto. Dado que en árabe solo se escriben las consonantes, no hay manera de decir, de forma aislada, qué palabra se quería escribir. Si esta palabra fuese usada poéticamente en una lengua semítica y luego traducida al griego por alguien que no entendiera su doble sentido, el juego de palabras se perdería totalmente.

¿Por qué la piedra y el aroma? Porque en la tradición Sufi, “Moisés (*guía de su pueblo*) hizo que una piedra tuviera el aroma del almizcle” (HAKIM SANAI, *El amurallado jardín de la verdad*).

“Moisés” simboliza a un pensamiento guía que transforma una cosa aparentemente inanimada e inerte en algo “tan fragante como el almizcle”... algo que hasta podría decirse que tiene vida propia.

Nuestra historia ahora nos muestra que la “madre” del pensamiento (su origen, su matriz, su calidad esencial) le presenta “incienso” (experiencia impalpable) al pensamiento o a la mente. Dado que el individuo (el topo) se concentra en la “vista” (tratando de desarrollar facultades en el orden equivocado) llega incluso a perder la capacidad de usar aquellas que debería.

El ser humano, según los Sufis, en vez de dirigir su búsqueda internamente de una forma determinada para poder encontrar y alcanzar su desarrollo, busca afuera y persigue ilusiones (sistemas metafísicos mal desarrollados) que de hecho lo paralizan.

¿Cuál es el potencial interno del “topo”? Ahora podemos mirar el grupo completo de palabras árabes que corresponden a la raíz KHLd, la cual estamos examinando:

Khalad (KHaLaD) = siempre permanente,
duradero

Khallad (KHaLLaD) = perpetuar una cosa

Akhlad (AKHLaD) = inclinarse hacia, adherirse
fielmente (a un amigo)

Khuld (KHuLD) = eternidad, paraíso, continuidad

Khuld (KHuLD) = topo, ratón campestre, alondra
(ave)

Khalad (KHaLaD) = pensamiento, mente, alma

El-Khualid (El-KHUALiD) = montaña, rocas,
soporte (de una maceta)

Para el Sufi, esta agrupación de palabras alrededor de una raíz básica transmite los elementos necesarios para el desarrollo y progreso humano. Es casi un mapa del Sufismo. El topo, debido a la coincidencia, podría ser tomado como símbolo de la mente o del pensamiento. En la misma mente hay eternidad, continuidad, apoyo. Al Sufismo le importa la perpetuidad de la conciencia humana a través de su fuente en la mente. La fidelidad en la asociación con otros es un elemento esencial de esta tarea.

Por lo tanto, la fábula esópica no significa, como creerían sus comentaristas, que “es fácil desenmascarar a un impostor”. No debemos negar que el relato puede haber cumplido dicha función durante siglos; pero la mención del incienso y del topo, más la tradición Sufi de que ciertos secretos están ocultos en palabras tales como las de Esopo, nos ayudan a destrabar y abrir la puerta. Leyendo bajo esta luz una gran cantidad de material literario y filosófico, no podemos sino recordar el mensaje de Rumi quien, como Esopo, fue un gran fabulista de

Asia Menor. Él dice que acaso el canal mismo no beba, pero cumple la función de transportar agua al sediento. Quienes estén interesados en esta interpretación del simbolismo del topo quizá sientan que la sabiduría aparentemente amable y ligera de Esopo ha venido siendo la portadora de la nutrición que ahora encontramos en ella.

Rumi vivió casi dos mil años después de Esopo, y dijo: “Un cuento, ficticio o no, ilumina la verdad.”

No hay necesidad de seguir considerando al idioma arábigo mismo como el origen exacto de la versión semítica de la cual procede esta fábula de Esopo. El árabe nos es útil como herramienta porque, como han demostrado los filólogos, retiene en estrecha asociación palabras agrupadas según un esquema primitivo cuyos significados se han ido corrompiendo profundamente en los otros lenguajes semíticos.

Existen, tanto en Oriente como en Occidente, numerosos ejemplos de una cristalización similar de la enseñanza en la literatura, los rituales y las creencias populares. Muchos de estos fenómenos son considerados irrelevantes, como ocurre con los chistes atribuidos a Nasrudín, a Joe Miller y a otros, leídos de forma literal. Una gran parte de la poesía de Omar Khayyam, destinada a hacer que el lector piense con claridad a través de reducir la vida al absurdo, ha sido tomada en el sentido superficial de que Khayyam era un “pesimista”. Los textos platónicos, que según los Sufis pretenden mostrarnos las limitaciones de la lógica formal y la facilidad con que se cae en razonamientos falsos, han sido considerados defectuosos y nada más. En algunos casos, como el de Esopo, el canal aún lleva agua aunque no sea reconocido como canal. En otras formulaciones, la gente continúa practicando rituales absurdos y creencias que han racionalizado hasta el punto de quedar despojadas de toda dinámica real y ser de interés únicamente para un anticuario. El gran poeta Sufi Jami, dice de ellos: “La nube seca, sin agua, no puede tener el atributo

dador de lluvia.” Y sin embargo tales cultos, a menudo meras falsificaciones de simbolismos cuidadosamente organizados, basados en analogía poética, son con frecuencia estudiados seriamente. Algunas personas creen que contienen ciertas verdades metafísicas o mágicas; otros, que poseen importancia histórica.

En los casos donde un culto o grupo de personas se rigen por un esquema basado originalmente en ciertas agrupaciones de palabras, es imposible comprenderlas o rastrear su historia a menos que sepamos que esto fue lo que originalmente ocurrió. A causa de su peculiar naturaleza matemática y por haber sido elegido como marco para presentar cierto conocimiento al Oriente y Occidente durante la Edad Media, el árabe es primordial en este estudio.

Además, debido al método casi algebraico de producir palabras a partir de una forma básica de tres letras, el árabe posee una gran simplicidad, la cual es inesperada para quien no lo conoce. En muchos casos solo nos ocuparemos de palabras y grupos de consonantes, no de la gramática, la sintaxis o las letras árabes, porque estas pueden ser correctamente representadas por letras latinas para nuestro propósito: sustituiremos una letra por otra. Como mucho modificaremos esa letra para que nos diga cuál fue la original. Esto, en esencia, es un arte que ha sido ampliamente usado en los países de Oriente donde han penetrado tanto las letras árabes como la sabiduría Sufi y utilizado por gente que no tiene un conocimiento profundo del idioma árabe. Se descubrió, entonces, que el árabe es susceptible de ser utilizado como un código por cierta gente en Oriente y también en el Occidente latino de la Edad Media.¹

La relación entre padres e hijos (el topo y su madre) es usada por los Sufis para denotar el adiestramiento hacia la

¹ Véase nota “Lenguajes”.

“visión” completa, así como también la relación fundamental entre el Sufi y la “visión” última de la verdad objetiva. Para el Sufi, toda encarnación religiosa o el expresar esta relación por medio de una efigie es meramente un método burdo y secundario de representar algo que le ha ocurrido a un individuo o grupo: una experiencia religiosa mostrándoles la vía hacia la autorrealización.

“El Sufi perfeccionado es grande, exaltado: él es sublime. Por medio del amor, el trabajo y la armonía, ha alcanzado el grado más alto de maestría. Todos los secretos le son revelados, y su ser completo está empapado de mágicas refulgencias. Es el Guía y el Viajero sobre el Camino de la belleza, el amor, la consecución, el poder, la plenitud infinitas: el Guardián de la Más Antigua Sabiduría; el pionero de los más recónditos secretos; el amado amigo cuyo mismo ser nos eleva, trayendo un significado nuevo al espíritu de la humanidad.”

Este es el retrato de un Sufi, compuesto por un escritor contemporáneo que no es un Sufi aunque haya vivido entre los seguidores del Camino del Amor.

Para el hombre no regenerado, el Sufi parece cambiar; mas para aquellos que tienen percepción interna, él sigue siendo el mismo pues su personalidad esencial está adentro y no afuera. Un erudito de Cachemira, que durante siglos fue un centro de enseñanza Sufi, realizó en el siglo XVII lo que hoy podría denominarse un análisis de las características generales de los místicos Sufis. Este era Sirajudin, quien viajó por todos los países adyacentes, e incluso visitó Java, China y el Sahara, hablando con Sufis y recopilando sus tradiciones orales.

“El Sufi”, afirma él, “es el hombre completo. Cuando dice ‘entre las rosas sé una rosa, entre las espinas sé una espina’, no se está refiriendo forzosamente a la conducta social. Los Sufis son poetas y amantes. Según sea el campo en el cual crecen sus enseñanzas pueden ser soldados, administradores o médicos. De acuerdo con el ojo del observador, puede que parezcan

ser magos, místicos o practicantes de artes incomprensibles. Si los reverencias como si fuesen santos, te beneficiarás a través de su santidad; pero si trabajas con ellos como socios, te beneficiarás de su compañía. Para ellos, el mundo es un instrumento modelador que perfecciona a la humanidad. Ellos mismos, a través del identificarse con los procesos de creación continua, son formadores de otros hombres completos. Algunos hablan, otros son silenciosos; unos al parecer caminan incansablemente, otros se sientan y enseñan. Para entenderlos tendrás que poner en acción una inteligencia intuitiva que normalmente es oprimida por su amistosa enemiga, la inteligencia de la mente lógica. Hasta que puedas comprender lo ilógico y su significatividad, evita a los Sufis excepto para servicios limitados, precisos y manifiestos.”²

A un Sufi, a los Sufis, no se los puede definir a través de un conjunto único de palabras o ideas; quizás sí con una imagen móvil y hecha de diferentes dimensiones. Rumi, uno de los más grandes maestros místicos, nos dice en un famoso pasaje que el Sufi:

Está borracho sin vino; saciado sin comida; angustiado; sin comer ni dormir. Es un rey bajo un manto humilde; un tesoro bajo ruinas; ni de aire ni de tierra; ni de fuego ni de agua; un mar sin límites. Tiene cien lunas y cielos y soles. Es sabio por medio de la verdad universal... no un erudito de libros.³

² *Safarnama* de Sirajudin Abbasi, 1649.

³ El canónigo Sell, especialista en Sufismo, parece opinar que esta falta de libros tiene algo que ver, nada menos que con la teología. “El mero aprendizaje por medio de libros no hará teólogos”, afirma en una nota (Dr. SELL, *Sufism*, Christ. Lit. Soc., 1910, p. 63). Rumi le parece difícil, y dice que “solo los estudiantes con mucha paciencia pueden encontrar el significado esotérico del poeta”. (*Ibid.*, p. 69).

¿Es un hombre de religión? No, es muchísimo más que eso: “Está más allá tanto del ateísmo como de la fe; ¿qué son el mérito y el pecado para él? Él está oculto... ¡búscalo!”

El Sufi, tal como nos dicen estas famosísimas palabras del *Diwan de Shams de Tabriz* escrito en el siglo XIII, está oculto: más escondido que cualquier practicante de una escuela secreta. Sin embargo hay miles de Sufis que son conocidos en todo Oriente. Hay comunidades Sufis en las tierras de los árabes, turcos, persas, afganos, indios, malayos.

Cuanto más han intentado los tercos buscadores del mundo occidental desentrañar los secretos del Sufi, más irremediablemente compleja se ha mostrado la tarea. Así sus trabajos contaminan los campos del misticismo, el arabismo, el orientalismo, la historia, la filosofía e incluso la literatura general. “El secreto”, en la frase Sufi, “se protege a sí mismo. Solamente se lo encuentra en el espíritu y en la práctica del Trabajo.”

Hay un distinguido profesor de arqueología que acaso sea actualmente la mayor autoridad occidental en Sufismo: porque él es un Sufi, no porque sea académico.

El hombre o mujer común en Oriente suele considerar al Sufi tal como el occidental acaso imagine a un místico de Oriente: un hombre dotado de poderes sobrenaturales, heredero de secretos transmitidos desde tiempos inmemoriales, símbolo de sabiduría y atemporalidad. El Sufi puede leer tus pensamientos, transportarse a sí mismo de un lado a otro en un instante; está en una especial relación continua con elementos de otro mundo.

Generalmente se cree que los Sufis tienen poderes curativos, y no son pocas las personas que te dirán cómo fueron sanados gracias a la simple mirada de un Sufi o de alguna otra inexplicable manera.⁴ Se considera que los Sufis sobresalen

⁴ Véase nota “Consciencia”.

en sus profesiones, y muchos son los señalados como prueba de esta creencia. Cometen errores, según se considera, con muchísima menor frecuencia que otros; y abordan las cosas de un modo que nadie más lo haría. Sin embargo sus acciones son justificadas por los eventos. Este hecho se lo atribuye a cierta forma de presciencia. Ellos mismos creen que están participando en la más alta evolución del ser humano.

Si bien las creencias populares – que pueden incluir un equivalente a la veneración de santos en Oriente Medio – son de amplio alcance, quedan eclipsadas por las leyendas y tradiciones de maestros Sufis, personalidades reverenciadas por miembros de todas las religiones. Los antiguos Sufis podían caminar sobre el agua, describir hechos que sucedían a distancias enormes, experimentar la auténtica realidad de la vida y muchas otras cosas por el estilo. Cuando un maestro hablaba, sus escuchantes caían en un estado de éxtasis místico y desarrollaban poderes mágicos. Adondequiera que fuesen los Sufis, místicos de otras creencias, a menudo de gran importancia, se convertían en discípulos suyos: a veces sin que se hubiera pronunciado una palabra.

En el mundo material, el ascendiente de los Sufis se basa en el trabajo y en la creatividad, y generalmente es aceptado debido a los logros individuales de los Sufis. Comúnmente se considera que los descubrimientos filosóficos y científicos de los Sufis han sido logrados a través de sus poderes especiales. El teósofo o el intelectual convencional se encuentra en esta incómoda situación: a pesar de que a menudo debe negar la posibilidad de una forma especial de consciencia accesible a una elite de este tipo, tiene que aceptar que los Sufis son héroes nacionales en algunos países y que son responsables del desarrollo de la literatura clásica en otros. Se estima que hay entre veinte y cuarenta millones de personas que son miembros de, o están afiliadas a, escuelas Sufis: y el número de Sufis sigue creciendo.

Puede que tu vecino sea un Sufi, o esa persona caminando por la otra vereda o la mujer de la limpieza; a veces un ermitaño, un rico o un pobre.

No hay investigación sobre la realidad del Sufismo que pueda ser realizada enteramente desde el afuera, pues el Sufismo incluye participación, entrenamiento y experiencia. Aunque los Sufis han escrito innumerables libros, estos puede que sean aplicables solo a ciertas circunstancias, que parezcan contradecirse entre sí, que no puedan ser comprendidos por los no iniciados o que se descubra que poseen otros significados más profundos que los aparentes. Generalmente son estudiados de manera muy superficial por los ajenos al Sufismo.

Una de las dificultades para contender con el Sufismo a través de su literatura oriental ha sido notada por muchos eruditos que hicieron el intento, entre los cuales está el profesor Nicholson, quien trabajó durante mucho tiempo para comprender el pensamiento Sufico y ponerlo al alcance de Occidente. Al presentar sus selecciones de algunos textos Sufis, él admite que “en su mayoría son peculiares y únicos, ya que raramente los escritos en los cuales aparecen tales extrañas cualidades imparten su significado real excepto para quienes posean la clave del código, mientras que los no iniciados o bien los entenderán literalmente o no los entenderán en absoluto.”⁵

Un libro como el presente “se diseña a sí mismo” de un modo Sufístico, ya que por definición debe seguir pautas Suficas y no las convencionales; por ende su material y tratamiento son de una naturaleza especial, no sujeto a ser abordado por medio de criterios familiares. Este es el método conocido como “dispersión”, mediante el cual un impacto es considerado efectivo en virtud de sus múltiples actividades.

⁵ R. A. NICHOLSON, *Tales of Mystic Meaning*, Londres 1931, p. 171.

En la vida ordinaria, ciertas formas de comprensión se vuelven posibles debido a la experiencia. La mente humana es lo que es en parte gracias a los impactos a los cuales ha sido expuesta y a su habilidad en utilizar esos impactos. La interacción entre impacto y mente determina la calidad de la personalidad. En el Sufismo, a este natural proceso físico y mental se lo encara conscientemente. Al resultado se lo siente más eficaz; y la “sabiduría”, en vez de ser una cuestión de tiempo, edad y meramente accidental, es considerada como inevitable. Los Sufis comparan dicho proceso con el caso de un salvaje que se lo come todo y el de un hombre refinado que come no solo lo que es bueno para él, sino también lo sabroso.

Es por estas mismas razones que sería absurdo intentar transmitir el significado del pensamiento y la acción Sufi de un modo convencional, simplificado o conversacional. Esta absurdidad sería, tal como está resumida en el dicho Sufi, como “enviar un beso por mensajero”. Acaso el Sufismo sea natural, pero también es una parte del desarrollo superior humano; y además es un desarrollo consciente. Normalmente no existe un vehículo adecuado para su presentación en las sociedades donde no ha estado operando de esta forma avanzada. Por otro lado, se ha preparado un clima para su presentación (en parte literaria, en parte expositiva, etc.) en otras zonas.

Las personas de mentalidad metafísica, y especialmente aquellos que se sienten a gusto en el terreno de lo místico o de las “percepciones internas”, no tienen ventaja alguna con respecto a la humanidad en general en lo referido a la aceptación del Sufismo. Su subjetividad, especialmente cuando está vinculada a una fuerte sensación de singularidad personal “contagiada” por otra gente, puede representar una seria incapacidad.

No existe el Sufismo simplificado: sin embargo desaparece del área de cognición de aquellas mentes confusas que se

creen capaces de entenderlo, de penetrar cualquier cosa “espiritual” en virtud de lo que realmente es una percepción o perspicacia difusa y auto-asumida. Para el Sufi, semejante personalidad, por elocuente que sea (como frecuentemente sucede), es poco común.

Quien diga: “Es todo tan indescriptible, pero *siento* lo que quieres decir”, es improbable que sea capaz de beneficiarse con el Sufismo; pues los Sufis están trabajando, están llevando a cabo un esfuerzo para despertar un cierto campo de la consciencia por medio de un abordaje que es especializado, no fortuito. El Sufismo no tiene nada que ver con lo fantástico o imaginario, con la mutua admiración o las generalizaciones tibias. Cuando desaparece la “mordida”, entonces también lo hace el elemento Súfico de una situación. También lo opuesto es verdad. El Sufismo no está dirigido a un sector de la comunidad – ya que tal sector no existe – sino a cierta facultad dentro de los individuos. Donde dicha facultad no está activada, no hay Sufismo; esta contiene realidades “duras” como también “blandas”, discordancia al igual que armonía, la nítida luminosidad del despertar y también la suave oscuridad que invita al sueño.

Este factor central queda bien expresado en la poesía Sufi, que por lo general es perfecta en un sentido técnico, y en ocasiones humana y en otras sorprendentemente distinta. Generaciones de especialistas en prosodia han dedicado sus vidas a analizar esta cualidad única con otro criterio: en términos de las “variaciones de calidad” de los poetas. Un poeta Sufi responde así:

Oh Gato que prefieres el sabor de la crema agria:
 ¡conocedor de los grados de la amargura! Pertenece
 a la camada que se ha puesto de acuerdo sobre el
 yogur. Odias por igual al queso, a la mantequilla y
 a la leche caliente de la ubre. ¿Dices que no eres un

quesero? En verdad, él está más cerca de ti que tu vena yugular.

Y otro, con un eco raramente moderno en su alusión a escritos sofisticados:

¿Pintaremos un cuadro perfecto o diseñaremos una alfombra excelente? ¿Agotaremos a nuestras lenguas hablando toda la noche acerca de dónde nos hemos alejado de la perfección? Esto está bien; esta es una tarea para un hombre completo o para el niño que intenta encontrar la consistencia de los materiales que le darán perfección a su pastel de barro.

Cualquiera que haya probado los quesos firmes y ascéticos, pero no muy duros, de los supermercados de nuestra época, al menos será capaz de compartir los sentimientos del poeta acerca de la comida.

Hilaly, acusado de “usar una espada para cortar un hilo”, respondió: “¿Debería usar en cambio miel para ahogar a un camello?”

Hay Sufis imitativos que tratan de aprovecharse del prestigio que dicho nombre conlleva. Algunos han escrito libros que solo incrementan la perplejidad general entre los ajenos al Sufismo.

Es posible que buena parte del espíritu Sufico pueda ser transmitido por escrito, si uno acepta el hecho de que el Sufismo tiene que ser continuamente experimentado como también puesto a prueba indirectamente. No depende solamente del impacto de las formas artísticas, sino de la vida sobre la vida.

El Sufismo, en una definición, *es* vida humana. Los poderes metafísicos y ocultos son mayoritariamente incidentales,

aunque puede que desempeñen un papel en el proceso, si bien no de una forma preeminente o de satisfacción personal. Es axiomático que el intento de hacerse Sufi por medio de un deseo de poder personal como se lo entiende normalmente, no tendrá éxito. Solamente la búsqueda de la verdad es válida: el deseo de sabiduría el motivo. El método es la asimilación, no el estudio.

Al observar a los Sufis por medio de lo que en realidad son derivaciones de técnicas Sufis, tendremos que mirar muchas cosas que acaso sean importantes al principio pero a medida que avancemos dejarán de tener el mismo significado. Esta técnica puede ser fácilmente ilustrada. Un niño aprende a leer al dominar el alfabeto. Cuando puede leer palabras retiene su conocimiento de las letras, pero lee palabras enteras. Si siguiese concentrándose en las letras se vería gravemente obstaculizado por lo que le era útil apenas en una etapa anterior. Tanto las palabras como las letras deberían ahora tener una perspectiva más asentada. Tal es el método Súfico.

El proceso es más simple de lo que parece, aunque solo sea porque a menudo el hacer una cosa es más fácil que describirla.

Reporto un atisbo de unos Sufis en un círculo (*halka*), la unidad básica y mismísimo corazón del Sufismo activo. Un grupo de buscadores es atraído hacia un maestro de la enseñanza, y asisten a su reunión de jueves por la noche. La primera parte del procedimiento es el momento menos formal, cuando se formulan preguntas y se recibe a los estudiantes.

En esta ocasión, un recién llegado le acababa de preguntar a nuestro maestro, el Agha, si había un anhelo básico hacia la experiencia mística, compartido por la humanidad toda.

“Tenemos una palabra”, contestó el Agha, “que resume todo esto. Describe lo que estamos haciendo, y condensa nuestra manera de pensar. A través de ella comprenderás la razón misma de nuestra existencia y el motivo por el

cual la humanidad está generalmente hablando en formas discordantes. La palabra es *Anguruzuminabstafil*.” Y la explicó mediante una tradicional historia Sufi.

Cuatro hombres – un persa, un turco, un árabe y un griego – estaban parados en la calle de un pueblo. Eran compañeros de viaje, yendo hacia algún lugar distante; pero en aquel momento discutían sobre cómo gastar la única moneda que poseían entre todos ellos:

“Quiero comprar *angur*”, dijo el persa.

“Y yo *uzum*”, indicó el turco.

“Pues yo prefiero *inab*”, objetó el árabe.

“¡No!”, dijo el griego. “Compraremos *stafil*.”

Otro viajero que pasaba por allí, y que era lingüista, dijo: “Denme la moneda. Me comprometo a satisfacer los deseos de cada uno de ustedes.”

Al principio desconfiaron, pero finalmente le dieron la moneda. El hombre fue a la tienda de un frutero y compró cuatro pequeños racimos de uva.

“Eso es mi *angur*”, dijo el persa.

“Pues esto es lo que llamo *uzum*”, declaró el turco.

“Me has traído *inab*”, terció el árabe.

“¡No!”, exclamó el griego, “en mi idioma eso es *stafil*.”

Las uvas fueron compartidas entre ellos, y cada uno se dio cuenta de que la desarmonía había sido causada por su defectuosa comprensión del idioma del otro.

“Los viajeros”, explicó el Agha, “son las personas comunes del mundo. El lingüista es el Sufi. La gente sabe que quiere algo, porque hay una necesidad interior que existe en ellos. Puede que le den nombres diversos, pero es la misma cosa. Aquellos que la denominan religión tienen diferentes nombres para ella, e incluso diferentes ideas de lo que podría ser. Aquellos que la llaman ambición tratan de indagar su alcance de diferentes maneras. Pero solamente cuando aparece un lingüista, alguien que sabe lo que realmente quieren decir, es

que pueden detener la disputa y continuar con la ingestión de las uvas.”

El grupo de viajeros, continuó el Agha, estaban más avanzados que la mayoría, pues realmente tenían una idea positiva de lo que querían aunque no pudiesen comunicarlo. Por lo general, las aspiraciones del individuo se encuentran en una etapa anterior a la que él cree. Quiere algo pero no sabe qué... aunque puede que crea saberlo.

La modalidad Súfica de pensamiento es particularmente apropiada en un mundo de comunicación masiva, donde cada esfuerzo es dirigido para hacer que las personas crean que quieren o necesitan ciertas cosas: que deberían, en consecuencia, hacer aquello que sus manipuladores quieren que hagan.

El Sufi habla del vino, producto de la vid, y de su potencial secreto como medio para lograr la “embriaguez”. La uva es vista como la forma bruta del vino. Las uvas, entonces, significan la religión ordinaria, mientras que el vino es la verdadera esencia del fruto. Por lo tanto, a los viajeros se los ve como a cuatro personas comunes profesando distintas religiones. El Sufi les muestra que las bases de sus religiones son de hecho la misma. Pero sin embargo no les ofrece el vino, la esencia, el cual es la doctrina interior que aguarda ser producida y usada en el misticismo, un campo mucho más desarrollado que la simple religión organizada. Esa es una etapa superior. Pero el rol del Sufi como sirviente de la humanidad es realzado por el hecho de que, aunque esté operando en un nivel superior, ayuda al religioso formal en la medida de lo posible, mostrándole la identidad fundamental de las creencias religiosas. Por supuesto, podría haber iniciado un debate acerca de los méritos del vino; pero lo que los viajeros deseaban eran uvas, y uvas recibieron. Según el Sufi, es cuando se aplaca la disputa sobre pequeños asuntos que se puede impartir la enseñanza superior. Mientras tanto, se ha dado algún tipo de lección primaria.

En un hombre no evolucionado, el anhelo básico de misticismo nunca es lo suficientemente claro como para ser reconocido por lo que es.

Rumi, en su versión de la anterior historia (*Mathnawi*, 1.II) alude al sistema de adiestramiento Sufi cuando menciona que las uvas, aplastadas unas contra otras, producen un jugo: el vino del Sufismo.

A menudo los Sufis comienzan desde un punto de vista no religioso.⁶ La respuesta, dicen, está dentro de la mente de la humanidad; ha de ser liberada, para que por medio del autoconocimiento la intuición se transforme en la guía de la plenitud humana. La otra forma, el camino del entrenamiento, reprime y aquieta la intuición. La humanidad es convertida en un animal condicionado por sistemas no Sufis, mientras que se le dice que es libre y creativa, que tiene elección de pensamiento y acción.

El Sufi es un individuo que cree que al practicar alternadamente el desapego y la identificación con la vida, se vuelve libre. Es un místico porque cree que puede armonizarse con el propósito de la vida toda. Es un hombre práctico porque cree que dicho proceso debe tener lugar en el seno de una sociedad normal. Y él debe servir a la humanidad porque es parte de ella. El gran el-Tughrai, contemporáneo de Omar Khayyam, escribió esta advertencia en el año 1111: “Oh, tú que estás lleno de información, penetrando secretos: escucha, pues en el silencio hay protección frente a los errores... ‘Se te ha acogido con un propósito, mas tú ¿lo comprendiste? Cuida de ti, no sea que termines paciando con ovejas extraviadas.’” Esto fue traducido por Edward Pococke en 1661.

⁶ “Las palabras no pueden ser usadas para referirse a la verdad religiosa, excepto como analogía.” (HAKIM SANAI, *El amurallado jardín de la verdad*).

A fin de triunfar en esta empresa, él debe aplicar los métodos que han sido diseñados por los primeros maestros, métodos para deslizarse por entre la maraña del entrenamiento que convierte a tantos seres en prisioneros de su ambiente y del efecto de sus experiencias. Los ejercicios de los Sufis han sido desarrollados por medio de la interacción de dos cosas: la intuición y los aspectos cambiantes de la existencia humana. Métodos diferentes se insinuarán de manera intuitiva en sociedades distintas y en momentos diversos. Esto no es inconsistente, pues la intuición verdadera siempre ha sido consistente.

La vida Sufi puede vivirse en cualquier tiempo y lugar. No requiere retirarse del mundo ni de movimientos organizados o del dogma. Es coincidente con la existencia de la humanidad. Por ello no puede ser calificado con precisión como un sistema oriental. Ha influido profundamente tanto en Oriente como en las bases mismas de la civilización occidental en la que tantos vivimos: la mezcla de herencias cristianas, judaicas, islámicas y del Medio Oriente o del Mediterráneo, que llamamos “Occidente”.

La humanidad, según los Sufis, es infinitamente perfectible. La perfección se da a través de la armonización con la totalidad de la existencia. La vida física y la espiritual se encuentran, pero solo cuando existe un equilibrio absoluto entre ambas. A los sistemas que sugieren retirarse del mundo se los considera desequilibrados.

Los ejercicios físicos están vinculados a los patrones teóricos. En la psicología Sufi existe una importante relación entre, por ejemplo, la doctrina de las “siete etapas del hombre”⁷ y la integración de la personalidad; y entre

⁷ Las “etapas” en la literatura Sufi se corresponden con la transmutación de siete “yoes” cuyo vocablo técnico es *nafs*. Véase nota “Siete Hombres”.

movimientos, experiencias y la obtención progresiva de una personalidad superior.

¿Cuándo y dónde comenzó el modo de pensar Sufi? Esto, para la mayoría de los Sufis, es ligeramente irrelevante para el trabajo en cuestión. El “lugar” del Sufismo está dentro de la humanidad. El “lugar” de la alfombra de tu salón está en el suelo de tu casa y no en Mongolia, donde pudo haberse originado su diseño.

“Las prácticas de los Sufis son demasiado sublimes como para poseer un principio formal”, afirma el *Asrar el Qadim wa'l Qadim* (Secretos del pasado y del futuro). Pero mientras uno recuerde que la historia es menos importante que el presente y el futuro, hay muchísimo que aprender de una revisión de la moderna tendencia Sufi a partir de su ramificación desde las áreas que fueron arabizadas hace casi mil cuatrocientos años. Si echamos una ojeada a este período de desarrollo, los Sufis muestran cómo y por qué el mensaje de autoperfeccionamiento puede ser transmitido a todo tipo de sociedad, independientemente de su filiación nominal religiosa o social.

Sus seguidores creen que el Sufismo es la enseñanza interior y “secreta” que está oculta en el seno de cada religión; y dado que sus bases ya están en cada mente humana, inevitablemente el desarrollo Sufi deberá hallar la manera de expresarse en todas partes. El período histórico de la enseñanza se inicia con la explosión del Islam desde el desierto hasta las estáticas sociedades del Medio Oriente.

Hacia la mitad del siglo VII, la expansión del Islam más allá de las fronteras de Arabia desafiaba, y pronto los derribaría, a los imperios de Oriente Medio; los cuales tenían una venerable tradición tanto en la esfera política como en la militar y la religiosa. Las huestes del Islam, al principio compuestas especialmente por beduinos pero luego ampliadas con contingentes de orígenes diversos, atacaron

hacia el norte, el este y el oeste. Los califas heredaron las tierras de los hebreos, los bizantinos, los persas y los greco-budistas; los conquistadores llegaron hasta el sur de Francia en Occidente y hasta el valle del Indo en Oriente. Dichas conquistas políticas, religiosas y militares formaron el núcleo de los actuales países y comunidades musulmanas, que se extienden desde Indonesia en el Pacífico hasta Marruecos en el Atlántico.

Es a partir de este contexto que los místicos Sufis se hicieron conocidos en Occidente y mantuvieron una corriente de enseñanza que conecta a gente desde el Lejano Oriente al más lejano Occidente.

Los primeros califas se apoderaron de millones de kilómetros cuadrados de terreno, de incalculables riquezas y de la supremacía política del mundo conocido en la Edad Media. Los centros de aprendizaje de los antiguos, y en particular las escuelas tradicionales de enseñanza mística, habían casi todos caído en sus manos: en África, las antiguas comunidades de Egipto incluyendo Alejandría; más hacia Occidente, Cartago, donde san Agustín había estudiado y predicado doctrinas esotéricas precristianas;⁸ Palestina y Siria, hogares de tradiciones secretas; el Asia Central, donde los budistas estaban firmemente atrincherados; y el noroeste de la India, con su historial venerable de misticismo y de religión experiencial: todos estaban dentro del imperio del Islam.

A estos centros viajaron los místicos árabes, antiguamente conocidos como “Los Cercanos” (*muqarribun*), quienes creían que esencialmente existía una unidad entre las enseñanzas internas de las religiones. Al igual que Juan el Bautista, se vestían con túnicas de lana de camello, y puede que hayan sido llamados Sufis (Gente de Lana), aunque no

⁸ Véase nota “San Agustín”.

solo por esta razón. Como resultado de tales contactos con los *Hanifs*,⁹ cada uno de los antiguos centros de enseñanza secreta se convirtió en un baluarte Sufi. Se había cerrado la brecha entre las tradiciones y prácticas secretas de los cristianos, zoroástricos, hebreos, hindúes, budistas y el resto. Este proceso, la confluencia de esencias, nunca había sido comprendido como una realidad por los no-Sufis, porque a tales observadores les resulta imposible darse cuenta de que el Sufi ve y contacta la corriente Súfica en cualquier cultura, así como una abeja liba de muchas flores sin convertirse en flor. Incluso el uso Súfico de una terminología de “confluencias” para denotar esta función no ha penetrado muy profundo.¹⁰

El misticismo Sufi difiere categóricamente de otros cultos que afirman ser místicos. Para el Sufi la religión formal es una mera cáscara, aunque genuina, que cumple una función. Cuando la conciencia humana ha penetrado más allá de dicho marco social, el Sufi comprende el significado real de la religión. Los místicos de otras ideologías no piensan así en absoluto. Puede que trasciendan las formas religiosas, pero no hacen hincapié en el hecho de que la religión externa es solo el prelude de experiencias especiales. La mayoría de los extáticos permanecen apegados a una simbolización eufórica de algún concepto derivado de su propia religión. El Sufi utiliza la religión y la psicología para ir más allá de todo esto. Habiéndolo hecho, “vuelve al mundo” para guiar a otros en el camino.

El profesor Nicholson destaca este enfoque de la religión desde un punto de vista objetivo, al traducir a Rumi del siguiente modo:¹¹

⁹ Véase nota “Hanifs”.

¹⁰ Véase nota “Confluencia”.

¹¹ R. A. NICHOLSON, *The Mystics of Islam*, Londres, 1914, pp. 161 ss.

Si hay algún amante en el mundo, oh musulmanes,
soy yo.

Si hay algún creyente o eremita cristiano, soy yo.

Los posos del vino, el copero, el trovador, el arpa y
la música;

el amado, la vela, la bebida y la alegría del ebrio:
soy yo.

Los setenta y dos credos y sectas en el mundo no
existen realmente: juro por Dios que todo credo
y toda secta: soy yo.

Tierra y aire y agua y fuego, y también el cuerpo y
el alma: soy yo.

La verdad y la mentira, lo bueno y lo malo, lo
sencillo y lo difícil desde principio a fin, el saber
y el aprender y el ascetismo y la piedad y la fe:
soy yo.

El fuego infernal, pueden estar seguros, con sus
limbos flamígeros; sí, y el Paraíso y el Edén y las
huríes: soy yo.

Esta tierra y el cielo con todo lo que contienen,
ángeles, peris, genios y humanidad: soy yo.

Rumi se abrió camino entre las limitaciones de la conciencia ordinaria. Ahora es capaz de ver las cosas como realmente son, de comprender la afinidad y la unidad de conceptos aparentemente distintos, de percibir el rol del hombre y especialmente del Sufi. Esto es algo muchísimo más avanzado de lo que comúnmente se denomina misticismo.

No siempre fue seguro proclamar, frente al gran número de entusiastas y victoriosos fanáticos musulmanes, como hicieron los Sufis, que la realización humana solo viene desde el interior y no simplemente por hacer ciertas cosas y no hacer algunas otras. Al mismo tiempo, la actitud Súfica para con el misticismo es que este debe ser despojado de su carácter

completamente secreto si ha de convertirse en una fuerza que penetre a toda la humanidad.

En su propia tradición, los Sufis se veían a sí mismos como herederos de una sola enseñanza (dividida en muchas facetas en otros lugares) que se la puede hacer servir como instrumento del perfeccionamiento humano. “Antes de que en el mundo hubiese jardín, viña o uva”, escribe alguien, “nuestra alma estaba ebria de vino inmortal.”

El trabajo preliminar para la amplia difusión de pensamiento y acción Súficas fue preparado por los maestros del período clásico – el cual sucedió dentro de los primeros ochocientos años después de la aparición del Islam – entre el 700 y 1.500 d.C. El Sufismo estaba basado en el amor, operado por medio de una dinámica de amor, y tuvo su manifestación a través de la vida humana común, la poesía y el trabajo.

Dado que los Sufis reconocieron al Islam como una manifestación del surgimiento esencial de la enseñanza trascendental, no podía haber conflicto interno entre el Islam y el Sufismo. Se consideró que el Sufismo se correspondía con la realidad interna del Islam, así como con los aspectos equivalentes de cualquier otra religión o tradición genuina.

El gran Sufi Khayyam, en su *Rubaiyat*, subraya esta experiencia interior, que no tiene conexión real con la versión teológica de lo que la gente considera, por defecto, que es la verdadera religión:

En celda y claustro, en monasterio y sinagoga,
uno yace
aterrado del infierno; otro sueña con el paraíso.
Pero nadie que conozca los secretos divinos
ha sembrado su corazón con semejantes fantasías.

La fase en la que entraba lo que ahora llamamos Sufismo era distinta en lo que respecta al clima y al ambiente pero

idéntica en lo que hace a la continuidad de la enseñanza. Los eclesiásticos rígidos – formalistas – acaso no lo hayan reconocido, pero eran relativamente insignificantes: “Quien sea capaz de ver toda la imagen puede tanto comprenderla como abastecerla.” El profesor E. G. Browne comenta: “Pero incluso los Sufis genuinos diferían considerablemente entre sí, ya que su sistema era esencialmente individualista y poco inclinado al proselitismo. El *arif*, gnóstico o adepto plenamente desarrollado, había pasado por varios grados y un largo trayecto de disciplina bajo distintos *pirs*, *murshids* o directores espirituales, antes de lograr la gnosis (*irfan*), la cual veía a todas las religiones existentes como tenues expresiones de aquella gran verdad subyacente con la que finalmente había logrado entrar en contacto; y no consideraba posible ni deseable impartir sus concepciones de esta Verdad a ningún otro excepto a aquellos pocos que, gracias a un adiestramiento similar, estaban preparados para recibirla.”¹²

A veces es difícil para una persona de mentalidad convencional comprender cuán transcendental es realmente el alcance de la acción esencial Súfica. Dado que el Sufismo estaba destinado a existir tanto en el Islam como en cualquier otro lado, pudo ser enseñado fácilmente a través del Islam. Resulta instructivo notar que dos compendios legislativos y teológicos, obviamente esforzándose en presentar públicamente al Sufismo como religiosamente ortodoxo, fueron escritos por gigantes Sufis: el *Taaruf* de Kalabadhi de Bujara (fallecido en 995) y el primer tratado público persa, el *Kashf* de Hujwiri (fallecido en 1063). Ambos autores son de la jerarquía Sufi más alta, y sin embargo cada uno habla a menudo como si fuera un observador, no un iniciado, tal como

¹² E. G. BROWNE, *A Literary History of Persia*, 1909, p. 424

frecuentemente lo hace Omar Khayyam ante el desconcierto de sus confiados comentaristas literarios. Estos autores están llenos de significados ocultos, nunca reproducidos en la traducciones; y fue precisamente de este modo que se desarrollaron muchas de las Órdenes del Sufismo medieval. Ellos continuaron con su trabajo, el cual era enteramente válido dentro del mundo islámico. Sin embargo, como observan algunos Sufis, “el Sufismo fue incluso enseñado durante algún tiempo exclusivamente por medio de signos.” Pero el producto final, el Hombre Completo, es el mismo en ambos casos. El simbolismo y la cadena de experiencia mediante los cuales el Islam y otros sistemas se reconcilian a través de la práctica Sufi, es un asunto aparte, otorgado únicamente a los practicantes y escondido en la máxima: “Quien prueba, sabe.”

Aunque sean dadas muchas explicaciones – por varias razones – respecto de la adopción de la palabra “Sufi”, hay una muy significativa que se les enseña a los que se unen a estos místicos: la palabra contiene, en forma cifrada, el concepto del Amor. También están encriptadas, esta vez por medio de un cifrado numérico convencional, las siguientes palabras que comunican un mensaje abreviado: arriba, trascendente, corregir, un legado, la suficiencia en o dentro de un tiempo razonable. El Sufismo es, entonces, una filosofía trascendental, la cual corrige, es transmitida desde el pasado y es apropiada para la comunidad actual.

Toda religión es susceptible de evolución. Para el Sufi, la evolución del Sufi está dentro de sí mismo y también en su relación con la sociedad. El desarrollo de la comunidad y el destino de toda la creación – aun incluyendo la creación inanimada – están entrelazadas con el destino del Sufi. Quizá tenga que apartarse de la sociedad por un tiempo – un instante, un mes o incluso más – pero en última instancia está interconectado con la totalidad eterna. Por lo tanto, la

importancia del Sufi es inmensa y sus actos y apariencia ante otros parecerán variar según las necesidades tanto humanas como extrahumanas. Jalaluddin Rumi enfatiza la naturaleza evolutiva del esfuerzo humano, que es cierta en el individuo y también en el grupo: “Morí como materia inerte y me convertí en planta. Y como planta morí y me transformé en animal. Morí como animal y me convertí en hombre. Entonces, ¿por qué habría de temer la pérdida de mi condición ‘humana’? Moriré como hombre, para surgir en forma ‘angélica’.” (*Mathnawi*, III, Relato XVII).

Dicha actitud explica de un modo Súfico algunas de las aparentes diferencias de conducta y actitud de los Sufis. Siguiendo el ritmo de las realidades de la comunidad, los Sufis del primer período Islámico destacaban la necesidad del renunciamiento y la disciplina: factores que estaban por demás ausentes en la expansiva y próspera sociedad que se estaba formando como consecuencia de los éxitos militares en el Cercano Oriente. Los historiadores comunes son incapaces de notar este hecho y por consiguiente analizan al Sufismo de forma histórica, creyendo poder divisar una evolución independiente dentro de las filas de los devotos. Por ejemplo, se dice que la santa Sufi Rabia (m. en 802) puso el énfasis en el Amor; que Nuri (m. en 907) recomendaba apartarse del mundo. Luego, se nos cuenta, apareció una nueva tendencia con una visión más comprometida de la vida: especulativa y filosófica. Y mucho más, una continuación de supuestas tendencias ajenas al culto.

Este desarrollo es indudablemente un hecho, pero según los Sufis su explicación es muy diferente a su aspecto superficial. En primer lugar, los elementos del Sufismo siempre estuvieron allí en su totalidad dentro de la mente humana. Diferentes formas de la enseñanza fueron enfatizadas en distintas épocas: “Ningún hombre se la pasa todo el tiempo enfurecido.”

Personas como Rabia fueron puestas como ejemplo de ciertos aspectos de la enseñanza. Los lectores – no iniciados – de los archivos, desprovistos del marco contextual necesario, han supuesto con naturalidad que tal o cual Sufi pasó toda su vida dedicado a la automortificación; que antes de, por ejemplo, Bayazid (m. en 875), no había similitud alguna con el vedantismo o el budismo, y así sucesivamente. Tal vez estas conclusiones eran inevitables dada la pobreza de materiales a disposición del estudiante común. Por otro lado, siempre ha habido muchos Sufis que estaban dispuestos a explicar este punto: para ellos, naturalmente, era bien conocido. Pero es inherente al pensamiento escolástico dar a lo escrito una validez mucho mayor que a lo meramente dicho o experimentado; y por ello es más que probable que los representantes vivos del Sufismo hayan sido raramente consultados por los académicos acerca de estos puntos.

El reconocimiento del clima establecido por el Islam como uno propicio para la proyección de la sabiduría Sufi es fácil de rastrear. No obstante la proliferación de una clerecía no autorizada dentro del Islam, escrituristas de mentalidad estrecha aferrados a una interpretación dogmática de la religión, el Islam aportó mejores condiciones para propagar una doctrina interna que cualquiera de sus precursores en la misma área. A las minorías religiosas se les garantizó libertad de culto: inmunidad que se observó de manera escrupulosa durante el período en que los Sufis se estaban volviendo notoriamente más activos. El propio Islam era una cuestión de definición legal. ¿Qué era un creyente? Como mínimo, una persona capaz de repetir la frase *La-illaha-illa-Allah, Muhammad ar-Rasul-Allah* – “Nada adorado mas la divinidad, el Alabado, el mensajero de los notables” – entendido generalmente como, “No hay más Dios que Alá, y Muhammad es Su Profeta.” Un no creyente era una persona que activamente negaba las palabras de este credo. Nadie

podía mirar dentro del corazón: entonces la creencia no podía ser definida, solo inferida.

Siempre que una persona pudiese afirmar que aceptaba dicha fórmula, quedaba a salvo de ser procesada por herejía. No se fijó dogma alguno respecto de la naturaleza de la divinidad y de su relación con el Profeta; y nada había en la frase que no pudiera ser suscrito por un Sufi. Acaso su interpretación sea más mística que la de los escolásticos, pero no existía poder alguno, no había por ejemplo una orden de sacerdotes que pudiese establecer finalmente la ascendencia de los clérigos. En última instancia, el Islam como comunidad estaba regulado por las interpretaciones de los doctores de la ley. Ellos no podían definir a Alá, quien estaba más allá de la definición humana, ni tampoco interpretar de manera precisa la función del Mensajero, una relación única entre la deidad y el hombre. En breve, los Sufis fueron capaces de manifestar libremente ideas como: “Soy un adorador de ídolos, pues entiendo qué significa adorar ídolos; pero el idólatra lo ignora.”

El hundimiento del orden antiguo en el Cercano Oriente, según la tradición Sufi, reunió las “gotas de mercurio” que eran las escuelas esotéricas que funcionaban en los imperios egipcio, persa y bizantino, integrándolas en la “corriente de azogue” que era el Sufismo intrínseco y evolutivo.

Los Sufis incluso establecieron el principio, con frecuencia aceptado por los tribunales islámicos, de que algunas manifestaciones aparentemente irreverentes proferidas en un estado de éxtasis místico no podían ser tomadas al pie de la letra con fines penales. “Si un arbusto puede decir: ‘Soy la Verdad’”, dijo un famoso Sufi, “también un hombre puede decirlo.”

También existía la creencia arraigada entre la masa popular de que Muhammad había mantenido una relación especial con otros místicos, y de que los devotos y muy respetados

“Buscadores de la Verdad”¹³ que durante su vida lo rodearon pudieron haber sido los receptores de una doctrina interior que impartía en privado. Recordemos que Muhammad no declaró ser portador de una religión nueva. Él continuaba la tradición monoteísta que, tal como había afirmado, venía operando mucho antes de su época. Inculcó el respeto para con los miembros de otras religiones y habló de la importancia de los maestros espirituales de muchos tipos. El Corán mismo fue revelado por métodos místicos y proporcionó numerosos indicios de pensamiento místico.

En la esfera religiosa, el Corán sostiene la unidad de las religiones y el origen idéntico de cada una: “Toda nación tuvo su Alertador.” El Islam aceptó a Moisés, a Jesús y a otros como profetas inspirados. Además, el reconocimiento de la misión de Muhammad por parte de numerosos antiguos judíos, cristianos y magos (incluso sacerdotes), algunos de los cuales habían ido a Arabia durante la vida del Profeta en busca de un maestro, proporcionó una base más para la creencia en la continuidad de una enseñanza antigua, ilocalizable, de la cual las anteriores religiones altamente organizadas podrían ser meras elaboraciones o popularizaciones.

Es por esto que, en la tradición Sufi, la “Cadena de Transmisión” de las escuelas Sufis acaso se remonte hasta el Profeta por una línea, y hasta Elías por la otra. Uno de los maestros Sufis más respetados del siglo VII – Uways, que murió en 657 – no conoció personalmente a Muhammad a pesar de haber vivido en Arabia contemporáneamente y sobrevivirlo. Otra vez, está registrado de forma autoritativa que el nombre “Sufi” estaba ya en uso antes de que Muhammad declarase su misión profética.¹⁴ Es esencial captar esta sensación de

¹³ *Tulab el Haqq.*

¹⁴ *Kitab el-Luma.*

continuidad de la enseñanza interior y también la creencia en la evolución de la sociedad, si ha de comprenderse en cualquier medida a los Sufis

Pero quizá la mayor contribución del Islam en la propagación del pensamiento Sufico haya sido su carencia de exclusivismo y su aceptación de la teoría de que la civilización es evolutiva e incluso orgánica. El Islam, al contrario que cualquiera de sus predecesores, insistió en que la verdad estuviese al alcance de todos los pueblos en momentos específicos de su desarrollo; y que el Islam, lejos de ser una religión nueva, era ni más ni menos que el último eslabón en la cadena de las grandes religiones dirigidas a los pueblos del mundo. Al declarar que no habría profeta después de Muhammad, el Islam reflejó, en su sentido sociológico, la consciencia humana de que la era del surgimiento de nuevos sistemas teocráticos había terminado. Los acontecimientos de los siguientes mil quinientos años han demostrado que esto es completamente cierto. Dado el desarrollo de la sociedad tal como la conocemos hoy, es inconcebible que nuevos maestros religiosos del calibre de los fundadores de religiones del mundo puedan alcanzar algún tipo de prominencia comparable a la de Zoroastro, Buda, Moisés, Jesús o Muhammad.

Luego del desarrollo pleno de la civilización islámica en la Edad Media, los contactos entre las corrientes moradoras de lo ultramundano de los distintos pueblos adquirieron una mayor cercanía que durante los días legendarios en los que el misticismo práctico estaba confinado a grupos relativamente pequeños y muy reservados. Ahí el Sufismo empezó a propagarse de diversas maneras. Los maestros especializados en la concentración y en la contemplación contrarrestaron la fuerte tendencia hacia el materialismo, estableciendo un equilibrio entre este y el ascetismo. El gran Sufi Hasan de Basora (m. 728) advirtió que el ascetismo puede ser masoquista, y su uso se debe a una falta de fortaleza. Todo

Sufi tenía que pasar por un período de entrenamiento – largo o corto según su capacidad – antes de que se le considerara lo suficientemente equilibrado para estar “en el mundo sin ser del mundo”. Adaptando sus enseñanzas a las necesidades de la sociedad, los poetas y cantores Sufis crearon obras maestras que pasarían a formar parte de la herencia clásica de Oriente. En círculos donde predominaban la diversión y la frivolidad, las técnicas Sufis se adaptaron a la música y al baile, a la enseñanza mediante fábulas románticas maravillosas y especialmente al humorismo. La concentración sobre el tema del amor y la separación del ser humano de su meta fueron tempranamente introducidas en las esferas militares, donde la caballería y el tema de la búsqueda de la amada y de una plenitud suprema produjeron más literatura y dieron origen a la formación de las órdenes de caballería, posteriormente significativas tanto en Oriente como en Occidente.

EL TRASFONDO

II: El elefante en la oscuridad

Un hombre que jamás ha visto el agua es arrojado a ella con los ojos vendados, y la siente. Cuando se quita la venda, él sabe qué es. Hasta entonces apenas la conocía por su efecto.

(RUMI, *Fibi Ma Fibi*)

CON LA EXPANSIÓN de las ciencias y las artes durante el período sarraceno medieval, el genio Sufi se reafirmó a sí mismo cuando los Sufis se hicieron médicos y científicos, y dejaron en sus edificios y arte decorativo (algunos de los cuales hoy en día son denominados arabescos) símbolos que fueron diseñados para conservar en forma visible ciertas verdades eternas que para los Sufis representan al alma humana en su búsqueda de, y su progreso hacia, la armonía final y la integración con la creación toda.¹

¹ Es desconcertante para algunos científicos del siglo XX saber que, casi mil años antes de Einstein, el derviche Hujwiri discutía en literatura técnica la identidad del tiempo y el espacio en la experiencia Sufi aplicada. (*Revelación de lo velado*, “Recapitulación de sus milagros.”)

Los resultados del sistema intensamente práctico de los Sufis – aunque a menudo oscuros para los ajenos al Sufismo por ignorancia del verdadero significado del sistema – han de ser encontrados en las ideas, el arte y los fenómenos mágico-ocultistas, tanto de Oriente como de Occidente. Acercándonos más a la experiencia Sufi, tendremos un atisbo de los métodos de pensamiento y las ideas básicas de estos místicos. Podríamos empezar con un poema, un chiste o un símbolo.

Los caminos hacia el pensamiento Súfico son, según la afirmación tradicional, casi tantos como el número de Sufis existentes en la actualidad. La religión, por ejemplo, no puede ser aceptada o rechazada porque sí hasta que el estudiante sepa exactamente qué significa religión. La unidad esencial de todas las creencias religiosas no ha sido acordada en el mundo, dicen los Sufis, porque la mayoría de los creyentes no son en absoluto conscientes de qué *es* esencialmente la *religión*. Y no tiene por qué ser lo que generalmente se supone que es.

Para el Sufi, el religionista y el mofador son como un creyente en la planitud de la tierra discutiendo con alguien que sostiene que su forma es cilíndrica: ninguno de los dos posee una verdadera experiencia de ello.

Esto resalta una diferencia fundamental entre el método de los Sufis y el de otros sistemas metafísicos. Muy a menudo se da por sentado que una persona debe ser o bien una creyente o una incrédula, o acaso agnóstica. Si es un creyente, esperará a que se le ofrezca una fe o un sistema que a él le parezca que cubre lo que cree que son sus necesidades. Poca gente le dirá que quizá no entiende cuáles son en realidad dichas necesidades.

El mundo de los Sufis tiene dimensiones extra: para ellos, las cosas son significativas en un sentido distinto al de la gente que solo sigue el entrenamiento que le es impuesto por la sociedad ordinaria.

Tales personas “miran de reojo”. “Un hombre hambriento, cuando se le pregunte cuánto es dos más dos, dirá: ‘Cuatro (o incluso ocho) *hogazas de pan.*’”

Según la enseñanza Sufi, no es posible entender la vida en su totalidad si se la estudia solamente según los métodos utilizados en nuestra existencia cotidiana. En parte esto es así porque, si bien la pregunta: ¿Qué significa todo esto? puede ser formulada mediante una secuencia de palabras nominalmente razonable, la respuesta no ha de ser expresada de modo parecido: ella viene a través de la experiencia y de la iluminación. Un instrumento que puede analizar una cosa pequeña no servirá igualmente para una cosa grande. “Practica tu conocimiento, pues el conocimiento sin práctica es como un cuerpo sin vida” (Abu Hanifa).

Acaso un científico te diga que espacio y tiempo son la misma cosa, o que la materia no es en absoluto sólida. Puede que sea capaz de demostrártelo con sus propios métodos. Esto, sin embargo, tendrá un efecto pequeño en tu comprensión y nulo sobre tu experiencia, en lo que a todo ello respecta. Toda materia es infinitamente divisible, afirmaremos. Pero para casi todos los efectos prácticos existe un límite al número de divisiones que se pueden efectuar en un trozo de chocolate, si es que pretendes utilizarlo como se suele utilizar el chocolate. Por un lado estás viendo un pedazo de chocolate, por el otro, un objeto que quieres dividir en el máximo de partes posibles. La mente humana tiende a generalizar partiendo de una evidencia parcial. Los Sufis creen que pueden experimentar algo más completo.

Un relato tradicional Sufi ilumina uno de los aspectos de esta cuestión, y muestra las dificultades que acosan incluso a los investigadores cuando abordan a los Sufis con ánimo de comprenderlos mediante el uso de métodos de estudio limitados:

Un elefante que pertenecía a una exposición itinerante había quedado alojado en un establo cerca de un pueblo donde jamás se había visto a un elefante. Cuatro vecinos curiosos, escuchando acerca de la maravilla escondida, fueron a ver si podían ver algo de antemano. Cuando llegaron al establo descubrieron que no había luz. Por ende la investigación tuvo que ser llevada a cabo en la oscuridad.

Uno de ellos, al palparle la trompa, creyó que el animal debía de ser parecido a una manguera. El segundo tocó una oreja y llegó a la conclusión de que era un abanico. El tercero, sintiendo una pata, apenas pudo compararlo con una columna viviente. Y cuando el cuarto puso su mano sobre el lomo estuvo convencido de que era una especie de trono. Ninguno pudo formar la imagen completa; y de las partes que cada uno tocó, solo pudieron expresarlas mediante referencias a cosas que ya conocían. El resultado de la expedición fue confusión. Cada uno de ellos estaba seguro de tener razón: ninguno de los pueblerinos pudo entender lo que había pasado ni lo que habían experimentado los investigadores.

La persona común, queriéndose informar acerca del pensamiento Sufi, por lo general se dirigirá a los libros de consulta. Puede que busque la palabra “Sufi” en una enciclopedia o tenga que recurrir a libros escritos por eruditos de distintas clases, expertos en religión y misticismo.

Si así lo hace, encontrará un ejemplo por demás admirable de la mentalidad del “elefante en la oscuridad”.

Según un erudito persa, el Sufismo es una aberración cristiana. Un profesor de Oxford piensa que está influido por el Vedanta hindú. Un profesor árabe-americano habla de él como una reacción contra el intelectualismo en el Islam. Un profesor de literatura semítica reivindica huellas del chamanismo de Asia Central. Un alemán nos hará encontrar en él al cristianismo más el budismo. Dos grandes orientalistas ingleses se inclinan por una influencia neoplatónica, aunque

uno de ellos haga la concesión de que tal vez se generó de un modo independiente. Un árabe, publicando sus opiniones por medio de una Universidad americana, le asegura a sus lectores que el neoplatonismo (que invoca como ingrediente Sufico) es griego además de persa. Uno de los más grandes arabistas hispánicos, mientras afirma una iniciación de monacato cristiano, respalda la idea del maniqueísmo como una fuente Sufi. Otro académico de no menor reputación encuentra gnosticismo entre los Sufis, mientras el profesor inglés que tradujo un libro Sufístico prefiere definirlo como “una pequeña secta persa”. Pero otro traductor encuentra la tradición mística de los Sufis en “el propio Corán”. “Si bien las numerosas definiciones acerca del Sufismo que figuran en los libros árabes y persas sobre el tema son interesantes bajo un punto de vista historiográfico, su importancia primordial reside en mostrar que el Sufismo es indefinible.”²

Una opinión pakistaní acerca de Rumi (1207-1273) lo considera el heredero de virtualmente todas las grandes corrientes del pensamiento antiguo tal como son representadas en el Cercano Oriente. Para aquellos que han estado en contacto verdadero con Sufis y que han asistido a sus reuniones, no son necesarios ni el ajuste mental ni la fuerza de voluntad para considerar al Sufismo como portador de las miríadas de hilos que componen los sistemas no Suficos como el gnosticismo, el neoplatonismo, el aristotelismo, etc. “Olas innumerables, rompiendo y momentáneamente reflejando el sol: todas del mismo mar”, dice el maestro Halki. Por otro lado, la mente que ha sido entrenada para creer en la peculiaridad o el monopolio de las ideas de ciertas escuelas, no podrá meter fácilmente esta comprensión sintetizadora en la contemplación del Sufismo.

² Prof. R. A. NICHOLSON, *The Mystics of Islam*, Londres, 1914, p. 25.

El doctor Khalifa Abdu-Hakim muestra que es capaz de mencionar todas las escuelas filosóficas cuyas ideas son compartidas con Rumi, sin sentirse forzado a considerar una como derivada de la otra. Dice: “Su *Mathnawi* es un cristal de múltiples facetas. En él vemos reflejadas las luces rotas del monoteísmo semítico, el intelectualismo griego, la teoría platónica de las ideas y la teoría aristotélica de la causalidad y la evolución; el Uno de Plotino y el éxtasis que nos une al Uno; las controversiales preguntas de los *mutakallimun* (escolásticos); los problemas *Erkenntnistheoretisch* de Ibn Sina y al-Farabi, la teoría de la Conciencia Profética de Ghazali y el monismo de Ibn el-Arabi.”

Lo cual no implica que, si aún mi posición no es bien clara, Rumi haya confeccionado un sistema de misticismo utilizando los ingredientes que menciono arriba. “A las peras no se las encuentra solo en Samarcanda.”

Hay mucha literatura en el mundo acerca del Sufismo: un gran número de textos Sufis han sido traducidos por eruditos occidentales. Pocos, quizá ninguno, tuvieron la ventaja de experimentar el Sufismo o conocer su tradicional sabiduría oral o al menos el orden en que se estudian sus distintas materias. Esto no quiere decir que sus labores no hayan sido muy valiosos; han sido por demás útiles para el orientalista, pero acaso tiendan a ser incoherentes. Como el legendario escriba que tenía él mismo que llevar sus cartas y leerlas debido a su ilegibilidad, la mayoría de estos trabajos precisan el comentario de un Sufi.

El efecto de las traducciones y los libros discursivos sobre el Sufismo en el estudiante no iniciado deben de ser notables, y desde luego serán olvidados fácilmente. El método de abordar la cuestión de las traducciones tiene su encanto. Dejando a un lado el asunto de las diferencias entre traductores en lo que respecta a la precisión y significado (lo cual ha causado mucha

insidia entre ellos aunque esto sea irrelevante), descubrimos que el material literario que se le ofrece al lector cautivo en forma traducida acaso pase por aventuras extrañas.

A veces hacen intentos de reproducir en el idioma propio la cadencia o la rima de la poesía de Oriente, porque el traductor siente que este recurso ayuda a transmitir el sentido del original; pero otros traductores sostienen una opinión completamente opuesta y evitan toda tentativa de reproducir la métrica pues afirman que es imposible de lograr o que es un objetivo indeseable. Además, ciertos textos son traducidos con la ayuda de comentarios no Sufis, generalmente musulmanes o incluso de la teología formal cristiana. Luego hay traducciones parciales, presentadas selectivamente, que han sufrido supresiones que el traductor se arroga el derecho de hacer. Cuanto menos conoce las prácticas de los Sufis, más osadas parecen ser estas mutilaciones. Sin embargo, los escritos Sufis nunca son materiales únicamente literarios, filosóficos o técnicos.

Existe una traducción inglesa de un libro persa, pero no del persa sino de una traducción francesa de una versión al urdu de una síntesis clásica persa de un original árabe. Hay versiones modernas de clásicos persas que a veces son editadas para quitar referencias ofensivas para las creencias religiosas iraníes actuales. Agrega a estos las obras de escritores no académicos y divulgadores, tanto cristianos (misioneros) como hindúes, neo-hindúes occidentales y neo-Sufis occidentales. Presentar el Sufismo a un lector común en un idioma occidental remarca facetas literarias sin paragón en ningún ámbito.

Este proceso caleidoscópico tiene sus propios especiales encantos incidentales. Esta tendencia deformante, el encontrar un término que parece imposible, a menos que sea “policotomía” (así como la dicotomía), había de hecho

alcanzado un grado divertido hace mil años. Esto fue cuando el sabio judío Avicibrón de Málaga (c. 1020-c. 1050 o 1070) escribió la *Fuente de la Vida*, un libro basado en la filosofía iluminista Sufi. Dado que escribía en árabe, muchos cristianos autoritativos de la escuela del norte de Europa, entonces absorbiendo la enseñanza “árabe”, creyeron que era un árabe. Al menos algunos consideraron que era cristiano “versado en la doctrina”, y así lo manifestaron. Los franciscanos aceptaron sus enseñanzas y las transmitieron con entusiasmo a la corriente del pensamiento cristiano, habiéndolas extraído de una traducción latina hecha aproximadamente un siglo después de la muerte de Avicibrón.

Una señora de prestigio académico que ha escrito con autoridad sobre el misticismo del Medio Oriente, ha sentido más que una parte del elefante: porque en el mismo libro ella dice que el Sufismo “puede haber sido efectuado (sic) por ideas budistas”, y que los primeros Sufis “pudieron haber tenido muy poco contacto con la literatura helénica de cualquier tipo”, y sin embargo sus ideas se derivan de fuentes helénicas. Luego termina su estudio de la vía Súfica manifestando que “Su origen y fuente real han de ser encontradas en el eterno anhelo del alma humana por encontrar a Dios.”

La actividad Sufi ha ejercido una influencia considerable en el Occidente cristiano, hasta tal punto que podríamos fácilmente presentar argumentos a favor de la aseveración Sufi de que la verdad objetiva contiene dentro de sí una dinámica que difícilmente puede ser contradicha. Sin embargo, esta fuerza vital depende de una correcta armonización del receptor humano para su correcta expresión. Si esta preparación está ausente, la corriente Súfica está expuesta a tomar un giro peculiar. El manejo electivo o fragmentario de la corriente Sufi es especialmente susceptible a esta deformación. Una

excelente ilustración de ello sería el destino en Europa del trabajo de Ghazali.

Ghazali (1058-1111), del Asia Central, escribió un libro llamado *Destrucción de los filósofos*, que fue pronto traducido de manera parcial y utilizado por los apologistas católicos contra las escuelas tanto musulmanas como cristianas. Sin embargo, la porción que pasó a manos de Occidente fue apenas aquella parte que estaba dedicada a una exposición preparatoria de la filosofía. Las obras Sufis de Ghazali tienen que ser leídas como un todo, y sus opiniones acerca del valor de los ejercicios Súficos han de ser seguidas si se lo ha de comprender correctamente. No obstante, este libro fue contestado por otro árabe, Ibn Rushd de Córdoba (1126-1198). Bajo el nombre de Averroes, él también fue traducido. No logró en absoluto refutar a Ghazali con sus métodos escolásticos, aunque él creyó que sí lo había hecho. Pero el averroísmo dominó el pensamiento escolástico occidental y cristiano por al menos cuatrocientos años: desde el siglo XII hasta finales del XVI. Tomados conjuntamente, los fragmentos de Ghazali y el aristotelismo de Averroes constituyen una doble corriente Súfica (acción y reacción) que nutrió a una Cristiandad completamente ignorante, por lo que a los escolásticos respecta, de la causa iniciadora tanto del ghazalismo como del averroísmo.

“Es necesario notar”, dice Rumi, “que cosas antagónicas trabajan juntas aunque sean nominalmente opuestas.” (*Fibi Ma Fibi*).

La consciencia fundamental Sufi de que el Sufismo es tanto una enseñanza como también parte de una evolución orgánica, es raramente compartida por quienes pretenden realizar un estudio de dicho sistema. En consecuencia, casi no existe la posibilidad de que el ajeno al Sufismo sea capaz de formar unas conclusiones acertadas. Apoyándose apenas

en sus facultades discursivas, queda incapacitado antes de empezar. En su *Mathnawi*, Rumi alude tanto al externalista de hoy como al de ayer cuando dice:

*Danad o ki nekbakht wa muharam ast: Ziraki az
Iblis wa ishq Adam ast.*

Lo que viene a significar:

Quien afortunadamente está iluminado (el Sufi)
sabe que la sofistería procede del diablo y el amor,
de Adán.

Si los Sufis confunden al erudito con sus aparentes incongruencias y a veces hacen que cubra sus conclusiones con demasiados calificativos para que sean de gran valor, pueden despertar la santa ira del teólogo. El amor, un principio activo del desarrollo y la experiencia Súfica, al mismo tiempo el mecanismo y la meta, no puede ser aceptado como genuino. El reverendo profesor W. R. Inge, en *Christian Mysticism*, se apresura en lanzarse contra lo que considera que es el objetivo: “Los Sufis, o místicos mahometanos, utilizan muy libremente el lenguaje erótico y parece, como verdaderos asiáticos, que han intentado dotar de un carácter simbólico o sacramental a la satisfacción de sus pasiones.”

Este clásico ejemplo evoca las visiones de ciertos eruditos occidentales que han abrazado al Sufismo, revelándolos como asiáticos imitativos adictos al lenguaje erótico (en secreto, ya que no lo publican) con el que disimulan el deleite en las pasiones. Ellos, en cambio, acaso sean capaces de consolarse a sí mismos con la opinión de un profesor de Cambridge quien ve al Sufismo, más respetablemente, como “la evolución de la religión primordial de la raza aria”. Y si de hecho el simbolismo Sufi no es tal sino que representa

experiencias vividas realmente, entonces quizá descubramos que los Sufis son más versátiles incluso de lo que creen sus más fervientes partidarios. El literalista Sufi sería capaz de tragarse cien océanos, de adorar ídolos sin reverenciarlos, de viajar a China en estado de embriaguez – estando en el mundo pero al mismo tiempo no siendo de él –, por no hablar de los cientos de soles y de lunas que posee.

Los partidarios de una interpretación literal de las expresiones místicas, por supuesto, encontrarán una adecuada contestación en las palabras de una especialista como Evelyn Underhill:

“El símbolo – la vestimenta que lo espiritual toma prestada del plano material – es una forma de expresión artística. Es decir: no es literal sino sugestiva, aunque el artista que la usó acaso pierda a veces de vista tal distinción. Por ende las personas que imaginan que el “matrimonio espiritual” de santa Catalina o de santa Teresa oculta una sexualidad pervertida, que la visión de un Sagrado Corazón entrañó una increíble experiencia anatómica o que la embriaguez divina de los Sufis es la apoteosis de la borrachera, no hagan sino anunciar su ignorancia del mecanismo de las artes; al igual que la señora que creía que Blake *debía* estar loco porque dijo haber tocado el cielo con su dedo.”³

Debemos admitir que para el erudito es más fácil abordar y describir un aspecto del *Elefante en la oscuridad* que formarse una opinión coherente y externa del Sufismo. Muchos eruditos sufren de incapacidad psicológica para tratar con este tema. “Aparte de la incapacidad misma”, dice Ghazali, “hay otros obstáculos que impiden la consecución de la verdad interna. Uno de ellos es el conocimiento adquirido por medios externos.” (*Alquimia de la felicidad*).

³ *Mysticism*, Londres, 1911; Nueva York, 1960.

Amén de ese muro infranqueable que es la experiencia Sufi, está el problema de la personalidad Sufi. Bastaría un sondeo ordinario de los escritos y las trayectorias Súficas para dejar estupefacto al investigador menos doctrinario. Entre los Sufis hubo antiguos sacerdotes zoroástricos, cristianos, hindúes, budistas y de otras confesiones, así como persas, griegos y árabes, egipcios, españoles e ingleses. En las filas de los maestros teólogos Sufis figuran un arrepentido capitán de *banditti*, esclavos, soldados, mercaderes, visires, reyes y artistas. Solo dos son bien conocidos para el lector occidental contemporáneo: el poeta y matemático Omar Khayyam de Persia, y el príncipe Abu ben-Adam de Afganistán, personaje de un poema de Leigh Hunt: “Abu ben-Adam, que su tribu aumente...”

Entre aquellos que fueron influidos por el Sufismo podemos mencionar al azar a Ramón Llull, Goethe, De Gaulle y Dag Hammarskjöld de la ONU.

Muchas veces escribiendo bajo amenaza de persecución inquisitorial, los Sufis han preparado libros en los que reconcilian sus prácticas con la ortodoxia y defienden el uso de metáforas imaginativas. Con el fin de oscurecer los significados de factores ritualistas, o debido al necesario propósito de parecer meros compiladores de antologías Sufis, nos han legado manuscritos de los cuales la esencia Súfica ha de ser destilada solamente por aquellos que poseen las herramientas necesarias. Adaptando sus trabajos a lugares, épocas y temperamentos diferentes, han resaltado sucesivamente los roles del ascetismo, la piedad, la música y el movimiento, la soledad y el gregarismo. Los únicos manuales Sufis que están disponibles fuera de sus círculos son los de carácter respetablemente religioso.

El hecho de que una persona sea completamente ignorante de la coherencia detrás de la enseñanza Sufi y sin embargo aprecie el trabajo de sus grandes poetas ha sido demostrado

una y otra vez por los traductores. Gertrude Bell, una infatigable estudiante y traductora al inglés del gran Hafiz, fue alabada por el orientalista sir Denison Ross debido a su erudición y juicio. Sin embargo ella es la primera en admitir que “Resulta difícil determinar los motivos por los cuales (Hafiz) es apreciado en Oriente, y acaso sea imposible entender qué opinan sus compatriotas de su enseñanza.”⁴

Esto hace todavía más interesante su tanteo a ciegas cuando trata de formarse una opinión sobre qué pretende realmente hacer Hafiz: “Entonces, según nuestro punto de vista, la suma de su filosofía parece ser que hay muy poco de lo cual podemos estar seguros; que los deseos humanos deben ser siempre modestos; que cada uno de nosotros emprenderá su búsqueda a lo largo de un camino diferente, y a nadie su camino le resultará fácil; pero quizá, si es sabio, descubra que al borde del camino sus esfuerzos serán compensados.”⁵ Ella no ve la actividad Sufi como un proceso – tal como la ven los Sufis – pero no pudo dejar de vislumbrar el extraño y completo carácter Súfico de Hafiz al referirse a, y ver, un panorama del pensamiento humano en lo que para nosotros es el presente, y que para él era por supuesto el futuro distante:

Es como si su ojo mental, dotado de una prodigiosa agudeza de visión, hubiera penetrado en aquellas provincias del pensamiento que nosotros estábamos destinados a habitar en una época ulterior.⁶

⁴ Ver nota “Hafiz”.

⁵ G. L. BELL, *Poems from the Divan of Hafiz*, Londres, n. ed. 1928, p. 81.

⁶ *Ibid.*

La presciencia de Hafiz era demasiado evidente para ser ignorada, pero también era sorprendente. Ella no pudo llegar a conclusión alguna sobre dicho aspecto.

Volviendo a nuestro elefante, los eruditos son felizmente mucho menos doctrinarios que los eclesiásticos. Para los Sufis, ambos se parecen a los visitantes de la casa del elefante. ¿Es posible que efectivamente todos hayan visto una parte de las partes? Los Sufis dicen: “Esto no es una religión, es *la* religión”; y: “El Sufismo es la esencia de todas las religiones.” ¿Hay, pues, entre los Sufis y otros una tradición de una doctrina secreta transmitida por iniciación y conservada por una cadena de sucesión, lo que explicaría por qué el observador externo cree detectar, según sus prejuicios, casi todas las formas de religión en los escritos de los Sufis?

Para determinar esto tendremos que referirnos a las opiniones de los Sufis sobre este punto, que por lo general han sido menospreciadas por los estudiantes no Sufis; y también seguir las tradiciones de otras escuelas, así como la transmisión en la Edad Media y otras épocas de la creencia en una enseñanza interior más allá de la religión formalizada. La búsqueda no es en absoluto aburrida.

“Antiguamente”, según el Sheikh Abu el-Hasan Fushanji, “ser un Sufi era una realidad sin nombre. Hoy es un nombre sin una realidad.” Generalmente se considera que esta declaración, tomada al pie de la letra, significa que abundaban las personas que se llamaban a sí mismas Sufis, mientras que la verdadera búsqueda Sufi no era comprendida. Y aunque esto también sea acaso una interpretación del dicho, está aquí para aclarar un punto totalmente distinto.

El afán de rastrear un fenómeno histórico hacia comienzos definitivos, tan notoria en el estado actual de aprendizaje, está indudablemente atado a la necesidad de la mente ordinaria de que todas las cosas tengan un principio y, si es posible, un fin. Casi todo lo que el hombre conoce a través de sus

sentidos tiene para él un comienzo y un final. El saber lo que una cosa es da una impresión de estabilidad, una sensación de seguridad. La etiqueta ha sido pegada sobre el libro, ahora se lo puede colocar en el estante: de la A a la Z de algo. Hay varios métodos, más o menos aceptados, de establecer principios y finales o de crear reemplazos para ellos. Puede que sean creados por una confección de mitos y leyendas, que con frecuencia tratan acerca de cómo empezaron las cosas y cómo terminarán. Otra forma es aquella del emperador chino, quien decretó que la historia comenzaría con él y que todos los libros anteriores debían ser destruidos. Una tercera técnica es suponer que un cierto hecho, localizado en el tiempo y quizá en el espacio, representa un comienzo. Esta fue generalmente la manera religiosa, y es muy marcada en el cristianismo familiar cuyo dogma oficial depende de ella, no obstante san Agustín.

La creencia de que un único evento religioso originó un cambio radical en el destino humano liberó en el seno del cristianismo un enorme caudal de energía, pero hubo al menos dos factores que limitaron seriamente ese efecto. El primero fue el tiempo, que en el evento mostró que había un límite a la expansión natural e incluso artificial del cristianismo de iglesia, y un límite a su dinámica dentro de su propio dominio. El otro era un problema escolástico. Dado que se sostenía que las enseñanzas de Jesús eran únicas (aunque quizá “prefiguradas y predichas en las profecías”), era difícil lograr una perspectiva espiritual que no se viera condicionada por esta creencia. La religión, el misticismo, la espiritualidad, ya no podían ser fácilmente consideradas como un desarrollo natural o una posesión común de la humanidad. Según los Sufis, el mejor contrapeso para el poder de la Cristiandad formalizada era la experiencia continua de la tradición real, de la que aquella es una distorsión.

Ya incluso antes del siglo X, cuando el Islam poseía la cultura más sólida y ejercía la más poderosa expansión civilizadora en el mundo conocido, la teoría de una doctrina secreta, una enseñanza que había sido apreciada desde los tiempos más pretéritos, se había abierto camino desde su centro de gravedad hacia el Occidente. La primera y más poderosa escuela Sufi clásica en Europa fue fundada en España hace más de mil años.⁷ La tradición no fue, como podría creerse, inventada en Occidente para justificar la ascendencia de los países árabes. Encajaba lo suficientemente bien con, e incluso fue casualmente alentada por, el Islam que, como ya hemos notado, considera también a la religión como un proceso continuo representado en cada comunidad. Existía en el Lejano Oriente, y despertaría una respuesta en los corazones de aquellos que aún conservaban recuerdos de enseñanzas espirituales anteriores. La teoría teosófica era la que en parte explicaba las diferentes manifestaciones religiosas entre comunidades que, según las religiones doctrinarias de otro tipo, no deberían existir en absoluto.

Esta sensación de unidad de la religión interna, experiencial o simbólica, indudablemente operaba en los días en que los pueblos del mundo antiguo comparaban a sus dioses entre sí: Mercurio con Hermes y Hermes con Thot, son ejemplos. Y es esta teoría teosófica la que los Sufis consideran que es su propia tradición, aunque no limitada al dominio religioso. Así, dicen los Sufis:

Estoy en lo pagano; adoro ante el altar del judío; soy el ídolo del yemenita, el templo real del adorador del fuego; soy el sacerdote del mago, la realidad

⁷ Hubo Sufis en los ejércitos árabes que en el año 711 conquistaron España.

interna del meditador brahmán de piernas cruzadas, el pincel y los colores del artista, la suprimida y poderosa personalidad del mofador. Ninguno reemplaza al otro: cuando una llama es arrojada dentro de otra llama, se unen en su naturaleza de “llama”. Arrojas una antorcha a una vela, y luego dices: “¡Mira! ¡He aniquilado la flama de la vela!” (ISHAN KAISER, *Lenguaje de sabios*).

Los Sufis utilizan un punto de vista nuevo para contrarrestar el condicionamiento impuesto por una sociedad materialista e injusta. Toda la filosofía se ha devaluado pues la enseñanza de “sabiduría” ha sido encapsulada. Incesantemente la gente repite entre sí truismos sin realmente *experimentar* lo que significan. Si un Sufi dice: “Lo que se necesita es un enfoque nuevo”, no será de ningún modo improbable que todo aquel que lo escuche esté inmediatamente de acuerdo (pues la declaración parece significativa) para luego olvidarse completamente. El significado de las palabras no ha penetrado. “Toma el trigo; no la medida que lo contiene.” (RUMI, *Mathnawi*, 1. II).

Es tan importante liberar al pensamiento de las adherencias del pensar rígido que el gran Rumi ha comenzado sus dos obras capitales con ejercicios destinados a ello. En este sentido le sigue el ritmo al procedimiento que normalmente es aplicado en las escuelas de enseñanza Sufi, y aunque los traductores externalistas probablemente no lo sepan, dos de sus libros son en realidad comentarios sobre las etapas y los estados del desarrollo Súfiko tal como se manifiestan en carne y hueso en una escuela Sufi.

En *Fihi Ma Fihi*, al mismísimo comienzo, Rumi cita una frase del propio Muhammad que ha pasado al lenguaje común y ha sido convertida en proverbio, sabiamente transmitida de boca en boca. Se comenta que Muhammad dijo: “El peor de

los sabios es el que visita a un príncipe; el mejor príncipe es el que visita a un sabio.”

Rumi indica que el significado interior de esta enseñanza señala que la definición de “visitar” depende de la calidad del visitante y el visitado. Si un gran sabio visita a un príncipe, es el príncipe quien se beneficia; y por ende se le ha de considerar como “visitante” del sabio. Esto está muy lejos de ser un mero juego de palabras, tal como algunas personas poco reflexivas han supuesto.

Con algo así como una táctica de choque, el *Mathnawi* abre su enseñanza, después de la célebre “Canción del Junco”, con lo que parece un cuento de hadas sobre un príncipe cazador y una bella muchacha. Cuando el lector se dispone a disfrutar de una historia convencional, Rumi empieza a manipularla para crear pensamiento en la mente y combatir la tendencia al “sueño”, que Sufísticamente se considera que es la reacción usual a los cuentos populares.

Un príncipe había salido de caza, cuando vio sobre el camino a una bella joven campesina. Se enamoró de ella, y la compró. Poco después, ella enfermó. Desesperado por una cura, el potentado les ofreció a los médicos cualquier bien mundano que acaso desearan. Fueron incapaces de hacerlo, y la condición de la joven empeoró. El príncipe, completamente afligido por el amor y el miedo, corrió hacia la mezquita e imploró la ayuda divina.

Tuvo una visión en la cual un anciano le aseguró que pronto aparecería un médico. Al día siguiente, tal como se predijo, arribó este personaje. El doctor examinó a la paciente y se dio cuenta de que todos los remedios empleados por las sanguijuelas no solo habían sido inútiles, sino también perjudiciales. Comprendió que la enfermedad estaba relacionada con su condición interior. Aplicando un método psicológico, le formuló preguntas y la hizo hablar

hasta que descubrió que estaba enamorada de cierto orfebre de Samarcanda.

Le dijo al príncipe que una cura se efectuaría si le trajesen el orfebre a la joven, y él aceptó. Por su parte, el orfebre vio en la convocatoria del príncipe apenas un reconocimiento de su propia importancia en la orfebrería. No se dio cuenta de cuál sería su destino.

Apenas llegó, se casaron; y la joven se recuperó completamente. Hasta aquí lo anodino de la historia bien puede haber hecho mella en la audiencia que se entrega al deleite de bien está lo que bien acaba.

Pero el médico empezó a preparar ciertas pociones para el orfebre: una que hizo que sus defectos internos fuesen tan evidentes que la doncella lo vio como era y comenzó a odiarlo. Él murió, y la joven fue capaz de amar al príncipe, quien siempre estuvo destinado para ella.

Además de la complicada imaginería del relato en su versión original, la enseñanza contiene un impacto en muchos niveles. No se trata solamente de narrar un cuento con una moraleja burda: es un comentario sobre algunos de los procesos de la vida.

Hadrat-i-Paghman dice de este relato: “Pondéralo, pues a menos que lo asimiles, serás como el niño que quiere que todo le salga bien y que llora cuando no es así. Te construirás una prisión para ti mismo, una cárcel de emociones. Cuando estés en esta prisión, te lastimarás a ti mismo con la aspereza de los barrotes que tú mismo has colocado.”

Antiguamente, las ideas y enseñanzas Sufis eran realmente vividas... y podía haber un Sufi sin un nombre para su culto. Entonces llegó el período moderno, en el cual el nombre existe pero el vivirlo es difícil, y ha tenido que ser adaptado a la “velación” – condicionamiento – que comienza en la cuna y que termina casi en la tumba.

¿Cuán vieja es exactamente la palabra “Sufismo”? Ha habido Sufis en todos los tiempos y en todos los países, dice la tradición. Los Sufis existían como tales y bajo este nombre antes del Islam. Pero, si bien había un nombre para el practicante, no lo había para la práctica. La palabra “Sufismo” procede del latín *Sufismus*: fue un erudito teutónico quien, apenas en 1821, acuñó dicha latinización que hoy está casi completamente naturalizada en el inglés. Antes del académico alemán existía la palabra *tasawwuf*: el estado, práctica o condición de ser un Sufi. Este punto puede no parecer importante, pero lo es para los Sufis. Es una de las razones por las cuales entre los Sufis no se usa un término estático para su culto. Lo llaman una ciencia, un arte, un conocimiento, un Camino, una tribu – e incluso con una voz compuesta del siglo décimo, acaso traducible como psicoantropología (*nafsaniyyatalinsaniyyat*) – pero no lo llaman Sufismo.

Tarika-sufiyya significa el Camino Sufi: y es fácil de interpretar en inglés porque *tarika* es sendero, así como un modo de hacer algo; y también comunica la noción de seguir una vía, una línea o un rastro: la Vía del Sufi. Al Sufismo se lo denomina con distintos nombres según el sentido en que se lo discute. Así, *ilm-al-maarifat* (la ciencia del Saber) se la puede encontrar ocasionalmente; o *el-irfan* (la gnosis); y las órdenes o grupos organizados suelen ser denominados *tarika*. De modo similar, el Sufi es conocido como el Buscador, el hombre Embriagado, el iluminado, el bueno, el Amigo, el Cercano, el derviche, un faquir (humilde, pobre de espíritu) o *Kalandar*, conecedor (gnóstico), sabio, amante, esoterista. Dado que no habría Sufismo sin los Sufis, la palabra siempre se aplica a personas, y no se la puede considerar una forma abstracta como, por ejemplo, “filología” o “comunismo” podrían significar respectivamente el estudio de las palabras o una teoría de acción comunal. El Sufismo, entonces, implica tanto la comunidad de los Sufis como la práctica real de su culto. No

puede significar realmente ninguna presentación teórica del Camino de los Sufis. No hay Sufismo teórico o intelectual, como tampoco puede haber un movimiento Sufi, lo cual es una redundancia porque todo ser Súfico es movimiento y un movimiento que abarca todos los fenómenos de tipo similar. Hay, por ejemplo, “Sufis cristianos”, una expresión que podría ser usada, y lo ha sido, por Sufis en general. El Sufi es incluso denominado *masihi-i-batini* (cristiano esotérico) en algunos contextos.

Si un Sufi le presentara a una mente convencionalmente catalogadora algunos hechos acerca de los Sufis, una computadora mental o eléctrica podría estropearse en el intento de organizarlos en alguna clase de sistema. Afortunadamente, sin embargo, hay todavía mucha gente que puede aceptar información a diversos niveles y que será capaz de formar un patrón a partir de ellos. Aquí hay una serie de verdades sobre los Sufis.

Los Sufis aparecen en tiempos históricos principalmente dentro del ámbito del Islam. Han producido grandes teólogos, poetas, científicos. Aceptaron la teoría atómica y formularon una ciencia de la evolución más de seiscientos años antes de Darwin. Han sido proclamados santos, ejecutados y perseguidos como herejes. Enseñan que hay una sola verdad que subyace en todo lo que es llamado religión.

Algunos han dicho: “No creo en nada”; otros: “Creo en todo”. Algunos dicen: “Que no haya frivolidad entre los Sufis.” Otros: “No existe un Sufi sin humor.” El escolasticismo y el misticismo son antagónicos. Pero los Sufis generaron, entre otras, una escuela de cada uno de ellos. ¿Eran estas musulmanas? No, eran cristianas, asociadas a los agustinos y a san Juan de la Cruz, como han establecido el profesor Palacios y otros. De ser un místico oriental, el Sufi ahora parece ser el antecesor de los místicos y filósofos cristianos. Añadamos algunos hechos más. El café que bebemos fue

primero usado tradicionalmente por los Sufis para agudizar la consciencia. Vestimos sus ropas (camisa, cinturón, pantalones); escuchamos su música (música andaluza, acompañada, canciones de amor); bailamos sus danzas (vals, danza Morris en Inglaterra); leemos sus relatos (Dante, Robinson Crusoe, Chaucer, Guillermo Tell); empleamos sus frases esotéricas (“momento de la verdad”, “espíritu humano”, “hombre ideal”); y nos entretenemos con sus juegos (cartas).⁸ Incluso pertenecemos a derivaciones de sus sociedades, como la masonería y ciertas órdenes caballerescas. Tales elementos Súficos son examinados más adelante en este libro.

El monje en su celda, el faquir en la cima de la montaña, el comerciante en su tienda, el rey en su trono: estos pueden ser Sufis, pero esto no es Sufismo. La tradición Sufi dice que el Sufismo es un leudante (“El Sufismo es levadura”) dentro de toda sociedad humana. Si nunca ha sido apartado del campo del estudio académico, es porque nunca estuvo disponible para el escolasticismo como sujeto de investigación. Su misma diversidad impide que sea sistematizado de la manera semipermanente que lo haría suficientemente estático para ser investigado. “El Sufismo”, según el Sufi, “es la aventura de vivir, una aventura necesaria.”

Si el Sufismo es una aventura, una meta de perfección humana que se alcanza examinando y despertando en la humanidad un órgano más elevado de realización, completez, destino, ¿por qué es tan difícil de evaluar, de localizar en el tiempo, de identificar? Es precisamente porque el Sufismo es llevado a cabo en todas las comunidades y en todos los tiempos que tiene tal diversidad: y este es uno de sus secretos. El Sufi no necesita la mezquita, el idioma árabe, las letanías, los libros de filosofía, ni siquiera la estabilidad social.

⁸ Véase la nota “Tarot”.

La relación con la humanidad es evolutiva y adaptable. El Sufi no depende de su reputación de realizar actos mágicos o milagros; esto es menos que incidental, aunque puede que goce de tal reputación. El practicante mágico-religioso de otros sistemas empieza por el extremo opuesto de la escala; su reputación se basa en sus milagros y probablemente es sustentada por ellos. El Sufi tiene una reputación que es secundaria a su trabajo, el cual es ser parte del organismo Sufi.

El ascendiente moral, o la personalidad magnética, que el Sufi conquista no es su meta sino el subproducto de su logro interior, el reflejo de su desarrollo.

Un Sufi dice: “La polilla, si pudiera pensar, bien podría creer que la llama de la vela es deseable porque parece representar la perfección. La llama es producto de la cera, la mecha y la chispa que se inflama. La polilla humana, ¿está buscando la llama o la chispa misma? Observa a la polilla. Su destino, ser destruida por la llama, es visible para ti y oculto para ella.” (*Lengua del mudo*, citando a Paiseem).

Naturalmente, el mundo juzga al Sufi solamente por lo que dice y hace. Supongamos que se ha convertido en millonario. El observador externo, advirtiendo que se ha vuelto millonario desde que emprendió un estilo de vida llamado Sufismo, acaso considere al fenómeno como un proceso de fabricar millonarios. Mas para el Sufi en cuestión, es la realización y la evolución interior lo que le ha dado su logro interno. El dinero puede ser un reflejo externo de ello, pero tiene mucha menos importancia que las experiencias Sufis. Esto no significa, como supondría mucha gente, que se haya convertido en un millonario obsesionado por el misticismo, y que el dinero no tenga sentido para él. Tal situación no sería posible con un Sufi, porque lo material y lo metafísico están vinculados de un modo que debe ser considerado como un *contínium*. Sería la clase de millonario que no solo es rico, pero que también está psicológicamente integrado por

completo. A mucha gente le resulta difícil absorber este hecho fundamental lo suficientemente bien como para que le pueda ser útil.

En la práctica popular, corriente desde Calcuta a California, la persona ordinaria llegará a las cumbres filosóficas de repetirse sabiamente a sí mismo o a cualquiera que vaya a escucharlo, que “el dinero no lo es todo” o que “el dinero no da la felicidad”. El hecho de que tal idea pueda ser expresada muestra que está arraigada en una suposición previa de que el dinero puede ser considerado en cierto modo como de trascendental importancia. La práctica demuestra que no lo es. Pero el filósofo casero no puede captar por qué esto sería así. Los problemas más acuciantes del hombre pobre parecen tener su solución en el dinero. El sacerdote le dice que el dinero no es algo bueno. Cuando consiga el dinero puede que como consecuencia no se sienta satisfecho. Y es incapaz de integrar estos tres factores.

La psicología moderna ha hecho algún bien allí donde, por ejemplo, ha señalado que el ansia de ganar dinero puede ser un síntoma de inseguridad. Pero aún no se ha integrado a sí misma; históricamente, sigue luchando a veces contra la corriente. La actitud Sufi comienza a operar sobre una base diferente. Toda la vida es una lucha, dice el Sufi, pero la lucha tiene que ser coherente. El hombre ordinario está luchando contra demasiadas cosas a la vez. Si una persona confusa e incompleta hace dinero o tiene éxito en su profesión, continúa siendo una persona confusa e incompleta.

La psicología aprende a medida que avanza; el Sufismo ya ha aprendido: transforma a la mente con su incoherencia natural y adquirida en un instrumento mediante el cual la dignidad y el destino humanos pueden ser conducidos a una etapa superior.

Para la mente Sufi, las psicologías freudiana y jungiana carecen de la frescura que tienen para Occidente. Los

argumentos sexuales de Freud fueron destacados por el Sheikh Sufi Ghazali en su *Alquimia de la felicidad* (escrito hace más de novecientos años), como algo corriente entre los teólogos musulmanes. La teoría jungiana de los arquetipos no se originó con el profesor Jung, sino que fue expuesta por el maestro Sufi Ibn el-Arabi, como señala el profesor Rom Landau en *The Philosophy of Ibn Arabi*. (Macmillan, Nueva York, 1959, p. 40 ss.).

Sufis de todas las Órdenes están empapados de *La alquimia de la felicidad* de Ghazali y las obras de Ibn el-Arabi, y por ende están familiarizados con estos modos de pensar supuestamente modernos y sus limitaciones.

El Sufismo no es susceptible de ser estudiado a través de la psicología por varias razones. La más interesante de ellas para el occidental será probablemente que el Sufismo es en sí mismo un sistema psicológico mucho más avanzado que cualquiera de los que hasta ahora se han desarrollado en Occidente. Esta psicología tampoco es oriental en esencia, sino humana. Es innecesario afirmar este hecho sin aducir alguna corroboración. Podemos mencionar la admisión de Jung de que el psicoanálisis occidental es el de un principiante comparado con el oriental:

“El propio psicoanálisis y las líneas de pensamiento que origina – seguramente un desarrollo claramente occidental – son apenas el intento de un principiante comparados con lo que es un arte inmemorial en Oriente.”⁹

Y sin embargo Jung se ha referido solamente a ciertas partes del pensamiento oriental. La totalidad no puede estudiarse por medio de las partes, y el principiante no puede juzgar el trabajo del experto en cualquier campo, incluido el Sufismo.

⁹ C. G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, Londres, 1959, pp. 250-251; y véase la nota “Consciencia”.

El así llamado enfoque científico del fenómeno humano y la relación del hombre con el resto de los seres es tan limitado como la filosofía ordinaria. Como la razón discursiva, la ciencia opera únicamente dentro del conveniente círculo de lo que encaja con sus preconceptos, como nos recuerda el profesor Graves:

“...los científicos son cuidadosos al expresar sus suposiciones en fórmulas matemáticas que, aplicadas artísticamente a problemas tales como la estructura del átomo o la temperatura interior de las estrellas, brindan ‘bellos’ resultados. Son aplicados únicamente a casos seguros y preparados, aunque continúen inservibles para los no estereotipados: tiene que haber una equivalencia simpática entre fórmula y caso... Un resultado bello es tan bueno como una prueba demostrable, y puede ser sustituido solamente por un resultado aún más bello.”¹⁰

Una vez más la doctrina de que la totalidad no puede estudiarse por medio de las partes, sumado al hecho de que una cosa no puede estudiar de forma simultánea todas sus propias partes. El maestro Sufi Pir-i-Do-Sara dice:

“¿Puedes imaginarte a una mente observando la totalidad de sí misma? Si toda ella estuviera inmersa en la observación, ¿qué estaría observando? Si toda ella estuviera inmersa en ser mente, ¿quién observaría? La observación del yo es necesaria cuando hay un yo que es distinto de la parte que no-es...”¹¹

Los Sufis afirman que el organismo generalmente conocido como Sufismo ha sido la única corriente de experiencia directa y evolutiva que constituyó el factor determinante en todas las grandes escuelas de misticismo. A fin de verificar

¹⁰ ROBERT GRAVES, *The Crowning Privilege*, Londres, 1959, pp. 306-307.

¹¹ *Monte de la iluminación*, XVI, versos 9951-57, MS.

esto en la medida de lo posible, es interesante seguir el movimiento de las ideas Súficas. Si resultan tener un poder de penetración, una capacidad para influenciar el pensamiento y la acción en diversas comunidades, entonces podremos inferir el dinamismo interno del sistema. En otras palabras, ¿hay razón para suponer que la corriente Súfica tiene el poder de influir sobre el pensamiento humano en, digamos, Europa occidental? Durante el bastante bien documentado período clásico del Sufismo, ¿ha penetrado a través de la pantalla de la Edad Media, proporcionando poder y desarrollo a comunidades de diferentes orígenes? ¿Es orgánico el Sufismo en este respecto?

Esta sugerencia implica que, desde tiempos remotos, maestros Sufis han transmitido su saber a casi todas las sociedades. La tradición Sufi afirma que así ha sido. En tiempos más modernos esta aseveración solo puede ser verificada con la aparición visible de prácticas Súficas en comunidades muy apartadas de los centros Sufis de Asia. La esencia de la actividad Sufi no sería tan visible. Todo lo que uno podría esperar encontrar serían rastros desperdigados, como el marcador radioactivo inyectado a veces en el torrente sanguíneo humano, de enseñanzas y prácticas Sufis características que aún conservaran su color local.

Pongamos un ejemplo. Si Alfonso el Sabio escribió en árabe, esto podría ser evidencia de la influencia arábica. Sin embargo, si el símbolo de una sociedad iniciática Sufi fuese encontrado entre los irlandeses del siglo IX (como ocurrió), podría indicar, junto con otras pruebas, una migración a Occidente de las enseñanzas Súficas.

Hemos examinado algunas características destacadas del Sufismo, pero no hemos resaltado la necesidad de los hechos superficialmente plausibles de la expresión Sufi. Aquí están, pues, transmitidas en la medida de lo posible por medio de palabras ordinarias, el resto de las convicciones Sufis.

Por expresarlo de alguna manera, los Sufis creen que la humanidad está evolucionando hacia un destino determinado. Todos participamos en esta evolución. Los órganos surgen como resultado de la necesidad de órganos específicos (Rumi). El organismo del ser humano está produciendo un nuevo complejo de órganos en respuesta a dicha necesidad. En esta era en la que se trasciende el tiempo y el espacio, el complejo de órganos está interesado en la trascendencia del tiempo y el espacio. Lo que la gente común considera brotes esporádicos y ocasionales de poder telepático o profético, los Sufis lo atribuyen nada menos que al funcionamiento inicial de estos mismos órganos. La diferencia entre toda la evolución hasta la fecha y la actual necesidad de evolución, reside en que durante los últimos diez mil años se nos ha ofrecido la posibilidad de una evolución consciente. Esta nueva y singular evolución es tan esencial, que nuestro futuro depende de ella. Puede ser denominada “aprendiendo a nadar”, en palabras de nuestra fábula.

¿Cómo son desarrollados estos órganos? Mediante el método Sufi. ¿Cómo sabemos que los estamos desarrollando? Solo a través de la experiencia. En el sistema Sufi hay una serie de “etapas”. El logro de estas etapas está marcado por una experiencia inefable e inconfundible. Esta experiencia, cuando llega, activa el órgano en cuestión, nos brinda descanso tras el camino cuesta arriba y nos da la fuerza suficiente para continuar el ascenso. La realización de etapas es permanente. Hasta que se alcanza una de ellas, es como si la placa fotográfica hubiera estado impresionada y revelada, pero no fijada; y las experiencias propiamente dichas son la substancia que fija.

Este es el significado de la experiencia mística que, si uno se abandona a ella sin la armonía adecuada con la evolución, parece simplemente algo sublime: una sensación

de omnipotencia o de gracia pero sin garantías de a dónde irá después el feliz o infeliz mortal.

Los Sufis creen que la actividad Súfica produce y concentra lo que podría calificarse de fuerza centrífuga o magnética. Esta fuerza atrae a otras fuerzas similares en otros lados. Con la unión de tales fuerzas, el trabajo continúa. Esta es una explicación de los misteriosos “mensajes” que reciben los maestros Sufis, indicándoles que se dirijan a tal o cual lugar a fin de responder a la llamada de la fuerza que ha sido abandonada o que necesita refuerzo.

Esto es todo cuanto puede explicarse del Sufismo en términos formales. En cuanto al resto, lo único válido es la consigna Súfica: “Quien no prueba, no sabe”. (Rumi).

Las sutilezas del Mulá Nasrudín

Cuando llegas al mar, no hablas del afluyente.

(Hakim Sanai, *El amurallado
jardín de la verdad*)

EL MULÁ (MAESTRO) Nasrudín es la figura clásica creada por los derviches, en parte con el propósito de interrumpir por un momento situaciones en las cuales se esclarecen ciertos estados de la mente. Los cuentos de Nasrudín, conocidos en todo el Oriente Medio, constituyen (en el manuscrito, *Las sutilezas del incomparable Nasrudín*) uno de los logros más extraños en la historia de la metafísica. Superficialmente, la mayoría de los relatos de Nasrudín pueden usarse como chistes. Se cuentan una y otra vez en las casas de té y en los caravasares, en los hogares y por las emisoras de radio de Asia. Pero una cualidad inherente a los relatos de Nasrudín es que pueden comprenderse en cualquiera de sus muchos niveles. Está el chiste, la moraleja... y ese algo extra que conduce a la conciencia del místico potencial un poquito más lejos en su camino hacia la realización.

Ya que el Sufismo es algo que es vivido además de algo que es percibido, un cuento de Nasrudín no puede producir por sí mismo la iluminación total. Por otra parte, tiende un puente entre la vida mundana y una transmutación de la conciencia de un modo que ninguna otra forma de literatura ha sido capaz de alcanzar hasta ahora.

Las sutilezas jamás han sido presentadas en su totalidad a un público occidental, probablemente porque los relatos no pueden ser debidamente traducidos por un no-Sufi, o incluso estudiados fuera de contexto y retener su impacto esencial. Incluso en Oriente la colección es usada únicamente con fines de estudio por los Sufis iniciados. “Chistes” individuales de la colección se han introducido en casi todas las literaturas del mundo, y se les ha dispensado cierta atención escolástica por esta razón: como un ejemplo del movimiento de la cultura o para respaldar argumentos en favor de la identidad básica del humor en todos lados. Pero si los cuentos han probado su poder de supervivencia debido a su perenne atractivo humorístico, esto es enteramente secundario a la intención del corpus, que es la de proveer una base para poner a disposición la actitud Sufi ante la vida y para hacer posible el logro de la realización y la experiencia mística Súficas.

La leyenda de Nasrudín, adjuntada a las *Sutilezas* y que data por lo menos del siglo XIII, menciona algunas de las razones para presentar a Nasrudín. Es imposible evitar que el humor se propague: tiene un modo de deslizarse a través de los patrones mentales que le son impuestos a la humanidad por el hábito y el diseño. Como un sistema completo de pensamiento, Nasrudín existe en tantos niveles de profundidad que no se lo puede matar. Parte de esta verdad puede ser vista en el hecho de que organizaciones tan diversas y ajenas como la Sociedad Británica para la Promoción del Conocimiento Cristiano y el gobierno soviético han solicitado ambos los servicios de Nasrudín. La primera (SPCK son sus siglas en inglés) publicó algunos relatos como *Cuentos del Khoja*, mientras que los rusos (quizá por aquello de “si no puedes vencerlos, únete a ellos”) hicieron una película de Nasrudín bajo el título *Las aventuras de Nasrudín*. Incluso los griegos, que han aceptado pocas cosas de los turcos, lo consideran parte de su herencia cultural. La secular Turquía

ha publicado, a través de su ministerio de información, una selección de los chistes metafísicos atribuidos a este supuesto predicador musulmán que es el arquetipo del místico Sufi. Y sin embargo las órdenes derviches fueron disueltas por la ley en la Turquía republicana.

Nadie sabe realmente quién fue Nasrudín, dónde vivió o cuándo. Esto es muy característico, porque toda la intención es suministrar una figura que no pueda ser realmente caracterizada y que sea intemporal. Lo importante para los Sufis es el mensaje, no el hombre. Esto no ha impedido que la gente le proveyera de una historia espuria e incluso de una tumba. Los eruditos, cuya pedantería es a menudo derrotada por Nasrudín en sus relatos, han incluso intentado desmenuzar las *Sutilezas* con la esperanza de encontrar el apropiado material biográfico. Uno de sus “descubrimientos” hubiese divertido al propio Nasrudín. Nasrudín dijo que en este mundo se sentía cabeza abajo, aduce un erudito; y de esto infiere que la supuesta fecha de la muerte de Nasrudín, inscrita en su “tumba”, no debería leerse 386, sino 683. Otro profesor siente que los números arábigos empleados, si se invirtieran correctamente, se verían como la cifra 274. Registra gravemente que un derviche al que le pidió ayuda “...se limitó a decir: ‘Por qué no soltar una araña sobre tinta y observar las marcas que va dejando al salir. Esto debería darte la fecha correcta o algún otro indicio’.”

De hecho, 386 equivale a $300 + 80 + 6$. Traspuesto a letras arábigas, eso se decodifica SH, W, F, que forman la palabra SHaWaF: “hacer que alguien vea; mostrar una cosa.” La araña del derviche “mostraría” algo, como él mismo dijera.

Si examinamos algunos de los relatos clásicos de Nasrudín de la manera más imparcial posible, pronto descubrimos que el abordaje exclusivamente escolástico es el último que se permitiría un Sufi:

Nasrudín, guiando una balsa en la cual trasladaba a un pedante a través de aguas turbulentas, le dijo a este algo poco gramatical. “¿Has estudiado alguna vez gramática?”, le preguntó el erudito.

“No.”

“Entonces has desperdiciado la mitad de tu vida.”

Unos minutos después, Nasrudín se volvió hacia el pasajero. “¿Has aprendido a nadar?”

“No. ¿Por qué?”

“Entonces has desperdiciado *toda* tu vida: ¡nos estamos hundiendo!”

Este es el énfasis sobre el Sufismo como una actividad práctica, negando que el intelecto formal puede llegar a la verdad y que el pensar por medio de patrones derivados del mundo familiar pueda aplicarse a la verdadera realidad, que se mueve en otra dimensión.

Esto es resaltado aun más enfáticamente en un irónico relato que se desarrolla en una casa de té: un término Sufi para un lugar de reunión de los derviches. Entra un monje y declara:

“Mi maestro me enseñó a propagar el mensaje de que la humanidad nunca estará satisfecha hasta que el hombre que *no* ha sido ofendido se indigne ante una ofensa de igual modo que el hombre a quien *sí* se ha ofendido.”

La reunión está momentáneamente impresionada. Entonces habla Nasrudín:

“Mi maestro *me* enseñó que nadie debería indignarse por nada hasta estar seguro de que aquello que le parece una ofensa es realmente una ofensa... ¡y no una bendición disfrazada!”

Nasrudín, en su calidad de maestro Sufi, hace un uso frecuente de la técnica derviche de representar él mismo el papel del hombre ignorante del relato, a fin de resaltar una

verdad. Un célebre cuento que niega la creencia superficial en causa y efecto lo victimiza:

Un día, el Mulá Nasrudín caminaba por un callejón cuando un hombre resbaló de un techo y cayó encima de él. El hombre salió indemne... pero el Mulá fue llevado al hospital.

“¿Qué enseñanza inferes de este evento, maestro?”, le preguntó uno de sus discípulos.

“Evita creer en la inevitabilidad, ¡incluso aunque causa y efecto parezcan inevitables! Elude las preguntas teóricas como: ‘Si un hombre cae desde un techo, ¿se desnucará?’ Él cayó... pero fui yo quien se desnucó!”

Debido a que la persona media piensa según unas pautas determinadas y no puede adaptarse a un punto de vista realmente diferente, pierde gran parte del sentido de la vida. Puede vivir, incluso progresar, pero no puede comprender todo lo que está ocurriendo. El relato del contrabandista lo deja bien en claro:

Nasrudín solía cruzar la frontera con su asno todos los días, llevando las alforjas cargadas de paja. Dado que cada noche al regresar a casa admitía ser un contrabandista, los guardias de la frontera lo cacheaban una y otra vez. Registraban su persona, cernían la paja, la sumergían en agua y de vez en cuando incluso la quemaban. Mientras tanto, su prosperidad aumentaba visiblemente.

Luego se jubiló y fue a vivir a otro país; allí fue donde, años más tarde, uno de los aduaneros se lo encontró.

“Ahora me lo puedes decir, Nasrudín”, dijo. “¿*Qué* era lo que contrabandeabas, que nunca pudimos descubrirlo?”

“Asnos”, contestó Nasrudín.

Este relato también resalta una de las más importantes afirmaciones del Sufismo: que la experiencia sobrenatural y el objetivo místico están más cerca de la humanidad de lo que se cree. La suposición de que algo esotérico o trascendental ha de ser lejano o complicado procede de la ignorancia de

los individuos. Y esa clase de individuo es la menos calificada para juzgar la cuestión. Está “lejos” únicamente en una dirección que él no comprende.

Nasrudín, como el propio Sufi, no viola los cánones de su tiempo; pero añade una nueva dimensión a su conciencia, rehusando aceptar con fines específicos y limitados que la verdad, por ejemplo, sea algo que pueda medirse como cualquier otra cosa. Lo que la gente llama verdad es relativo a su situación; y no podrá encontrarla hasta que comprenda esto. Uno de los cuentos de Nasrudín, muy ingenioso, muestra que es imposible progresar si uno no puede ver a través de la verdad relativa.

Un día, Nasrudín se hallaba en la corte. El rey se quejaba de que sus súbditos eran mentirosos. “Majestad”, le dijo Nasrudín, “hay dos clases de verdad. La gente debe practicar la verdad real antes de poder usar la verdad relativa. Pero siempre lo intentan al revés. El resultado es que se toman libertades con su verdad artificial, porque instintivamente saben que es solo una invención.”

El rey creyó que aquello era demasiado complicado. “Una cosa debe ser verdadera o falsa. Yo *obligaré* a la gente a decir la verdad, y mediante esta práctica se acostumbrarán a ser veraces.”

Cuando al día siguiente se abrieron las puertas de la ciudad, una horca había sido erigida frente a ellas y a su lado se encontraba el capitán de la guardia real. Un heraldo anunció: “Quiquiera que entre en la ciudad debe primero contestar con la verdad a una pregunta que le formulará el capitán de la guardia.”

Nasrudín, que había estado esperando fuera, entró primero.

El capitán habló: “¿A dónde vas? Dime la verdad o serás colgado.”

“Voy a morir colgado en esa horca”, dijo Nasrudín.

“¡No te creo!”

“Muy bien, pues. Si he dicho una mentira, ¡cuélgame!”

“¡Pero esto *lo convertiría* en verdad!”

“Exactamente”, dijo Nasrudín, “en *tú* verdad.”

El aspirante a Sufi también debe comprender que los estándares del bien y del mal dependen de criterios individuales o de grupo, no de hechos objetivos. Hasta que lo experimente internamente y también lo acepte intelectualmente, no cumplirá con los requisitos para la comprensión interna. Esta escala cambiante está ilustrada por un relato de caza:

Un rey que disfrutaba de la compañía de Nasrudín, y a quien también le gustaba cazar, le ordenó que lo acompañase a cazar osos. El Mulá estaba aterrado.

Cuando Nasrudín volvió a su aldea, alguien le preguntó: “¿Cómo fue la caza?”

“Maravillosamente.”

“¿Cuántos osos viste?”

“Ninguno.”

“Entonces, ¿cómo pudo haber ido maravillosamente?”

“Cuando estás cazando osos, y cuando eres yo, no ver ningún oso *es* una experiencia maravillosa.”

La experiencia interna no puede ser transmitida por medio de la repetición, sino que tiene que ser constantemente refrescada desde la fuente. Numerosas escuelas continúan operando mucho después de que su dinámica efectiva se haya extinguido, convirtiéndose en meros centros que repiten una doctrina progresivamente debilitada. El nombre de la enseñanza acaso continúe siendo el mismo. Puede que la enseñanza no tenga valor, e incluso sea opuesta al significado original: es casi siempre una parodia de él. Nasrudín resalta esto como uno de los puntos de su relato “Sopa de pato”:

Un pariente del Mulá vino de visita desde un lugar remoto del país, trayendo un pato de regalo. Encantado, Nasrudín mandó a que cocinaran el pato y lo compartió con su huésped. Sin embargo, poco tiempo después empezó a llegar un paisano

tras otro, cada uno diciendo que era amigo del amigo del “hombre que te trajo el pato”. Ninguno traía regalos.

Al final, Nasrudín se exasperó. Un día llegó otro desconocido más. “Soy amigo del amigo del amigo del pariente que te trajo el pato.”

Se sentó, como todos los demás, a esperar la comida. Nasrudín le llevó un tazón de agua caliente.

“¿Qué es esto?”

“Eso es la sopa de la sopa de la sopa del pato que trajo mi pariente.”

La agudizada percepción que logra el Sufi a veces le permite experimentar cosas que son imperceptibles para otros. Ignorantes de este hecho, miembros de otras escuelas generalmente delatan su falta de percepción diciendo o haciendo algo que obviamente es resultado de inmadurez espiritual, que el Sufi puede leerlos como un libro. En estas circunstancias, los Sufis raramente se molestan en decir algo. No obstante, la percepción es ilustrada por otro cuento de Nasrudín:

El Mulá llamó a la puerta de una casa grande para pedir dinero con fines benéficos. El criado dijo: “Mi amo ha salido.”

“Muy bien”, replicó Nasrudín, “aunque no haya podido contribuir, por favor dale a tu amo un consejo mío. Dile: ‘La próxima vez que salgas, no dejes tu cara en la ventana... alguien podría robarla.’”

La gente no sabe dónde buscar cuando está buscando iluminación. Como resultado, no es de extrañar que se adhiera a cualquier culto, se sumerja en toda clase de teorías, creyendo que tiene la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso.

Nasrudín enseñó esto de varias maneras. En una ocasión, un vecino lo encontró arrodillado buscando algo.

“¿Qué has perdido, Mulá?”

“Mi llave”, dijo Nasrudín.

Después de unos minutos de búsqueda, el vecino preguntó: “¿Dónde se te cayó?”

“En casa.”

“Entonces, por el amor de Dios, ¿por qué la estás buscando aquí?”

“Porque aquí hay más luz.”

Este es uno de los cuentos más famosos de Nasrudín, utilizado por muchos Sufis al hablar sobre la gente que busca iluminación en fuentes exóticas. El actuarlo en el escenario era parte del repertorio de Karl Vallentin, el difunto “payaso metafísico” de Múnich.

El mecanismo de la racionalización es uno que impide efectivamente la profundización de la percepción. El impacto Sufico acaso se desperdicie a menudo porque el individuo no lo absorbe adecuadamente.

Un vecino vino a pedirle prestado a Nasrudín el tendedero.

“Lo siento, pero lo estoy utilizando para secar harina.”

“Pero, ¿cómo puedes secar harina sobre una cuerda?”

“Es menos difícil de lo que crees, cuando no quieres prestarla.”

Aquí Nasrudín se presenta como la parte evasiva de la mente, que se niega a aceptar que hay otras maneras de acercarse a la verdad, además de las formas convencionales.

En el desarrollo de la mente humana hay un cambio constante y un límite para la utilidad de cualquier técnica en particular. Esta característica de la práctica Sufi es ignorada por los sistemas repetitivos, que condicionan a la mente y crean una atmósfera de consecución o cercanía a la consecución, sin de hecho producirla. Nasrudín figura como protagonista de un relato que busca dejar esto en claro:

El Mulá estuvo a punto de caer en un estanque. Un transeúnte lo salvó justo a tiempo. Desde entonces, cada vez que se encontraban, el hombre le recordaba a Nasrudín que lo había salvado de mojarse.

Finalmente, incapaz de aguantarlo por más tiempo, el Mulá llevó a su amigo al estanque, se sumergió en él hasta

el cuello y gritó: “¡*Ahora* estoy tan mojado como lo hubiese estado de no haberte visto nunca! ¿Me dejarás en paz?”

El chiste o fábula corriente, conteniendo solamente un punto o énfasis, no puede compararse con el sistema de Nasrudín, idealmente un recital participativo que ejerce un efecto tanto interior como exterior o superficial. Las parábolas, fábulas o chistes ordinarios son considerados místicamente estériles porque carecen de penetración o verdadera fuerza regeneradora.

Aunque la compleja ingenuidad e intención del cuento de Nasrudín es más avanzada que, digamos, la figura de Baldakiev de los rusos, el Joha de los árabes o el Bertoldo de los italianos – todos ellos conocidos personajes cómicos –, algo acerca de la diferencia de profundidad en los relatos puede determinarse por medio de los chistes del Mulá y sus equivalentes apariciones esporádicas en otras partes.

Un cuento zen provee un ejemplo interesante. En él, un monje pide a un maestro que le dé una versión de la realidad más allá de la realidad. El maestro agarra una manzana podrida, y el monje percibe la verdad por medio de este signo. Se nos deja a oscuras en lo referido a qué yace detrás de, o qué lleva hacia, la iluminación.

La historia de Nasrudín acerca de una manzana, completa una gran parte de los detalles faltantes:

Nasrudín está sentado en un círculo con sus discípulos cuando uno de ellos le pregunta sobre la relación entre las cosas de este mundo y las de una dimensión diferente. Nasrudín dice: “Debes comprender lo alegórico.” El discípulo replica: “Muéstrame algo práctico... por ejemplo, una manzana del paraíso.”

Nasrudín levanta una manzana y se la da al hombre. “Pero esta manzana está podrida de un lado... seguramente una manzana celestial sería perfecta.”

“Una manzana celestial sería perfecta”, dice Nasrudín, “pero en la medida en que tú seas capaz de juzgarlo, situados como estamos en esta morada de corrupción y con tus facultades actuales, nunca verás una manzana más parecida que esta a la del paraíso.”

El discípulo comprendió que los términos que usamos para las cosas metafísicas están basados en términos físicos. Para poder penetrar en otra dimensión cognitiva, tenemos que adaptarnos a las formas de comprensión de dicha dimensión.

El cuento de Nasrudín, que bien podría ser el original de la alegoría de la manzana, está diseñado para añadir a la mente del escuchador algo del sabor necesario para desarrollar la conciencia en su preparación para las experiencias que no podrán alcanzarse hasta que se haya creado un puente.

Este desarrollo gradual de la conciencia interna es característico del método Súfico de Nasrudín. El destello de iluminación intuitiva que llega como resultado de los relatos es en parte una pequeña iluminación por sí misma, no una experiencia intelectual. También es un peldaño hacia el restablecimiento de la percepción mística en una mente cautiva, despiadadamente condicionada por los sistemas de entrenamiento de la vida material.

Un chiste de Nasrudín, desprendido (tal vez por la traducción) de su terminología técnica, aún puede ser aceptado como verdadero debido a su valor humorístico. En tales casos, puede que se pierda gran parte de su impacto. Un ejemplo es el chiste de la sal y la lana:

Nasrudín está llevando al mercado una carga de sal. Su asno vadea un río, y la sal se disuelve. Cuando alcanza la orilla opuesta, el asno se siente vivaracho porque su carga se ha aligerado. Pero Nasrudín está enfadado. Al día siguiente de mercado, llena las alforjas de lana. El animal casi se ahoga por el aumento de la carga al vadear la corriente.

“¿Lo ves?”, dice triunfalmente Nasrudín, “¡esto te enseñará a no pensar que ganas algo cada vez que atraviesas agua!”

En el cuento original se emplean dos términos técnicos: sal y lana. “Sal” (*milh*) es homónimo de “ser bueno, sabiduría”. El asno simboliza al hombre. Despojándose de su carga de bondad general, el individuo se siente mejor, pierde el peso. El resultado es que pierde su alimento, porque Nasrudín no pudo vender la sal para comprar forraje. La palabra “lana” es por supuesto otra palabra para “Sufi”. En el segundo viaje la carga del asno aumentó por la lana mojada debido a la intención de su maestro, Nasrudín. El peso aumenta durante el viaje al mercado. Pero el resultado final es mejor, porque Nasrudín vende la lana húmeda, que ahora pesa más que antes, por un precio más elevado que la lana seca.

Otro chiste, encontrado también en Cervantes (*Don Quijote*, cap. 5), continúa siendo un chiste aunque el término técnico “miedo” es meramente traducido y no explicado.

“Haré que te ahorquen”, dijo a Nasrudín un rey cruel e ignorante, “si no pruebas que tienes las percepciones profundas que se te atribuyen.” De inmediato Nasrudín dijo que podía ver un pájaro de oro en el cielo y demonios en el interior de la tierra. “Pero, ¿cómo puedes verlo?”, preguntó el rey. “Todo lo que necesitas”, dijo Nasrudín, “es miedo.”

“Miedo”, en el vocabulario Sufi, es la activación de la conciencia, cuyos ejercicios pueden producir una percepción extrasensorial. Este es un terreno en el que no se utiliza el intelecto, y en donde comienzan a funcionar otras facultades de la mente.

Pero Nasrudín, de un modo completamente único, consigue utilizar la estructura misma de la intelectualidad para sus propios fines. Un eco de esta tentativa deliberada es encontrada en la *Leyenda de Nasrudín*, donde se relata

que Hussein, el fundador del sistema, arrancó a su mensajero designado, Nasrudín, de las mismísimas garras del “Viejo Villano”: el burdo sistema de pensamiento en el cual vivimos casi todos.

En árabe, “Hussein” es asociado con el concepto de virtud. “Hussein” significa “fuerte, de difícil acceso”.

Cuando Hussein hubo ya buscado por todo el mundo al maestro que debía transmitir su mensaje a través de las generaciones y estaba a punto de caer en la desesperación, oyó una gran conmoción. El Viejo Villano estaba reprendiendo a uno de sus estudiantes por contar chistes. “¡Nasrudín!”, vociferó el Villano, “por tu actitud irreverente te condeno al ridículo universal. A partir de ahora, cuando se cuente uno de tus absurdos relatos, tendrán que escucharse seis más sin interrupción hasta que te vean claramente como una figura ridícula.”

Se cree que el efecto místico de siete cuentos de Nasrudín, estudiados uno tras otro, basta para preparar a un individuo para la iluminación.

Hussein, que escuchaba a escondidas, advirtió que de cada situación surge su propio remedio; y que este era el modo de presentar en su verdadera perspectiva los males del Viejo Villano. Él conservaría la verdad a través de Nasrudín.

Llamó al Mulá en un sueño y le impartió una porción de su *baraka*, el poder Sufi que penetra en la significación nominal del sentido. Desde entonces, todas las historias sobre Nasrudín se convirtieron en obras de arte “independiente”. Podían ser entendidas como chistes, tenían un significado metafísico, eran infinitamente complejas y compartían la naturaleza de consumación y perfección que había sido robada de la conciencia humana por las corruptoras actividades del Viejo Villano.

La *baraka*, considerada desde un punto de vista ordinario, tiene muchas cualidades “mágicas”, aunque esencialmente es

una unidad y el combustible y la substancia de la realidad objetiva. Una de estas cualidades es que cualquiera que esté dotado de ella, o cualquier objeto con la que esté asociada, retiene una parte de ella pese a todas las alteraciones que puede haber sufrido por el impacto de personas no regeneradas. Por ende, la mera repetición de una broma de Nasrudín lleva consigo algo de *baraka*: el reflexionar sobre ella trae más. “De modo que por medio de este método, las enseñanzas de Nasrudín inspiradas por Hussein quedaron estampadas para siempre en un vehículo que no podía ser totalmente destruido. Así como el agua es esencialmente agua, dentro de las experiencias de Nasrudín también hay un mínimo irreductible que contesta a una llamada, y que crece cuando es invocado.” Este mínimo es la verdad, y a través de la verdad, la conciencia real.

Nasrudín es el espejo en el que uno se ve a sí mismo. A diferencia de un espejo común, cuanto más se contempla, más se proyecta el Nasrudín original sobre él. Este espejo es comparado a la célebre Copa de Jamshid, el héroe persa, que refleja el mundo entero y dentro de la cual los Sufis “miran”.

Dado que el Sufismo no se basa en la conducta o comportamiento artificial en el sentido de detalle externo, sino en el detalle comprensivo, los cuentos de Nasrudín tienen que ser experimentados además de meditados. Incluso el experimentar cada historia contribuirá al “regreso a casa” del místico. Uno de los primeros desarrollos de este regreso a casa es cuando el Sufi muestra signos de una percepción superior. Por ejemplo, será capaz de comprender una situación por medio de la inspiración y no por una cerebración formal. Sus actos, por consiguiente, pueden a veces desconcertar a los observadores que trabajan en el plano ordinario de la conciencia: pero sin embargo sus resultados serán correctos.

Un cuento de Nasrudín que muestra cómo el resultado correcto le llega al Sufi a través de un mecanismo especial (“el método equivocado”, para los no iniciados), explica muchas de las supuestas excentricidades de los Sufis:

Dos hombres se presentaron ante Nasrudín cuando este actuaba como magistrado. Uno de ellos dijo: “Este hombre me ha mordido una oreja. Exijo compensación.” El otro dijo: “Se la ha mordido él mismo.” Nasrudín aplazó el caso y se retiró a sus aposentos. Allí pasó media hora tratando de morderse la oreja. Todo lo que consiguió fue perder el equilibrio y magullarse la frente. Entonces volvió a la sala del tribunal.

“Examinen al hombre cuya oreja ha sido mordida”, ordenó. “Si tiene la frente magullada, es que se la mordió él mismo, y el caso está denegado. De lo contrario, se la mordió el otro, y el hombre atacado será compensado con tres monedas de plata.” Se llegó al veredicto justo mediante métodos aparentemente ilógicos.

Aquí Nasrudín llegó a la respuesta correcta, sin tomar en cuenta la lógica aparente de la situación. En otro relato, en el que adopta el papel de tonto (“el Camino de la Culpa” para el Sufi), Nasrudín ilustra, de forma extrema, el pensamiento humano corriente:

Alguien pidió a Nasrudín que adivinase lo que tenía en su mano.

“Dame una pista”, dijo el Mulá.

“Te daré varias”, replicó el bromista. “Tiene la forma y el tamaño de un huevo, sabe y huele como un huevo. Adentro es amarillo y blanco. Es líquido antes de hervirlo, y se cuaja con el calor. Además, fue puesto por una gallina...”

“¡Ya sé!”, interrumpió el Mulá. “Es una especie de pastel.”

Yo intenté un experimento similar en Londres. En tres tabaquerías pedí sucesivamente “unos cilindros de papel llenos de partículas de tabaco, de unos siete centímetros de

longitud, empaquetados en cartones, probablemente con algo impreso sobre ellos.”

Ninguna de las personas que vendía cigarrillos todos los días pudo identificar lo que yo quería. Dos me mandaron a otros lados: una a sus mayoristas; la otra, a una tienda que se especializaba en importaciones exóticas para fumadores.

La palabra “cigarrillo” puede ser un disparador necesario para describir cilindros de papel llenos de tabaco. Pero el hábito de las pistas, al depender de las asociaciones, no puede usarse del mismo modo en actividades perceptivas. El error está en trasladar una forma de pensar – por muy admirable que sea en su lugar adecuado – a otro contexto, e intentar emplearla allí.

Rumi narra una historia que se parece al relato de Nasrudín acerca del huevo, pero que resalta otro factor significativo. El hijo de un rey había sido puesto en manos de maestros místicos, quienes informaron que ahora ya no podían enseñarle nada más. A fin de ponerlo a prueba, el rey le preguntó qué tenía en su mano. “Es algo redondo, metálico y amarillo: debe de ser un tamiz.” contestó el muchacho. El Sufismo insiste en un desarrollo equilibrado de las percepciones internas y de la conducta y los usos humanos ordinarios.

El Sufismo niega, como ya hemos visto, la suposición de que solo porque uno está vivo, es perceptivo. Un hombre puede estar clínicamente vivo pero perceptivamente muerto. La lógica y la filosofía no lo ayudarán a lograr la percepción. Un aspecto del siguiente cuento lo ilustra:

El Mulá estaba pensando en voz alta.

“¿Cómo sé si estoy muerto o vivo?”

“No seas tonto,” dijo su esposa. “Si estuvieras muerto, tus extremidades estarían frías.”

Poco tiempo después, Nasrudín estaba en el bosque cortando leña. Era pleno invierno. De repente se dio cuenta de que sus manos y pies estaban fríos.

“Indudablemente estoy muerto”, pensó. “Entonces debo dejar de trabajar, pues los cadáveres no trabajan.”

Y como los cadáveres no van por ahí caminando, se tendió sobre la hierba.

Pronto llegó una manada de lobos y empezó a atacar al asno de Nasrudín, que estaba atado a un árbol.

“Claro, continúen, aprovéchense de un hombre muerto”, dijo Nasrudín, acostado. “Pero si estuviera vivo, no les permitiría estas libertades con mi asno.”

La preparación de la mente Sufi no podrá ser la adecuada hasta que el hombre sepa que debe hacer algo por sí mismo... y deje de pensar que los demás pueden hacerlo por él. Nasrudín coloca bajo su lupa al hombre ordinario:

Un día Nasrudín entró a la tienda de un hombre que vendía toda clase de cosas.

“¿Tienes cuero?”

“Sí.”

“¿Y clavos?”

“Sí.”

“¿Y tintura?”

“Sí.”

“Entonces, ¿por qué no te haces un par de botas?”

El relato subraya el rol del maestro místico, esencial en el Sufismo, que le provee al potencial buscador el punto de partida para hacer algo acerca de sí mismo... ese algo siendo el “trabajo sobre sí mismo” bajo una guía, que constituye la característica sobresaliente del sistema Sufi.

La búsqueda Sufi no puede ser llevada a cabo en compañía inaceptable. Nasrudín resalta este punto en su relato de la invitación inoportuna.

Era tarde, y el Mulá había estado hablando con sus amigos en una casa de té. Al salir, se dieron cuenta de que estaban hambrientos. “Vengan todos a comer a mi casa”, dijo Nasrudín sin pensar en las consecuencias.

Cuando el grupo ya casi había llegado a su hogar, pensó que sería mejor adelantarse y advertirle a su mujer. “Esperen aquí mientras le aviso”, les dijo.

Cuando lo hizo, ella exclamó: “¡No tenemos nada! ¿Cómo te atreves a invitar a toda esa gente?”

Nasrudín subió al piso superior y se ocultó.

Pronto el hambre impulsó a sus invitados a acercarse a la casa y llamar a la puerta.

La esposa de Nasrudín contestó: “¡El Mulá no está en casa!”

“Pero si lo vimos entrar por la puerta principal”, gritaron.

Por el momento, no se le ocurrió qué decir.

Vencido por la ansiedad, Nasrudín, que había estado observando el intercambio desde una ventana de arriba, se asomó y dijo: “Podría haber salido de nuevo por la puerta trasera, ¿no?”

Varios de los relatos de Nasrudín resaltan la falsedad de la creencia general humana de que el hombre tiene una conciencia estable. A merced de impactos internos y externos, la conducta de casi todo el mundo varía de acuerdo con su estado de ánimo y de salud. Si bien este hecho es obviamente reconocido en la vida social, no es admitido completamente en la filosofía o la metafísica formal. En el mejor de los casos, es deseable que el individuo cree en sí mismo un marco de devoción o concentración por medio del cual se espera que pueda alcanzar la iluminación o la plenitud. En el Sufismo, es la conciencia entera la que en definitiva ha de ser transmutada, comenzando por el reconocimiento de que el hombre no regenerado es poco más que una materia prima. No tiene una naturaleza fija, una unidad de conciencia. Dentro de él hay una “esencia”. Esta no está vinculada a todo su ser o incluso a su personalidad. En el fondo, nadie sabe automáticamente *quién* es en realidad, a pesar de la ficción que implica lo contrario. Nasrudín cuenta:

Un día el Mulá entró a una tienda.

El propietario se acercó para atenderlo.

“Lo primero es lo primero”, dijo Nasrudín. ¿Me viste entrar a tu tienda?”

“Por supuesto.”

“¿Me habías visto alguna otra vez?”

“Ni una sola en toda mi vida.”

“Entonces, ¿cómo sabes que soy yo?”

Por excelente que pueda ser como un simple chiste, aquellos que lo consideran como la idea de un hombre estúpido y que no contiene un significado más profundo, no son personas que estén en condiciones de beneficiarse de su poder regenerativo. Extraes de un cuento de Nasrudín apenas un poquito más de lo que has puesto en él; si a una persona le parece no ser más que un chiste, tal persona necesita más trabajo sobre sí misma. La vemos caricaturizada en este intercambio de Nasrudín sobre la luna:

“¿Qué hacen con la luna cuando es vieja?”, un estúpido le preguntó al Mulá.

La respuesta fue digna de la pregunta: “Cortan cada una de las lunas viejas para hacer cuarenta estrellas.”

Muchos de los relatos de Nasrudín destacan el hecho de que la gente que busca la realización mística, la espera en sus propios términos y por lo general así se excluyen de ella antes de siquiera empezar. Nadie puede pretender alcanzar la iluminación si cree que sabe qué es, y que puede lograrla a través de un sendero bien definido que puede concebir al comienzo. De ahí la historia de la mujer y el azúcar:

Cuando Nasrudín era magistrado, se presentó ante él una mujer con su hijo. “Este muchacho”, dijo ella, “come demasiado azúcar. No me puedo permitir el lujo de darle todo el que quiera. Por ello te pido formalmente que le prohíbas comerlo, ya que a mí no me obedece.”

Nasrudín le dijo que volviera en siete días.

Cuando ella regresó, aplazó de nuevo su decisión por una semana más.

“Muy bien”, le dijo al muchacho. “Te prohíbo comer más de tal y tal cantidad de azúcar por día.”

A continuación la mujer le preguntó por qué había necesitado tanto tiempo para dar una orden tan sencilla.

“Porque, señora, he tenido que comprobar si yo mismo podía reducir el uso de azúcar antes de ordenarle a otra persona que lo haga.”

El pedido de la mujer había sido hecho, según el pensamiento humano más automático, basándose simplemente en ciertas suposiciones. La primera era que se puede hacer justicia solo dando órdenes; la segunda, que una persona podía de hecho comer tan poco azúcar como ella quería que su hijo hiciese; y la tercera, que una cosa puede ser comunicada a otra persona por alguien que no está involucrado en el asunto.

Este cuento no es simplemente una manera de parafrasear el dicho: “Haz lo que digo, no lo que hago.” Lejos de ser una lección de ética, es una de absoluta necesidad.

La enseñanza Sufi solo puede ser impartida por un Sufi, no por un exponente teórico o intelectual.

El Sufismo, dado que es la armonización con la verdadera realidad, no puede parecerse a lo que nosotros tomamos por realidad, que de hecho es un conjunto de reglas generales. Por ejemplo, tendemos a observar los hechos de modo unilateral. También suponemos, sin ninguna justificación, que un hecho ocurre en un vacío. En realidad, todos los hechos están relacionados con todos los demás. No podemos apreciar la experiencia mística hasta que estamos listos para experimentar nuestra interrelación con el organismo de la vida.

Si observas cualquiera de tu actos o los de otro, descubrirás que fue provocado por uno de muchos posibles estímulos y también que nunca es un acto aislado: tiene consecuencias,

muchas de ellas totalmente inesperadas y que no podrías haber planeado.

Otro “chiste” de Nasrudín subraya esta circularidad esencial de la realidad y las interacciones generalmente invisibles que ocurren:

Un día Nasrudín caminaba por una calle desierta. Caía la noche cuando vio un grupo de jinetes avanzando hacia él. Su imaginación empezó a trabajar, y temió que pudieran robarle u obligarlo a alistarse en el ejército. Tan fuerte se hizo este miedo que saltó un muro y se encontró en un cementerio. Los otros viajeros, ignorando los motivos imaginados por Nasrudín, sintieron curiosidad y lo persiguieron.

Cuando lo encontraron yaciendo inmóvil, uno de ellos preguntó: “¿Podemos ayudarte? ¿Por qué estás en esa posición?”

Nasrudín, comprendiendo su error, contestó: “Es más complicado de lo que suponen. Verán, yo estoy aquí por culpa de *ustedes*; y ustedes, *ustedes* están aquí por *mí*.”

Solamente el místico que “vuelve” al mundo formal después de una experiencia literal de la interdependencia de cosas aparentemente diferentes o desconectados, es quien puede verdaderamente percibir la vida de esta forma. Para el Sufí, cualquier método metafísico que no adopte este factor es un método confeccionado (externo), y no puede ser producto de lo que él llama experiencia mística. Su propia existencia es una barrera para el logro de su supuesto objetivo.

Esto no quiere decir que el Sufí, como resultado de sus experiencias, se aparte de la realidad de la vida superficial. Él tiene una dimensión extra del ser, que opera paralelamente a la percepción menor del hombre ordinario. Nasrudín lo resume perfectamente en otro cuento:

“Yo puedo ver en la oscuridad.”

“Quizá sea así, Mulá. Pero si es cierto, ¿por qué a veces llevas una vela por la noche?”

“Para evitar que otros choquen conmigo.”

La Luz que porta el Sufi puede ser su adaptación a las costumbres de la gente entre las cuales ha sido arrojado tras su “regreso” de haber transmutado en una percepción más amplia. El Sufi es, en virtud de su transmutación, una parte consciente de la realidad viviente de toda la existencia. Esto significa que no puede considerar lo que ocurre – tanto a él mismo como a los demás – de la forma limitada en que lo hace el filósofo o el teólogo. Una vez alguien le preguntó a Nasrudín qué era el Destino. Él dijo: “Lo que llamas ‘Destino’ es en verdad una suposición. Supones que va a ocurrir algo bueno o algo malo. Al resultado real lo llamas ‘Destino’.” La pregunta, “¿Eres fatalista?”, no puede formularse a un Sufi, porque él no acepta el concepto no corroborado de Destino que está implícito en la pregunta.

De manera similar, puesto que es capaz de percibir las profundas ramificaciones de un hecho, la actitud del Sufi hacia los sucesos individuales es abarcadora, no aislada. Él no puede generalizar a partir de datos artificialmente separados. “‘Nadie puede montar ese caballo’, me dijo el rey”, comenta Nasrudín, “pero yo salté a la silla.” “¿Qué ocurrió?” “Yo tampoco logré que se moviera.” Esto se propone mostrar que cuando un hecho aparentemente consistente es extendido a lo largo de sus dimensiones, cambia.

El así llamado problema de comunicación, que atrae tanta atención, gira sobre suposiciones que son inaceptables para el Sufi. El hombre ordinario dice: “¿Cómo puedo comunicarme con otro hombre más allá de las cosas muy comunes?” La actitud Sufi es que “la comunicación de las cosas que han de ser comunicadas no puede evitarse. No es que haya que encontrar otro medio.”

En uno de los cuentos, Nasrudín y un yogui representan el papel de dos personas corrientes que, de hecho, no tienen nada que comunicarle al otro.

Un día Nasrudín vio un edificio de extraño aspecto ante cuya puerta se hallaba sentado un yogui contemplativo. El Mulá decidió que aprendería algo de aquella impresionante figura, y entabló una conversación preguntándole quién y qué era.

“Soy un yogui”, dijo el otro, “y paso mi tiempo intentando alcanzar la armonía con todos los seres vivos.”

“Esto es interesante”, comentó Nasrudín, “porque una vez un pez me salvó la vida.”

El yogui le rogó que lo acompañara, diciendo que durante toda una vida dedicada a armonizarse con la creación animal nunca había estado tan cerca de dicha comunión como Nasrudín.

Luego de haber pasado varios días en contemplación, el yogui le rogó al Mulá que le contase más de su maravillosa experiencia con el pez, “ahora que ya se conocían mejor”.

“Ahora que te conozco mejor”, dijo Nasrudín, “dudo de que puedas beneficiarte de lo que tengo para contar.”

Pero el yogui insistió. “Muy bien”, dijo Nasrudín. “Es cierto, el pez realmente me salvó la vida. En aquel entonces me estaba muriendo de hambre, y él me alimentó durante tres días.”

El jugar con ciertas capacidades de la mente, algo que caracteriza al así llamado misticismo experimental, es algo que ningún Sufi se atrevería a hacer. El Sufismo, producto de la consistente experimentación hace innumerables siglos, se ocupa de fenómenos que son inaprensibles a lo empírico:

Nasrudín arrojaba trozos de pan alrededor de su casa. “¿Qué estás haciendo?”, le preguntó alguien.

“Mantengo alejados a los tigres.”

“Pero si por aquí no hay tigres.”

“Exactamente. Es efectivo, ¿no?”

Uno de los muchos relatos de Nasrudín que se encuentran en el *Don Quijote* de Cervantes (cap. 14), advierte de los peligros del intelectualismo rígido:

“No hay nada que no pueda ser contestado por medio de mi doctrina”, dijo un monje que apenas había entrado a la casa de té donde Nasrudín estaba sentado con sus amigos.

“Y sin embargo hace un ratito,” contestó el Mulá, “un erudito me desafió con una pregunta imposible de contestar.”

“¡Lástima que yo no estuviera allí! Dímelas, y las contestaré.”

“Muy bien. Me preguntó: ‘¿Por qué intentas entrar en mi casa por la noche?’.”

La percepción Sufi de la belleza está relacionada con un poder de penetración que se extiende más allá del conocimiento de las formas usuales del arte. Cierta día un discípulo llevó a Nasrudín a contemplar, por primera vez, un hermoso paisaje de lagos.

“¡Qué delicia!”, exclamó. “Pero si solo... si tan solo...”

“¿Si solo qué, Mulá?”

“¡Si tan solo no hubiesen puesto agua allí!”

A fin de alcanzar el objetivo místico, el Sufi debe comprender que la mente no funciona del modo que nosotros suponemos. Además, dos personas pueden simplemente confundirse entre sí:

Un día Nasrudín le pidió a su esposa que hiciese una gran cantidad de *halwa*, una confitura muy espesa, y le dio todos los ingredientes. Después se la comió casi toda.

En plena noche, Nasrudín la despertó.

“Acabo de tener un pensamiento importante.”

“Dímelo.”

“Tráeme el resto del *halwa* y te lo diré.”

Cuando se la hubo traído, le preguntó otra vez.

Primero el Mulá se terminó el *halwa*.

“El pensamiento”, dijo Nasrudín, “era: ‘Nunca te vayas a dormir sin terminar todo el *halwa* que se ha hecho durante el día’.”

Nasrudín capacita al buscador Sufi para comprender que las actuales ideas formales sobre el tiempo y el espacio no

son necesariamente las que predominan en el campo más extenso de la verdadera realidad. Por ejemplo, la gente que cree que está siendo recompensada por acciones pasadas y que acaso sean recompensadas en el futuro por acciones futuras, no puede ser Sufi. La concepción Sufi del tiempo es una interrelación: un *contínuum*.

La clásica historia del baño turco lo caricaturiza de un modo que permite captar algo de esta idea:

Nasrudín visitó un baño turco. Como iba vestido con harapos fue tratado con desdén por los empleados, que le dieron una toalla vieja y un pequeño trozo de jabón. Cuando se iba, les dio a los asombrados servidores una moneda de oro. Al día siguiente apareció de nuevo, regiamente vestido, y naturalmente recibió la mejor atención y deferencia posibles.

Cuando se hubo bañado, les dio a los servidores la más pequeña moneda de cobre que había.

“Esta”, dijo, “es por cómo me trataron *ayer*. La moneda de oro fue por cómo me trataron *hoy*.”

Los residuos del pensamiento esquemático, más una clara inmadurez de la mente, hacen que la gente se involucre con el misticismo en sus propios términos. Una de las primeras cosas que se enseñan al discípulo es que quizá tenga una vaga idea de lo que necesita, acaso comprenda que puede conseguirlo estudiando y trabajando a las órdenes de un maestro; pero en todo lo demás, no puede poner condiciones. Este es el relato de Nasrudín utilizado para inculcar esta verdad:

Una mujer llevó a su hijito a la escuela del Mulá.

“Por favor, asústalo un poquito”, dijo, “porque no lo puedo controlar.”

Nasrudín puso los ojos en blanco, empezó a resoplar y jadear, dio algunos saltos y golpeó la mesa con los puños hasta que la aterrada mujer se desmayó. Entonces el Mulá salió corriendo de la habitación.

Cuando regresó, después de que la mujer volviera en sí, ella le dijo: “¡Te pedí que asustaras al niño, no a mí!”

“Señora”, replicó el Mulá, “el peligro no tiene favoritos. Me asusté incluso a mí mismo, como pudo ver. Cuando el peligro amenaza, amenaza a todos por igual.”

De modo similar, el maestro Sufi no puede proveerle a su discípulo una pequeña cantidad de Sufismo. El Sufismo es la totalidad, y lleva consigo las implicaciones de la completez, no de la fragmentación de la conciencia que el poco instruido acaso use en su propio proceso y la llame “concentración”.

Nasrudín se burla mucho de los especuladores, que esperan aprender o robar algún profundo secreto de la vida sin de hecho pagar por él.

Un barco parecía estar a punto de hundirse, y los pasajeros estaban rezando de rodillas y arrepintiéndose, prometiendo hacer toda clase de enmiendas si eran salvados; solo Nasrudín permaneció impasible.

De repente, dio un salto y gritó en medio del pánico general: “¡Tranquilos, amigos! No cambien sus costumbres, no sean demasiado pródigos. Creo que divisó tierra.”

Nasrudín insiste con la idea esencial: que la experiencia y la iluminación mística no puede llegar a través de un reajuste de las ideas familiares sino a través de un reconocimiento de las limitaciones del pensamiento ordinario, que sirve únicamente para fines mundanos. En esto, Nasrudín supera a cualquier otra forma de enseñanza disponible.

Un día entró a una casa de té y declaró: “La luna es más útil que el sol.”

Alguien le preguntó por qué.

“Porque de noche necesitamos más a la luz.”

La conquista del “Yo Dominante”, que es un objeto de la lucha Sufi, no se logra meramente adquiriendo el control de las propias pasiones. Se lo considera como una domadura

de la conciencia salvaje que se cree que puede tomar lo que necesita de todo (incluido el misticismo) y doblegarlo a su propia conveniencia. La tendencia a emplear materiales de cualquier fuente para beneficio personal es comprensible en el mundo parcialmente completo de la vida ordinaria, pero no puede trasladarse al mundo más amplio de la verdadera plenitud.

En el cuento del pájaro ladrón, Nasrudín está llevando a casa un pedazo de hígado y la receta para hacer un pastel con dicha carne. De pronto, un ave de presa se lanza sobre él y le arrebató de la mano el trozo de hígado. Mientras se aleja en el cielo, Nasrudín lo increpa: “¡Pájaro estúpido! Puede que tengas el hígado, pero ¿qué harás sin la receta?”

Por supuesto, desde el punto de vista del milano, el hígado es suficiente para sus necesidades. El resultado acaso sea un ave saciada, pero solamente habrá obtenido lo que cree desear, y no lo que podría haber sido.

Dado que el Sufi no siempre es comprendido por las demás personas, ellas tratarán de hacerlo avenirse a su idea de lo que es correcto. En otro relato de Nasrudín sobre pájaros (que asimismo aparece en la obra maestra poética de Rumi el *Mathnawi*), el Mulá encuentra un halcón del rey posado en el alféizar de su ventana. Nunca había visto una “paloma” tan extraña. Después de darle una forma recta a su aristocrático pico y de cortar sus garras, lo libera diciendo: “*Ahora* te pareces más a un pájaro. Alguien te había descuidado.”

La división artificial de la vida, el pensamiento y la acción, tan necesarios en las empresas humanas ordinarias, no tiene lugar en el Sufismo. Nasrudín inculca esta idea como un prerrequisito para comprender la vida como un todo. “El azúcar disuelto en leche impregna toda la leche.”

Nasrudín caminaba con un amigo por una polvorienta calle, cuando ambos se dieron cuenta de que estaban muy

sedientos. Se detuvieron en una casa de té, y descubrieron que entre los dos apenas tenían dinero para comprar un vaso de leche. El amigo dijo: “Bebe tu mitad primero; aquí tengo un poco de azúcar que añadiré a mi parte.”

“Añádelo ahora, hermano, y ambos lo compartiremos”, dijo el Mulá.

“No, no hay suficiente para endulzar todo el vaso.”

Nasrudín fue a la cocina y volvió con un salero. “Buenas noticias, amigo. Yo beberé *mi* mitad con sal... y hay suficiente para todo el vaso.”

Aunque en el mundo práctico, mas no obstante artificial, que nos hemos creado estemos acostumbrados a suponer que “lo primero es lo primero” y que hay un orden para todas las cosas, esta presunción no se mantiene vigente en el mundo metafísico, el cual está diferentemente orientado. El buscador Sufi aprenderá, en el momento justo y al mismo tiempo, muchas cosas distintas, en sus propios niveles de percepción y potencialidad. Esta es otra diferencia entre el Sufismo y los sistemas que reposan sobre la suposición de que solamente se aprende una cosa en cada momento determinado.

Un maestro derviche comenta sobre esta relación multiforme de Nasrudín con el Buscador. El relato, dice, es en cierto modo como un durazno. Posee belleza, nutrición y profundidades ocultas: el carozo.

Una persona puede ser agitada emocionalmente por el exterior, reírse de una broma o contemplar la belleza. Pero esto es como si solamente te hubieran prestado el durazno. Todo lo que se absorbe realmente es la forma y el color, quizá el aroma, la forma y la textura.

“Puedes comerte el durazno, y degustar una delicia mayor: comprender su profundidad. El durazno contribuye a tu nutrición, se convierte en parte de ti mismo. Puedes tirar el carozo, o partirlo y encontrar en su interior una deliciosa semilla. Esta es la profundidad oculta. Tiene su propio color,

tamaño, forma, profundidad, gusto, función. Puedes recoger los trozos del hueso y encender un fuego con ellos. Incluso aunque el carbón ya no sirva, la porción comestible se ha convertido en parte de ti mismo.”

Tan pronto como el buscador obtiene cierto grado de percepción sobre las verdaderas funciones de la existencia, deja de formular las preguntas que antes le parecían tan urgentemente relevantes para la visión completa. Además, ve que una situación puede ser transformada por hechos que en apariencia no tienen relevancia. El cuento de la manta lo destaca:

Nasrudín y su esposa se despertaron una noche al oír a dos hombres peleándose bajo su ventana. Ella lo mandó afuera para que averiguara qué estaba sucediendo. Se envolvió con la manta y bajó las escaleras. Apenas se acercó a los hombres, uno de ellos le arrebató su única manta. Luego ambos huyeron corriendo.

“¿Por qué se peleaban, querido?”, le preguntó su esposa cuando entró al dormitorio.

“Aparentemente por mi manta. En cuanto me la quitaron, se fueron.”

Un vecino fue a ver a Nasrudín para pedirle prestado su asno. “Ya se lo he prestado a otro”, dijo el Mulá.

En aquel momento se oyó rebuznar al asno desde algún lugar del establo.

“¡Pero si lo puedo oír rebuznar desde acá!”

“¿A quién le vas a creer”, replicó Nasrudín, “a mí o a un asno?”

La experiencia de esta dimensión de la realidad permite al Sufi evitar el egoísmo y el ejercicio del mecanismo de la racionalización: el modo de pensamiento que aprisiona a una parte de la mente. Nasrudín, al desempeñar por un momento el papel del ser humano típico, nos hace comprender claramente este punto:

Un pueblerino fue a ver al Mulá y le dijo: “Tu toro ha corneado a mi vaca. ¿Tengo derecho a una compensación?”

“No”, dijo de inmediato Nasrudín, “el toro no es responsable de sus acciones.”

“Lo siento”, dijo el astuto aldeano, “te lo he contado al revés. Quise decir que ha sido *tu* vaca la que fue corneada por *mi* toro. Pero la situación es la misma.”

“¡Oh, no!”, replicó Nasrudín. “Creo que debería consultar mis libros de leyes para ver si existe un precedente para ello.”

Dado que todo el conjunto del pensamiento intelectual humano es expresado en términos de razonamiento externo, Nasrudín, como maestro Sufi, insiste una y otra vez con la falsedad de la valoración ordinaria. Los intentos de plasmar en palabras o por escrito la experiencia mística misma nunca han tenido éxito, porque “los que saben no lo necesitan; aquellos que no saben no pueden conseguirlo sin ayuda”. Dos relatos de cierta importancia son utilizados a menudo en conjunción con la enseñanza Sufi, con objeto de preparar la mente para experiencias fuera de los patrones habituales.

En el primer cuento, Nasrudín recibe la visita de un aspirante a discípulo. El hombre, después de muchas vicisitudes, llega a la choza en la montaña donde el Mulá está sentado. Sabiendo que cada acto del iluminado Sufi es significativo, el recién llegado pregunta a Nasrudín por qué está soplando sobre sus manos. “Para protegerlas del frío, naturalmente.”

Poco después, Nasrudín llena dos tazones de sopa, y sopla sobre el suyo. “¿Por qué hace esto, maestro?”, pregunta el discípulo. “Para enfriarla, por supuesto”, dijo el maestro.

En este punto el discípulo abandona a Nasrudín, incapaz de seguir confiando en un hombre que emplea el mismo proceso para llegar a diferentes resultados: calor y frío.

Examinar una cosa por medio de sí misma – la mente por medio de la mente, la creación tal como la ve un ser creado pero no desarrollado – es imposible. La teorización

basada en métodos tan subjetivos puede ser válida en el corto plazo o para fines específicos. Sin embargo, para el Sufi tales teorías no representan la verdad. Aunque obviamente no puede suministrar una alternativa con meras palabras, puede – y lo hace – exagerar o caricaturizar el proceso para desenmascararlo. Una vez hecho esto, queda abierta la puerta para buscar un sistema alternativo de evaluación de la correlación de los fenómenos.

“Todos los días”, dice Nasrudín a su mujer, “estoy más y más sorprendido de la manera eficiente en que este mundo está organizado generalmente para el beneficio de humanidad.”

“¿A qué te refieres, exactamente?”

“Pues, por ejemplo los camellos. ¿Por qué supones que no tienen alas?”

“No tengo idea.”

“Bueno, imagina si los camellos tuvieran alas: podrían anidar en los techos de las casas y destruir nuestra paz al rumiarse sobre ellos y escupirnos su bolo alimenticio.”

El rol del maestro Sufi está resaltado en su famoso relato del sermón. Muestra (entre otras cosas, como todos los relatos de Nasrudín) que no es posible siquiera empezar con gente completamente ignorante. Además, que aquellos que saben no necesitan que se les enseñe. Por último, que si hay algunas personas iluminadas en una comunidad, no se necesita un nuevo maestro.

Nasrudín fue invitado a pronunciar un discurso ante los habitantes de un pueblo cercano. Subió al podio y empezó.

“¡Oh, pueblo! ¿Sabéis lo que voy a decirles?”

Algunos alborotadores, con ánimo de divertirse, gritaron: “¡No!”

“En ese caso”, dijo el Mulá con dignidad, “me abstendré de intentar instruir a una comunidad tan ignorante.”

A la semana siguiente, habiendo obtenido de los alborotadores la promesa de que no repetirían sus gritos, los

ancianos del pueblo convencieron a Nasrudín para que les volviese a hablar.

“¡Oh, pueblo!”, empezó otra vez. “¿Saben lo que voy a decirles?”

Algunas personas, no sabiendo cómo reaccionar dado que él las miraba con mucha fiereza, murmuraron: “Sí”.

“En ese caso”, replicó Nasrudín, “no hay necesidad de que siga hablando.” Y abandonó la sala.

En la tercera ocasión, después de que una delegación fuera a visitarlo para rogarle que hiciera un esfuerzo más, se presentó ante la asamblea.

“¡Oh, pueblo! ¿Saben qué es lo que estoy por decir?”

Ya que parecía exigir una respuesta, los habitantes del pueblo gritaron: “Algunos de nosotros sí, y otros no.”

“En ese caso”, dijo Nasrudín mientras se retiraba, “dejen que aquellos que lo saben se lo digan a los otros.”

En el Sufismo uno no puede comenzar el “trabajo” en un punto predeterminado. Al maestro se le debe permitir guiar a cada aspirante a iluminado a su modo. Nasrudín fue abordado un día por un joven que le preguntó cuánto tiempo tardaría en llegar a ser un Sufi.

El Mulá llevó al joven al pueblo. “Antes de contestarte, quiero que vengas conmigo pues estoy yendo a ver a un maestro de música para aprender a tocar el laúd.”

En la casa del músico, Nasrudín le preguntó acerca de sus honorarios.

“Tres monedas de plata por el primer mes. Después, una moneda de plata al mes.”

“¡Magnífico!”, exclamó el Mulá. “¡Volveré dentro de un mes!”

El sexto sentido adquirido por el Sufi, que los teóricos suponen que es un sentido de presciencia completa y de casi omnisciencia, no es nada por el estilo. Como todos los otros sentidos, tiene sus limitaciones. Su función no es hacer

omnisapiente al Hombre Perfeccionado, sino capacitarlo para cumplir una misión de mayor percepción y vida más completa. Ya no sufre la sensación de incertidumbre e imperfección que le resulta familiar a otra gente. Se considera que la historia de los muchachos y el árbol transmite este significado:

Unos chicos querían escaparse con las sandalias de Nasrudín.

Cuando se acercó caminando por la calle, lo rodearon diciendo: “Mulá, ¡nadie puede trepar este árbol!”

“Claro que sí”, repuso Nasrudín. “Les mostraré cómo se hace, y luego podrán treparlo también ustedes.”

Estaba a punto de dejar sus sandalias en el suelo, cuando algo le advirtió, y las guardó debajo de su cinturón antes de comenzar la trepada.

Los muchachos estaban desconcertados. “¿Para qué te llevas las sandalias?”, le gritó uno de ellos.

“Ya que nadie ha trepado a este árbol, ¿cómo sé que allí arriba no hay una calle?”, contestó el Mulá.

Cuando el Sufi está usando su intuición, no puede explicar sus actos de modo plausible.

El sexto sentido proporciona también al poseedor de la *baraka* los medios para crear aparentemente ciertos sucesos. Esta capacidad le llega al Sufi por medios que nada tienen que ver con el uso del razonamiento formal:

“Alá te dará una compensación”, dijo Nasrudín a un hombre que había sido robado.

“No veo de qué manera”, repuso el hombre.

Nasrudín lo llevó inmediatamente a una mezquita cercana y le dijo que se quedara en un rincón. Entonces el Mulá empezó a llorar y gemir, implorando a Alá que le devolviese al hombre sus veinte monedas de plata. Hizo tanto lío, que la congregación organizó una colecta y le entregó la suma al hombre.

“Puede que no comprendas los medios que funcionan en este mundo”, dijo Nasrudín, “pero tal vez entiendas lo que ha ocurrido en la casa de Alá.”

Participar en el funcionamiento de la realidad es muy diferente de las extensiones intelectuales del hecho observado. A fin de demostrarlo, Nasrudín llevó una vez al más lento de los bueyes a una carrera de caballos que aceptaba toda clase de competidores.

Todo el mundo rió, pues es bien sabido que un buey no puede correr a mucha velocidad.

“Tonterías”, dijo el Mulá: “estoy seguro de que correrá velozmente si le dan la oportunidad. Tendrían que haberlo visto correr cuando era un ternero. Ahora, aunque no haya practicado ni tenido la ocasión de correr, está completamente crecido. ¿Por qué no habría de correr aún más rápido?”

El relato combate asimismo la creencia de que solo porque una cosa – o persona – es vieja, ha de ser necesariamente mejor que una joven. El Sufismo, como actividad viva y consciente, no está atado al pasado o a la tradición rígida. Cada Sufi que hoy está vivo representa a cada Sufi que ha vivido en el pasado o que vivirá alguna vez en el futuro. Allí hay la misma cantidad de *baraka*, y la tradición inmemorial no aumenta su misterio, que permanece constante.

Otra faceta de este relato señala que el discípulo (el ternero) puede convertirse en alguien (el buey) que tenga una función aparentemente distinta de la que uno podría haber supuesto. No se puede dar marcha atrás al reloj. Aquellos que confían en la teoría especulativa no pueden confiar en el Sufismo.

La ausencia de una facultad intuitiva en la humanidad en general produce una situación casi desesperada, y muchos relatos de Nasrudín resaltan este hecho.

El Mulá interpreta el papel del derviche insensible y común en la historia del saco de arroz. Un día discutió con el prior del monasterio donde se alojaba. Poco después, faltaba un

saco de arroz. El prior ordenó que todos se pusieran en fila en el patio. Entonces les dijo que el ladrón del arroz tenía algunos granos en su barba.

“Este es un viejo truco para que el culpable se toque la barba involuntariamente”, pensó el verdadero ladrón, y se mantuvo firme.

Nasrudín, por su parte, pensó: “El prior está decidido a vengarse de mí. ¡Debe haber metido granos de arroz en mi barba!” Trató de sacárselos con el mayor disimulo posible.

Mientras sus dedos peinaban la barba, se dio cuenta de que todo el mundo lo estaba mirando.

“De alguna manera *sabía* que tarde o temprano me iba a atrapar”, dijo Nasrudín.

Lo que algunas personas consideran “premoniciones” son a menudo tan solo el resultado de neurosis e imaginación.

El espíritu de escepticismo sobre cuestiones metafísicas no se limita en modo alguno a Occidente. En Oriente, no es inusual que la gente diga que sienten que el discipulado en una escuela mística los privará de su autonomía o les robará algo. Generalmente tales personas son ignoradas por los Sufis pues aún no han alcanzado la fase en que comprenderán que ya son prisioneros de una tiranía mucho peor (la del Viejo Villano) que cualquier cosa que pudiera ocurrirles en una escuela mística. Hay un sucinto chiste de Nasrudín que señala esto:

“Oigo a un ladrón en el piso de abajo”, le susurró una noche la esposa al Mulá.

“No oigo nada”, contestó Nasrudín. “No tenemos nada que pueda robarnos. Si hay suerte, tal vez *él* se deje algo olvidado.”

Nasrudín, ladrón de muchas casas vacías, siempre deja algo en ellas si los moradores saben reconocerlo.

En el Sufismo son esenciales los métodos prácticos de instrucción. Esto se debe en parte a que el Sufismo es una

empresa activa: parcialmente porque, aunque la gente apoya de la boca para afuera verdades cuando le son dichas, la realidad de la verdad no suele penetrar más allá de su facultad discursiva.

Un día Nasrudín estaba reparando el techo cuando un hombre le pidió que bajase a la calle. Bajó y le preguntó al hombre qué quería.

“Dinero.”

“¿Por qué no me lo dijiste cuando me llamaste?”

“Tenía vergüenza de pedir.”

“Sube al techo.”

Cuando llegaron al techo, Nasrudín comenzó nuevamente a colocar las tejas. El hombre tosió y el Mulá, sin mirarlo, dijo: “No tengo dinero para ti.”

“¡Vaya! Podrías habérmelo dicho sin hacerme subir hasta aquí.”

“Pero entonces, ¿cómo habrías podido recompensarme por hacerme bajar?”

Muchas son las cosas instantáneamente obvias para el Sufi que el hombre promedio no puede percibir. Se utiliza una alegoría para explicar algunos de los asombrosos actos de los iniciados Sufis, basados en poderes extrasensoriales. Para el Sufi, estos no son más milagrosos que cualquiera de los sentidos ordinarios para el lego. La forma en que trabajan no puede ser descrita: pero se puede trazar una analogía aproximada.

“La humanidad está dormida”, dijo Nasrudín cuando un día en la corte fue acusado de quedarse dormido. “El sueño del sabio es poderoso, y la ‘vigilia’ del hombre medio es casi inútil para cualquiera.”

El rey estaba molesto.

Al día siguiente, Nasrudín se durmió después de una abundante comida y el rey mandó que se lo llevaran a un aposento contiguo. Cuando la corte iba a levantar la sesión,

Nasrudín, aún medio dormido, fue traído de vuelta a la sala de audiencias.

“Has vuelto a dormirte”, dijo el rey.

“He estado despierto todo lo que hacía falta.”

“Muy bien, entonces dime qué ocurrió mientras estabas fuera de la sala.”

Ante el asombro general, el Mulá repitió una larga y complicada historia que el rey había recitado.

“¿Cómo lo has hecho, Nasrudín?”

“Muy fácil”, repuso el Mulá; “por la expresión del rostro del rey me di cuenta de que iba a contar otra vez esa vieja historia. Es por eso que me fui a dormir mientras la contaba.”

Nasrudín y su esposa son presentados en el siguiente relato como dos personas normales que están casadas, pero viven separadas por el hecho de que la comunicación humana ordinaria es deficiente e insincera. La comunicación entre Sufis es de un orden diferente. Además, es inútil intentar usar la crudeza y deshonestidad de la comunicación normal para fines místicos. Por lo menos, los Sufis combinan los diversos métodos de comunicación para producir un sistema de señalización totalmente distinto.

La esposa del Mulá estaba enfadada con él. Por eso le llevó la sopa excesivamente caliente, y no le avisó de que podría quemarse.

Pero ella también tenía hambre, y en cuanto la sopa estuvo servida, tomó un sorbo. Lágrimas de dolor aparecieron en sus ojos. Pero aún seguía esperando que el Mulá se quemara.

“Querida, ¿qué te sucede?”, preguntó Nasrudín.

“Pensaba en mi pobre y anciana madre. Le gustaba tanto esta sopa...”

Nasrudín tomó un sorbo hirviente de su tazón.

Las lágrimas corrieron por sus mejillas.

“¿Estás llorando, Mulá?”

“Sí, lloro al pensar que tu anciana madre está muerta, pobrecita; y que dejó a alguien como tú en el reino de los vivos.”

Vistos desde el punto de vista de la realidad, que es el del Sufi, otros sistemas metafísicos adolecen de varios inconvenientes graves, alguno de los cuales vale la pena considerar. Lo que un místico tiene para decir de sus experiencias, cuando se hace por medio de palabras, constituye siempre una casi inútil distorsión de los hechos. Además, esta distorsión puede ser repetida por otros de un modo lo suficientemente impresionante para que parezca profunda, pero no tiene en sí misma ningún valor iluminativo. Para el Sufi, el misticismo no es una cuestión de ir a alguna parte y obtener iluminación, para luego intentar expresar algo de ello. Es una empresa correlacionada con su mismo ser, y produce un vínculo entre toda la humanidad y la dimensión extra de la comprensión.

Todos estos puntos – y varios más – concurren en uno de los relatos de Nasrudín:

El Mulá había vuelto a su aldea desde la capital del imperio, y los aldeanos se reunieron para escuchar la narración de sus aventuras.

“De momento”, dijo Nasrudín, “solamente quiero decir que el rey me dirigió la palabra.”

Se oyó un murmullo de excitación. ¡El rey le había hablado a un habitante de su pueblo! El chisme fue más que suficiente para los pueblerinos, que se dispersaron para divulgar la maravillosa noticia.

Pero el menos sofisticado de todos ellos permaneció en su lugar, y le preguntó al Mulá qué le había dicho exactamente el rey.

“Me dijo, y con mucha claridad, de modo que todos pudieran oírlo: ‘¡Hazte a un lado!’”

El simplón se sintió más que satisfecho; su corazón explotaba de alegría. Después de todo, ¿no acababa de oír

palabras usadas por el rey, y visto al hombre a quien habían sido dirigidas?

El relato es muy popular entre los cuentos de Nasrudín, y su evidente moraleja va orientada hacia quienes desean impresionar citando nombres famosos. Pero el significado Sufí es importante en la preparación de la mente derviche para experiencias que reemplazan las experiencias superficiales como esta.

Es más que interesante observar el efecto de los relatos de Nasrudín en la gente en general. Aquellos que prefieren las emociones más ordinarias de la vida se aferran a su significado obvio, e insisten en tratarlos como chistes. Entre estos está la gente que colecciona o lee libritos de chistes, y que muestra un visible desasosiego cuando se les cuentan relatos metafísicos o “inquietantes”.

El propio Nasrudín contesta a estas personas en uno de sus chistes más breves:

“Dicen que tus chistes están llenos de significados ocultos, Nasrudín. ¿Es así?”

“No.”

“¿Por qué no?”

“Porque en mi vida jamás he dicho la verdad, ni siquiera una vez: y nunca seré capaz de hacerlo.”

El individuo común acaso diga, con un sentido de profundidad, que todo el humor es realmente serio, que todo chiste encierra un mensaje a nivel filosófico. Pero este sistema de mensajes no es el de Nasrudín. Es de suponer que el humorista cínico, como el filósofo griego, pone de relieve la absurdidad de nuestros pensamientos y acciones. Este tampoco es el rol de Nasrudín: porque el efecto global del Mulá es algo más profundo. Dado que los relatos de Nasrudín tienen todos una relación coherente entre sí y con una forma de la realidad que está enseñando el Sufi, el ciclo es parte de un contexto de desarrollo consciente que

no puede relacionarse correctamente con los tijeretazos del humorista corriente o con la sátira esporádica del pensador formal.

Cuando un relato de Nasrudín es leído y digerido, algo está ocurriendo. Es esta conciencia del acontecer y la continuidad que es primordial para el Sufismo.

En respuesta a la pregunta: “¿Qué método carece de Sufismo?”, Khoja Anis dijo: “Sin continuidad, no hay Sufismo; sin el ser y el devenir, no hay Sufismo; sin interrelación, no hay Sufismo.”

Esta verdad es en cierta medida transmitida por palabras. Mejor aún, es transmitida parcialmente por la acción mutua de las palabras y la reacción del oyente. Pero la experiencia Sufi llega por medio de un mecanismo que toma el relevo cuando las palabras cesan: el punto de acción, de “trabajar con” un maestro.

Nasrudín ilustró esto una vez en su famoso cuento “chino”. Había viajado a China, donde congregó a un círculo de discípulos a los que estaba preparando para la iluminación. Aquellos que la lograban, dejaban de asistir a sus pláticas de inmediato.

Un grupo de sus discípulos no desarrollados, deseando más iluminación, viajó de Persia a China para continuar sus estudios con él.

Después de su primera conferencia, los recibió.

“¿Por qué, Mulá”, preguntó uno de ellos, “hablas sobre palabras secretas que nosotros (a diferencia de los chinos) podemos comprender? ¿Son *namidanam* y *hichmalumnist!* En persa significan simplemente ‘no sé’ y ‘nadie sabe’.”

“¿Qué quieres que haga, entonces? ¿Mentir como loco?”, preguntó Nasrudín.

Los Sufis usan términos técnicos para formular un equivalente aproximado de los misterios que no han de ser verbalizados. Hasta que el buscador esté listo para “captar”

la experiencia, se hallará protegido de cometer el error de intentar investigar acerca de ella intelectualmente mediante el uso de estos tecnicismos. El Sufismo, siendo él mismo resultado de la especialización consciente, ha descubierto que no existe un atajo hacia la iluminación. Esto no significa que se requiera mucho tiempo para alcanzarla. Significa que el Sufi debe atenerse al Camino.

Nasrudín, representando el papel de un hombre que busca un atajo, figura en un chiste que transmite esta idea:

Era una mañana espléndida, y el Mulá iba caminando hacia su casa. Pensó: “¿Por qué no tomar un atajo a través del hermoso bosque que hay junto al polvoriento camino?”

“¡Es un día único, un día para búsquedas afortunadas!”, exclamó para sí, adentrándose en la espesura.

Casi inmediatamente se encontró en el fondo de un pozo escondido.

“He hecho bien en tomar este atajo”, reflexionó mientras yacía allí, “porque si cosas como esta ocurren en medio de semejante belleza, ¿qué catástrofe no podría haberme ocurrido en aquel inflexible y monótono camino?”

En circunstancias algo similares, el Mulá fue visto una vez examinando un nido vacío:

“¿Qué haces, Mulá?”

“Estoy buscando huevos.”

“¡No hay huevos en un nido del año pasado!”

“No estés tan seguro”, replicó Nasrudín; “si fueras un pájaro y quisieras proteger tus huevos, ¿construirías un nido nuevo, mientras te mira todo el mundo?”

Este es otro de los relatos del Mulá que aparecen en *Don Quijote*. El hecho de que este chiste pueda leerse al menos de dos maneras podría desalentar al pensador formalista, pero provee al derviche la oportunidad de comprender la dualidad de la verdadera existencia, oscurecida por el pensamiento

humano convencional. Por ende, lo que parece absurdo al intelectual se convierte en una fuerza para el intuitivamente perceptivo.

El contacto entre los Sufis tiene lugar a veces por medio de signos, y la comunicación puede llevarse a cabo mediante métodos que no solamente son desconocidos sino que se antojarían incomprensibles a la mente condicionada de forma ordinaria. Esto, naturalmente, no impide al pensador esquemático tratar de buscar un sentido en lo que parece absurdo. Al final obtiene la interpretación errónea, aunque tal vez le satisfaga.

Otro místico detuvo a Nasrudín en la calle y señaló al cielo. Quería decir: “Sólo hay una verdad, que lo abarca todo.”

Nasrudín iba acompañado de un erudito que estaba buscando lo racional del Sufismo. Pensó para sí: “Esta extraña aparición es muy loca. Tal vez Nasrudín tomará precauciones contra él.”

En efecto, el Mulá rebuscó en su alforja y sacó un trozo de cuerda. El erudito pensó: “Excelente, así podremos agarrar al loco y atarlo si se vuelve violento.”

El acto de Nasrudín significaba, de hecho: “La humanidad corriente intenta alcanzar ese ‘cielo’ por métodos tan inadecuados como esta cuerda.”

El “loco” rió y se alejó. “Bien hecho”, dijo el erudito, “nos has salvado de él.”

Este relato ha dado origen a un proverbio persa: “Una pregunta sobre el cielo; la respuesta acerca de una cuerda.” Este proverbio, invocado a menudo por clérigos o intelectuales no Sufis, es utilizado con frecuencia en un sentido contrario a su sentido iniciador.

El conocimiento no puede alcanzarse sin esfuerzo: hecho que es generalmente aceptado. Pero los ridículos métodos que se usan para proyectar el esfuerzo, y la absurdidad

de los esfuerzos mismos, cierran eficazmente la puerta al conocimiento para la gente que intenta transferir los sistemas de aprendizaje de un campo a otro.

El yogur se hace añadiendo una pequeña cantidad de yogur viejo a una medida mayor de leche. La acción del *bacillus bulgaricus* en la porción fecundadora del yogur convertirá en poco tiempo la mezcla en una masa de yogur nuevo.

Un día algunos amigos vieron a Nasrudín arrodillado junto a una laguna. Estaba añadiendo un poco de yogur viejo al agua. Uno de los hombres preguntó: “¿Qué estás tratando de hacer, Nasrudín?”

“Estoy tratando de hacer yogur.”

“¡Pero así no puedes hacer yogur!”

“Sí, ya sé: pero ¡supón que se cuaja!”

Casi todo el mundo sonreirá ante la idiotez del ignorante Mulá. Algunas personas creen que muchas formas del humor dependen, en lo referido al valor de su disfrute, de que sepan que no son tan tontas como la persona de la cual se están riendo. Millones de personas que no tratarían de hacer yogur con agua intentan penetrar en el pensamiento esotérico con métodos igualmente fútiles.

Un cuento atribuido a Nasrudín ayuda a distinguir entre la búsqueda mística en sí y la forma basada en criterios menores, éticos o formalmente religiosos.

En él se dice que un sabio chino explicó al Mulá: “Cada persona ha de considerar su conducta como consideraría la de otro. Debes tener en tu corazón para el otro lo que tienes en tu corazón para ti mismo.”

Esto no es una paráfrasis de la regla de oro de los cristianos, aunque contiene el mismo sentimiento. De hecho, es una cita de Confucio (nacido en el año 551 a. de C).

“Esto sería una observación sorprendente”, replicó el Mulá, “para cualquiera que se detuviese a pensar y notase que aquello que un hombre desea para sí mismo probablemente al

final sea tan indeseable como lo que le desearía a su enemigo, ni qué hablar a su amigo.”

“Lo que ha de tener en su corazón para otros no es lo que quiere para sí mismo: es lo que *debería* ser para él, y lo que *debería* ser para todos. Esto es sabido solo cuando se conoce la verdad interna.”

Otra versión de esta respuesta dice lacónicamente: “Un pájaro comió bayas venenosas que no le hicieron daño alguno. Un día recogió algunas para comer, y sacrificó su almuerzo para dárselas a su amigo, un caballo.”

Otro maestro Sufi, Amini de Samarcanda, comenta sucintamente sobre este tema, como lo hiciera Rumi antes que él: “Un hombre deseaba que otro hombre lo matase. Naturalmente deseaba lo mismo para todos los demás, ya que era un hombre ‘bueno’. El hombre ‘bueno’ es, por supuesto, el que quiere para los demás lo mismo que para sí. El único problema con esto es que lo que quiere es a menudo lo que menos necesita.”

Otra vez aparece la insistencia del Sufismo en la realidad que debe preceder a la ética; no la ética establecida en completo aislamiento y a la que se atribuye una especie de validez universal, cuya ausencia puede ser demostrada incluso por la consideración general.

Los cuentos de Nasrudín, y esto es a propósito, no pueden ser leídos como un sistema filosófico cuya intención es persuadir a la gente a que abandone sus creencias y acepte sus preceptos. Por su construcción misma, el Sufismo no puede ser predicado. No se basa en desacreditar otros sistemas y ofrecer un sustituto, o uno más plausible. Debido a que la enseñanza Sufi solo puede expresarse parcialmente con palabras, nunca podrá combatir los sistemas filosóficos en sus propios términos. El intentarlo sería tratar de que el Sufismo concuerde con las artificialidades: una imposibilidad. Por su propia definición, la metafísica no

puede abordarse de este modo; entonces el Sufismo recurre al impacto compuesto, a la diseminación “por dispersión”. Puede que el aspirante a Sufi esté preparado o parcialmente iluminado por Nasrudín. Pero para “madurar” tendrá que dedicarse al trabajo práctico y beneficiarse de la presencia de un maestro y de otros Sufis. Cualquier otra cosa se denomina con el expresivo término, “intentando transmitir un beso por mensajero personal”. Es un beso, de acuerdo: pero no es lo que se pretendía.

Si se acepta que el Sufismo es la metodología por la cual se les puede dar una expresión verdadera a los preceptos de los maestros religiosos, ¿cómo encontrará el aspirante Sufi una fuente de instrucción, ya que ha de tener un instructor?

El maestro verdadero no puede evitar el crecimiento y desarrollo de supuestas escuelas místicas que aceptan alumnos y perpetúan la versión falsa de la enseñanza iluminativa. Si hemos de ver los hechos objetivamente, el principiante será incluso menos capaz de distinguir entre una escuela verdadera y otra falsa. “La moneda falsa existe solamente porque hay una cosa tal como el oro verdadero”, dice el dictum Sufi, pero, ¿cómo puede distinguir lo verdadero de lo falso alguien que no ha sido adiestrado para hacerlo?

El novato se salva de la insensibilidad completa porque en su interior hay una capacidad rudimentaria de reaccionar ante el “oro verdadero”. Y el maestro, reconociendo esta capacidad innata, será capaz de usarla como un aparato receptor de sus señales. Es cierto que, en las primeras etapas, las señales transmitidas por el maestro deberán ser dispuestas de tal modo que sean perceptibles para el mecanismo deficiente y tal vez tergiversador del receptor. Pero la combinación de ambos elementos provee una base para el trabajo.

En esta etapa el maestro marca el tiempo en gran medida. Varios cuentos de Nasrudín, además de tener valor como divertimento, resaltan esta aparentemente incompleta

armonía inicial entre el maestro y el discípulo, que ocupa el período preparatorio.

Varios aspirantes a discípulos acudieron un día a Nasrudín y le pidieron que les diera una charla. “Muy bien”, dijo el Mulá, “síguenme a la sala de conferencias.”

Obedientemente se alinearon detrás de Nasrudín, que montó su asno al revés y se puso en marcha. Al principio los muchachos estaban desconcertados, pero luego recordaron que no debían cuestionar ni siquiera la menor acción de un maestro. Pero al final ya no podían soportar las burlas de los transeúntes.

Detectando su nerviosismo, Nasrudín se detuvo y los miró fijamente. El más atrevido se le acercó.

“Mulá, no entendemos bien por qué montas el asno al revés.”

“Muy sencillo”, dijo Nasrudín. “Verás, si ustedes caminaran delante de mí, sería una falta de respeto para conmigo. Por otra parte, si yo les diera la espalda, cometería una falta de respeto contra ustedes. Esta es la única solución posible.”

Para alguien cuya percepción está agudizada, las múltiples dimensiones de este y otros cuentos se vuelven evidentes. El efecto neto de experimentar un relato a varios niveles diferentes al mismo tiempo, es despertar la capacidad innata de comprensión de un modo más abarcador y objetivo que haciendo uso del lento y deficiente modo de pensar ordinario. El Sufi, por ejemplo, ve en esta historia, al mismo tiempo, mensajes y vínculos con las otras esferas del ser que no solo lo ayudan en su camino sino que además le dan información positiva. En cierta medida, el pensador ordinario acaso sea capaz de experimentar (*mutatis mutandis*) las diferentes perspectivas al considerarlas separadamente. Por ejemplo, Nasrudín puede observar a los alumnos montando el asno al revés. Le tiene sin cuidado lo que la gente pueda pensar de él, mientras los alumnos no desarrollados aún son sensibles

a la (no informada) opinión pública. Puede que esté sentado al revés, pero va montado, mientras que ellos no. Nasrudín, al violar las convenciones, incluso haciéndose pasar por ridículo, está afirmando que es diferente de la persona promedio. Además, como ya ha recorrido aquel camino antes, no necesita mirar hacia delante para saber por dónde va. Y en esta posición, incómoda según el criterio corriente, es capaz de mantener el equilibrio. Está, nuevamente, enseñando mediante el hacer y el ser, no con palabras.

Tales consideraciones, trasladadas al terreno de la metafísica y experimentadas simultáneamente, proporcionan el impacto total y complejo del relato de Nasrudín sobre el místico que progresa.

La astucia del Mulá, forzosa por la necesidad de esquivar las redes tendidas por el Viejo Villano, aparece en un cuento tras otro. Su locura aparente es característica del Sufi, cuyos actos pueden ser inexplicables y antojarse demenciales al observador. En un cuento tras otro él subraya la aseveración Sufi de que no puede obtenerse nada sin pagar por ello. Este pago puede tomar una de las muchas formas de sacrificio: de ideas arraigadas, de dinero, del modo de hacer las cosas. Este último punto es esencial, porque la búsqueda Sufi es imposible si las áreas empleadas para el viaje ya están ocupadas por elementos que impiden que el viaje pueda realizarse.

Y no obstante, al final, Nasrudín escapa sin castigo. Esto señala el hecho de que aun cuando el Sufismo exija privaciones en las primeras fases y pueda parecer que el Buscador está “pagando”, realmente no paga nada en absoluto. Es decir, no paga con nada que tenga un valor definitivo.

La actitud Sufi para con el dinero es especial, bien alejada de la suposición superficial, filosófica o teológica de que el dinero es el origen de todos los males, o que de alguna manera la fe se opone al dinero.

Un día Nasrudín le pidió dinero a un hombre rico.

“¿Para qué lo quieres?”

“Para comprar un elefante.”

“Si no tienes dinero no podrás mantener a un elefante.”

“¡Pedí *dinero*, no consejos!”

Aquí la conexión es con el elefante en la oscuridad. Nasrudín necesita dinero para el “trabajo”; se da cuenta de que el hombre rico no puede reajustar sus ideas para ver cómo será gastado el dinero; necesitaría que le expusieran un plan financiero plausible. Nasrudín usa la palabra Sufi “elefante” para subrayar esto. Naturalmente, el hombre rico no comprende.

Nasrudín es pobre... siendo la misma palabra que usan los Sufis para designar a uno de los suyos: “faqir”. Cuando de hecho sí obtiene dinero, lo hace mediante un método y lo usa de un modo incomprensible para el pensador formalista.

Un día la esposa de Nasrudín le reprochaba su pobreza.

“Si eres un hombre religioso”, le dijo, “deberías rezar por dinero. Si ese es tu empleo, se te debería pagar, así como le pagan a todos los demás.”

“Muy bien, eso es justo lo que haré.”

Saliendo al jardín, Nasrudín gritó lo más fuerte que pudo. “¡Oh, Dios mío! Te he servido todos estos años sin provecho financiero. Mi esposa dice ahora que se me debería pagar. ¿Por lo tanto, puedo obtener de inmediato cien monedas de oro de mis salarios atrasados?”

Un avaro, que vivía en la casa contigua, estaba en aquel momento contando su dinero en el techo. Pensando tomar el pelo a Nasrudín, le tiró a los pies una bolsa que contenía exactamente cien denarios de oro.

“Gracias”, dijo Nasrudín, y entró corriendo a casa.

Le mostró las monedas a su mujer, quien estaba muy impresionada.

“Perdóname”, le dijo. “Nunca creí realmente que fueras un santo, pero ahora veo que lo eres.”

Durante los días que siguieron, el vecino vio que entraban a casa del Mulá toda clase de cosas lujosas. Empezó a inquietarse, y al final se presentó en casa de Nasrudín.

“Sabrás, amigo, que soy santo. ¿Qué quieres?”, lo saludó el Mulá.

“Quiero que me devuelvas mi dinero. Yo te arrojé la bolsa con oro, no Dios.”

“Puede que hayas sido el *instrumento*, pero el oro no vino como resultado de que yo te lo pidiera a *ti*.”

El avaro estaba fuera de sí. “Te llevaré inmediatamente ante el magistrado y se nos hará justicia.”

Nasrudín aceptó. Apenas salieron a la calle, Nasrudín dijo al avaro: “Yo estoy vestido con harapos. Si aparezco contigo ante el magistrado, puede que la disparidad de nuestro aspecto predisponga en tu favor al tribunal.”

“Muy bien”, rugió el avaro; “toma mi túnica y yo vestiré la tuya.”

Habían recorrido unos pocos metros cuando Nasrudín dijo: “Tú vas montado y yo voy a pie. Si aparecemos así ante el magistrado, pensará que ha de fallar en favor tuyo.”

“¡Yo sé quien va a ganar este caso, sea cual fuere su aspecto! *Tú* puedes montar mi caballo.”

Nasrudín montó el caballo, mientras su vecino caminaba detrás.

Cuando les tocó el turno, el avaro explicó lo ocurrido al juez.

“¿Y qué contestas tú a esta acusación?”, le preguntó el juez al Mulá.

“Señoría, este hombre es un avaro y además sufre alucinaciones. Se imagina que *él* me dio el dinero. En realidad, vino de una fuente más elevada. Pero a este hombre le *pareció* que me lo daba él.”

“¿Pero cómo puedes probarlo?”

“No hay nada más sencillo. Sus obsesiones toman la forma de creer que le pertenecen cosas que no son suyas. Pregúntele de quién es esta túnica...” Nasrudín hizo una pausa y señaló la túnica que llevaba puesta.

“¡Es mía!”, gritó el avaro.

“Ahora”, continuó Nasrudín, “pregúntele de quién es el caballo que yo montaba al llegar a este tribunal...”

“¡Ibas montado en *mi* caballo!”, chilló el demandante.

“Caso cerrado”, dijo el juez.

El dinero es considerado por los Sufis como un factor activo en las relaciones entre la gente, y entre la gente y su entorno. Dado que la percepción ordinaria de la realidad es muy limitada, no es sorprendente que el uso que hace del dinero el ser humano normal sea de perspectivas igualmente limitadas. El chiste de Nasrudín sobre las ranas explica algo acerca de este sabor:

Un transeúnte vio a Nasrudín tirando dinero a un estanque, y le preguntó por qué lo estaba haciendo.

“Yo iba montado en mi asno cuando resbaló y estuvo a punto de perder el equilibrio y caer en este estanque. No había esperanza de que fuéramos a sobrevivir semejante caída. De repente, las ranas que estaban en el agua empezaron a croar. Esto asustó al asno, que dio un salto hacia atrás y así nos salvamos.”

“¿Acaso las ranas no deben ser recompensadas por salvar nuestras vidas?”

Mientras en el plano ordinario este chiste parece presentar a Nasrudín como un tonto, los significados más profundos son reflejos directos de las actitudes Sufis para con el dinero. Las ranas representan a la gente, que no puede hacer uso del dinero. Nasrudín las recompensa en atención a la regla general de que una buena acción debe ser recompensada. El hecho de que el croar de las ranas haya sido accidental,

aparentemente, es otro factor a considerar. En un sentido, al menos, las ranas eran menos culpables que la gente normal, pues probablemente no creían ser capaces de usar el dinero, correctamente o no. Se cita también este relato en el sentido de “darles margaritas a los chanchos”, en respuesta a alguien que preguntó a un Sufi por qué no le proporcionaba a todo el mundo su conocimiento y sabiduría, y especialmente a la gente que (como las ranas) le había mostrado amabilidad y lo que ellas creían que era comprensión.

A fin de entender los aspectos más amplios del pensamiento Sufi, y antes de que se pueda progresar por fuera de la red arrojada sobre la humanidad por el Viejo Villano, se deben visitar las dimensiones suministradas por Nasrudín. Si bien el Mulá es como una caja china, con compartimentos dentro de otros, ofrece al menos numerosos puntos de entrada a una nueva manera de pensar. Familiarizarse con la experiencia de Nasrudín equivale a abrir muchas puertas en los textos y prácticas más desconcertantes de los Sufis.

A medida que aumentan nuestras percepciones, también lo hace el poder de extraer nutrición de los relatos de Nasrudín. Proveen al principiante de aquello que los Sufis llaman un “golpe”, un impacto calculado que opera de modo especial, preparando la mente para la tarea Sufi.

Considerado como nutrición, el golpe de Nasrudín se denomina un coco. Este término se deriva de una sentencia Sufi: “Un mono le tiró un coco a un Sufi hambriento desde la copa de un árbol, y le pegó en la pierna. Lo recogió, bebió su leche, comió la pulpa y con la cáscara se hizo un cuenco.”

En cierto sentido, cumplen la función del golpe literal que ocurre en uno de los cuentos más bruscos de Nasrudín:

El Mulá le dio un cántaro a un muchacho, le dijo que lo llenara del agua de un pozo y le dio un tortazo en la oreja. “¡Y ojo que no se te caiga!”, gritó.

Un hombre que contemplaba la escena, dijo: “¿Cómo le puedes pegar a alguien que no ha hecho nada malo?”

“Supongo”, replicó el Mulá, “que preferirías que le pegara *después* de que haya roto el cántaro, cuando tanto el cántaro como el agua se hubieran perdido. De este modo, el muchacho lo recuerda, y la vasija y su contenido son salvados.”

Dado que el Sufismo es un trabajo cabal, no es únicamente el Buscador quien ha de aprender, como el muchacho. El trabajo, al igual que el cántaro y el agua, tiene sus propias reglas, al margen de los métodos mundanos de las artes y las ciencias.

Nadie puede emprender el camino Sufi a menos que tenga la potencialidad para ello. Si lo intenta, las posibilidades de error son demasiadas para que pueda volver con el agua sin romper el cántaro.

A veces los relatos de Nasrudín adoptan la forma de aforismos, como los ejemplos siguientes:

De hecho, no es así.

La verdad es algo que nunca digo.

No contesto *todas* las preguntas; solo aquellas que los sabelotodos se formulan en secreto.

Si tu asno permite que alguien te robe el abrigo... róbbale su silla.

Una muestra es una muestra. Sin embargo, nadie compraría mi casa si les mostrase un solo ladrillo.

La gente clama por probar mi vinagre añejo; pero no tendría cuarenta años de añejez si los dejara hacerlo, ¿no?

Para ahorrar dinero, dejé de alimentar a mi asno. Desgraciadamente el experimento fue interrumpido por su muerte. Murió antes de acostumbrarse a vivir sin comer.

La gente vende loros parlantes por enormes sumas. Nunca se detienen a considerar el posible valor de un loro *pensante*.

Sheikh Saadi de Shiraz

Quien se duerma en el Camino perderá el sombrero o la cabeza.

(Nizami, *Tesoro de misterios*)

EL *GULISTAN* (JARDÍN de rosas) y el *Bustan* (El huerto) de Saadi de Shiraz (1184-1291) son dos clásicos del Sufismo que proveen las bases morales y éticas de la lectura de millones en la India, Persia, Pakistán, Afganistán y Asia Central. Saadi fue en ocasiones un derviche errante, capturado por los cruzados y condenado a cavar zanjas hasta ser rescatado; visitó los centros de enseñanza de Oriente y escribió poesía y literatura que aún no han sido superadas. Fue educado en Bagdad, en la gran universidad fundada por Nizam, el amigo de Khayyam y ministro de la corte del Shah. Estaba afiliado a la Orden Naqshbandi de Sufis y tenía una relación estrecha con el Sheikh Shahabudin Suhrawardi, fundador de la escuela Suhrawardi, y también con Najmuddin Kubra, el “Pilar de la Era”, uno de los más grandes Sufis de todos los tiempos.

La influencia de Saadi sobre la literatura europea es verdaderamente muy considerable. Es parte del grupo cuyos escritos dieron sustancia a la *Gesta Romanorum*, fuente literaria de muchas leyendas y alegorías occidentales. Los eruditos han descubierto numerosas huellas de su influencia en literaturas tales como la alemana. Las primeras traducciones de sus obras fueron encontradas por primera vez en Occidente en el siglo XVII. Sin embargo, como ocurre con la mayoría de

obras Sufis, el significado interior de Saadi es apenas conocido a través de sus intérpretes literarios. Un comentario típico hecho por un comentarista reciente lo muestra claramente. No es tanto una opinión de Saadi como una indicación de la mente de su autor: “Es sumamente dudoso que fuese un Sufi por temperamento. En él, lo didáctico subordina a lo místico.”

De hecho, los relatos instructivos, rimas y conmovedoras analogías utilizadas por Saadi son multifuncionales. Es cierto que a un nivel común contribuyen a la estabilización ordinaria de la ética. Pero el profesor Codrington, quien está casi solo entre los comentaristas occidentales, ve más profundamente:

“La alegoría en el *Gulistan* es característica de los Sufis. No pueden ofrecer sus secretos a quienes no están preparados para recibirlos o interpretarlos correctamente, por lo que han desarrollado una terminología especial para transmitir estos secretos a los iniciados. Cuando no existen palabras para comunicar tales pensamientos, se usan frases o alegorías especiales.”

No es solo en Occidente donde la gente espera recibir en bandeja el conocimiento esotérico. El propio Saadi lo remarca en uno de sus relatos.

Estaba viajando con algunos compañeros devotos hacia el Hejaz, en Arabia. Cerca del oasis de Beni Hilal, un niño empezó a cantar de tal manera que el camello de un mofador del misticismo se puso a bailar, y después corrió hacia el desierto. “Yo comenté”, dice el Sheikh: “‘bondadoso señor, tú permaneces impassible, pero esa canción ha afectado incluso a un animal?’”¹

Sus enseñanzas sobre la introspección no se refieren solamente a la necesidad ordinaria de practicar lo que

¹ Este y otros extractos proceden de la traducción de Aga Omar Ali Shah (MS).

uno predica. En el Camino Sufi debe existir cierta clase de introspección, que tiene lugar en una etapa anterior a aquella en la cual uno puede comprender las admoniciones del maestro. “Si no te reprochas a ti mismo”, dice Saadi, “no aceptarás el reproche ajeno.”

Es tal la persistencia de la adulación mecánica de la vida retirada, que un candidato a los estudios Sufis debe ser ante todo informado acerca del lugar de retiro. “Es mejor tener los pies encadenados en presencia de amigos que vivir en un jardín con desconocidos”, observa. El retirarse del mundo es necesario solamente bajo ciertas circunstancias. Los anacoretas, que no son más que obsesos profesionales, nos han hecho creer que el desierto o las montañas son los lugares donde el místico debe pasar toda su vida. Han confundido a un hilo con toda la alfombra.

La importancia del tiempo y el lugar en los ejercicios Sufis es otra cuestión que Saadi pone de relieve. Los intelectuales ordinarios serán incapaces de creer que el pensamiento varía en calidad y eficacia de acuerdo con las circunstancias. Planearán una reunión para un determinado tiempo y lugar, iniciarán una conversación académica y la continuarán bajo cualquier circunstancia, insensibles a la cognición Sufi de que solamente “a veces”, según el Sufi, la mente humana puede escapar de la máquina dentro de la cual ella gira.

Este principio, conocido en la vida ordinaria bajo el disfraz de “hay un tiempo y un lugar para todo”, está resaltado de modo muy típico en el *Gulistan*. El cuento treinta y seis del capítulo sobre la conducta de los derviches parece un mero ejercicio de etiqueta o instrucción moral. Cuando se lo expone a la atmósfera Sufi, revela nuevas dimensiones.

Un derviche entró a la casa de un hombre generoso, y encontró allí una asamblea de literatos. Había un constante intercambio de cumplidos y el aire estaba espeso con los resultados del ejercicio intelectual. Alguien lo invitó a

contribuir. “Tendrán que aceptar apenas un par de versos de un intelecto más pequeño”, dijo el derviche. Los reunidos le suplicaron que hablase.

Como un soltero ante el umbral de la casa de baños de las mujeres, contemplo la mesa hambriento de comida.

El pareado no significa solamente que este era el momento de comer, y no de hablar; transmite también que la cháchara intelectual era apenas un marco para la comprensión verdadera.

El relato continúa diciendo que el anfitrión declaró en seguida que pronto se servirían albóndigas. “Para el hombre famélico”, replicó el derviche, “el simple pan es como la albóndiga.”

Aquellos que están impacientes por aprender, sin saber que en su ignorante estado no son aptos para estudiar el Sufismo, son reprendidos a menudo por el *Gulistan* en narraciones y poesías. “¿Cómo puede el durmiente despertar al durmiente?”, pregunta Saadi en una familiar frase Sufi. Si bien puede ser cierto que los actos de un hombre deben concordar con sus palabras, también es muy cierto que el propio observador debe estar en situación de evaluar estos actos. La mayoría de personas no lo está. “Una conferencia de sabios es como el bazar de los vendedores de ropa. En este último, es imposible llevarse nada sin pagar dinero. De la primera, solamente te puedes llevar lo que tu capacidad te permite.”²

El egoísmo del aspirante a discípulo al buscar su propio desarrollo y perseguir sus intereses es otro tema acentuado entre los Sufis. Hay que lograr un equilibrio entre querer

² “Muchos eruditos son destruidos por la ignorancia y por el aprendizaje que no les resulta útil.” (HADRAT AHMED IBN MAHSUD, el Sufi).

algo para sí mismo y quererlo además para la comunidad. El vínculo entre los Sufis y los Hermanos de la Sinceridad, apenas advertido por los observadores externos, es remarcado por Saadi en su capítulo acerca de este problema. Los Hermanos eran una sociedad de sabios que preparaban recensiones del conocimiento disponible y las publicaban anónimamente, por el bien de la educación, sin que ninguno de ellos deseara incrementar su fama a través de dicha tarea. Dado que eran una sociedad secreta, se sabía poco acerca de ellos; debido a que la “sinceridad” se asocia con los Sufis, muchas veces se les preguntaba sobre ellos a los maestros Sufis. Saadi da esta lección sobre los misteriosos Hermanos en el relato cuarenta y tres:

A un sabio se le preguntó sobre los Hermanos de la Sinceridad. Dijo: “Incluso el menos digno de ellos honra los deseos de sus compañeros por encima de los suyos. Como dicen los sabios: ‘Un hombre ensimismado no es hermano ni pariente’.”

El lugar conquistado por el *Gulistan* como un libro de inspiración moral que invariablemente se le da a los jóvenes instruidos, ha surtido el efecto de establecer un básico potencial Sufico en las mentes de sus lectores. Saadi es leído y disfrutado debido a sus pensamientos, sus poemas, por su valor como entretenimiento. En años posteriores, cuando se afilia a una escuela de enseñanza Sufi, las dimensiones internas de los relatos pueden ser reveladas al estudiante; tiene algo sobre lo cual construir. Este material preparatorio es casi inexistente en otras culturas.

Los secretos revelados prematuramente – y hay algunos en el Sufismo que de hecho pueden ser comunicados sin la enseñanza completa – pueden hacer más daño que bien. A menos que el receptor esté preparado, puede hacer uso erróneo del poder que es custodiado por los Sufis. Saadi

explica esto en un relato que, manifestamente, es poco más que la amplificación de un conocido proverbio:

Un hombre tenía una hija fea. La casó con un ciego porque nadie más la quería. Un médico ofreció devolverle la vista al ciego, pero el padre no se lo permitió por temor de que se divorciase de su hija. “El marido de una mujer fea – concluye Saadi – es mejor que sea ciego.”

Generosidad y liberalidad son dos de los factores importantes que, aplicados enérgica y correctamente, preparan al candidato para su condición de Sufi. Cuando se dice: “nada de lo que obtienes es gratis”, el significado va mucho más lejos. El modo de dar, lo que se da, el efecto del dar en el individuo: estos son los factores que determinan el progreso del Sufi. Hay un fuerte vínculo entre el concepto de persistencia y valentía, y el de liberalidad. En el discipulado ordinario tal como lo conciben otros sistemas, donde la comprensión interna del mecanismo de progreso está desordenado, el discípulo piensa en términos de lucha. No obtiene nada sin lucha, él cree; y se le anima a que piense de este modo.

Pero Saadi señala el problema en uno de sus breves aforismos. Una persona, dice, acudió a un sabio y le preguntó si era mejor ser valeroso que liberal. El sabio contestó: “Quien es liberal no tiene por qué ser valeroso”. Este es un aspecto de gran importancia en la enseñanza Sufi. Se observará además que la forma en que la enseñanza es formulada le proporciona a Saadi la posibilidad adicional de señalar (a través de la boca del sabio) que las preguntas hechas de cierta manera – esto o lo otro – no tienen que ser contestadas necesariamente de la misma manera:

En su capítulo sobre las ventajas del estar contento, Saadi oculta enseñanzas Sufis en varios relatos que al parecer van dirigidos a quienes no practican una etiqueta correcta. Un

grupo de derviches, reducidos a un hambre extrema, querían aceptar algo de comida de un hombre malvado, conocido por su liberalidad. El propio Saadi les aconseja, en un famoso poema:

El león no come las sobras del perro
aunque muera de hambre en su cubil.
Abandonen sus cuerpos a la inanición:
no les rueguen favores a los infames.

La forma y posición en la que se brinda este cuento, muestran al Sufi que Saadi le está advirtiéndole al derviche de no seguir cualquier credo atractivo diferente del suyo, mientras se halla en un período de prueba de su dedicación Sufi.

El verdadero Sufi tiene algo en su interior que no puede ser desvalorizado por su asociación con hombres inferiores. Saadi ha dotado a este tema de gran atractivo en uno de sus elegantes cuentos morales, mostrando dónde yace la verdadera dignidad:

Un rey estaba cazando en la selva con algunos cortesanos, cuando de repente empezó a hacer mucho frío. Anunció que dormirían en la cabaña de un campesino hasta la mañana. Los cortesanos insistieron en que la dignidad del monarca se vería menoscabada al entrar en semejante lugar. Pero el campesino dijo: “No es su Majestad la que perderá: sino yo que ganaré en dignidad al ser honrado de tal manera.” El campesino recibió un manto de honor.

Fariduddin Attar, el Farmacéutico

Un mono vio una cereza a través del claro vidrio de una botella, y se propuso agarrarla. Pasando su mano por el cuello de la botella, cerró el puño alrededor de la cereza; entonces se dio cuenta de que no podía sacar la mano. El cazador que había puesto aquella trampa se acercó. El mono, retenido por la botella, no podía huir, y fue atrapado. “Al menos tengo la cereza en mi mano”, pensó. En aquel momento, el cazador le asestó un golpe seco en el codo. La mano del mono se abrió y salió de la botella. Ahora el cazador tenía la fruta, la botella y el mono.

(Libro de Amu-Daria)

“ABANDONAR ALGO PORQUE otros lo han utilizado mal puede ser el colmo de la insensatez; la verdad Súfica no puede abarcarse por medio de reglas y reglamentos, fórmulas y rituales... pero sin embargo está parcialmente presente en todas estas cosas.”

Estas palabras se atribuyen a Fariduddin el Farmacéutico, un gran iluminado y autor, y un organizador de los Sufis. Murió más de un siglo antes del nacimiento de Chaucer, en cuyas obras se encuentran referencias al Sufismo de Attar. Más de cien años después de su muerte, la fundación de la Orden de la Jarretera tenía paralelismos tan notables con su Orden iniciática, que difícilmente sea una coincidencia.

Fariduddin nació cerca del amado Nishapur de Omar Khayyam, y su padre le legó una farmacia, lo cual podría ser la razón de su sobrenombre Sufi de Attar (el farmacéutico). Se cuentan muchas historias sobre su vida, algunas involucrando milagros otras conteniendo sus enseñanzas. Escribió ciento catorce obras para los Sufis, de las cuales sin dudas la más importante es el *Parlamento de los pájaros*, precursora de *Pilgrim's Progress* (El progreso del peregrino). Siendo todavía un clásico tanto de la literatura persa como de la Sufi, el *Parlamento* describe las experiencias Sufis, y su plan está basado en anteriores temas Súficos de búsqueda. Despliega significados que se hacen perceptibles con el despertar Súfico de la mente.

La historia de la conversión de Attar, que los Sufis usan para ilustrar la necesidad de equilibrio entre las cosas materiales y las metafísicas, es relatada por Daulat-Shah en el clásico *Memorias de los poetas*. No es aceptada como una crónica literal, sino alegórica. Attar estaba un día en su tienda, entre sus numerosas y variadas mercancías, cuando un Sufi errante apareció en el umbral y miró dentro con los ojos llenos de lágrimas. Fariduddin le dijo inmediatamente al hombre que se fuera. “No es difícil para mí”, replicó el viajero. “No llevo nada conmigo; nada excepto este manto. Pero ¿y tú, con tus valiosas drogas? Harías bien en considerar tus propios preparativos para ponerte en camino.”

Este impacto impresionó tan profundamente a Attar que renunció a su tienda y su trabajo, y se retiró a un asentamiento Sufi para un período de contemplación religiosa bajo la égida del maestro Sheikh Ruknuddin. Aunque se habla mucho de sus prácticas ascéticas, él mantenía la importancia del cuerpo, incluso diciendo: “El cuerpo no es diferente del alma, pues es una parte de ella; y ambos son partes del Todo.” Sus enseñanzas no solo están plasmadas en sus obras poéticas, sino también en los rituales tradicionales, los cuales son

considerados por los Sufis como parte de ellas. Más adelante haremos referencia a esto; es la esfera donde coinciden la poesía, la enseñanza y el “trabajo” (*amal*) Súficos.

Attar fue uno de los Sufis más profundamente versados en las biografías de los primeros Sufis históricos, y su única obra en prosa, *Memorias de los amigos* (o *Recital de los santos*), está dedicada a una colección de estas vidas. Fue durante sus viajes a La Meca y otros lugares después de haber renunciado al círculo Sufi de Ruknudin, que decidió realizar la colección.

En su ancianidad, Attar fue visitado por el joven Jalaluddin Rumi, a quien le regaló uno de sus libros. Rumi divulgó más los aspectos iniciáticos de la sabiduría Sufi que habían sido promovidos por Attar. Más adelante se referiría a él como su propia alma: “Attar atravesó las siete ciudades del amor, y nosotros solo hemos llegado a una de sus calles.”

Attar murió tal como había vivido: enseñando. Su último acto fue deliberadamente calculado para hacer que un hombre piense por sí mismo. Cuando los bárbaros de Gengis Khan invadieron Persia en 1220, Attar, que ya contaba ciento diez años de edad, fue capturado. Un mongol dijo: “No maten a este viejo; yo daré mil monedas de plata por su rescate.” Attar le dijo a su captor que esperase porque alguien le ofrecería más. Poco después, otro hombre ofreció por él apenas un poco de paja. “Véndeme por la paja”, dijo Attar, “porque es todo lo que valgo.” Y fue muerto por el enfurecido mongol.

Los escritos románticos y de búsqueda espiritual de Attar se parecen, según Garcin de Tassy, al *Román de la rose*, y pertenecen, naturalmente, a la directa corriente Súfica de enseñanza en forma de romance que precedió a su aparición en Europa. Un fragmento de un romance que dio origen a material posterior sobre un tema Súfico similar, fue escrito por Majriti el Cordobés. Es probable que el material del romance llegase a la Europa occidental a través de España y

sur de Francia, y no a través de Siria, donde las composiciones Súficas de este género estaban bien establecidas. Los eruditos occidentales que creen que la leyenda del Grial entró en Europa por medio de los cruzados solo basan esta suposición en fuentes sirias. No obstante, Siria y Andalucía estaban fuertemente conectadas. La transformación de la “Q” en “G” (*Qarael Muqaddas* – Recital Santo – se transformó en *Garael Mugaddas*) es hispano-mora, no siria. De Tassy observa que el *Roman de la rose* tiene analogías con dos corrientes Súficas de literatura: la de *Los pájaros y las flores*, y sobre todo, la del *Parlamento de los pájaros* de Attar. La versión exacta que estimuló las versiones del *Roman* conocidas en Europa, por supuesto, no está disponible; y es muy posible que el origen fuese oral, transmitido a través de la enseñanza Sufi a los numerosos círculos Sufis de España.

El romance *Rosa de Bakawali* en la India contiene muchas cosas que echan luz sobre el empleo Súfico de esta imagería altamente dinámica. Y el propio *Parlamento*, aparte de las fragmentarias indicaciones en Chaucer y otros, fue traducido al francés y publicado en Lieja en 1635. También se tradujo al latín en 1678.

En la Orden de Khidr (que es san Jorge y también Khidr, el patrón de los Sufis, el guía oculto, y a veces identificado como Elías), que aún existe en la actualidad, se citan pasajes del *Mantiq ut-Tair* (Parlamento de los Pájaros) de Attar. Lo siguiente es parte del ceremonial de la iniciación:

Le preguntaron al mar por qué iba vestido de azul, el color del duelo, y por qué se agitaba como si el fuego lo pusiera en ebullición. Contestó que la túnica azul hablaba de la tristeza de la separación del Amado, “y que era el fuego del Amor lo que lo hacía bullir”. El amarillo, continúa el recital, es el color del oro: la alquimia del Hombre Perfeccionado que es refinado hasta ser, en cierto sentido, oro. La túnica de la iniciación consta del manto azul Sufi, con capucha y una

banda amarilla. Estos dos colores, al ser mezclados, forman el verde, el color de la iniciación y la naturaleza, la verdad y la inmortalidad. El *Mantiq* fue escrito unos cientos setenta años antes de la fundación de la misteriosa Orden de la Jarretera, que originalmente se conocía como Orden de san Jorge.

La orden Sufi, cuya creación y posiblemente su desarrollo son atribuidos a Attar – y que ciertamente contiene la tradición de su concentración –, realiza ejercicios destinados a producir y mantener la armonía del participante con la totalidad de la Creación, y se parece mucho a las otras órdenes del Sufismo, las *tarikas*. Las fases de desarrollo de un Sufi, aunque puedan ocurrir con distinto orden en individuos diversos, están descritas en *El parlamento de los pájaros*.

Los pájaros, que representan a la humanidad, son convocados por la abubilla, el Sufi, que les propone comenzar la búsqueda de su misterioso rey. Él se llama Simurgh, y vive en las montañas de Kaf. Cada uno de los pájaros, después de sentir al principio cierta excitación ante la perspectiva de tener un rey, empieza a inventar excusas para no formar parte del viaje hacia el Rey oculto. La abubilla, tras escuchar las excusas de todos, replica con un cuento que ilustra la inutilidad de preferir lo que se tiene o podría tenerse a lo que se debería tener. El poema está lleno de imaginación Sufi, y tiene que ser estudiado en detalle a fin de comprenderlo adecuadamente. El anillo de Salomón, la naturaleza de Khidr el guía oculto y anécdotas de los sabios antiguos llenan sus páginas.

Finalmente la abubilla dice a los pájaros que en la búsqueda tienen que atravesar siete valles. El primero es el Valle de la Búsqueda, donde amenaza toda clase de peligros y donde el peregrino debe renunciar a los deseos. Luego viene el Valle del Amor, el área ilimitada donde el aspirante es consumido completamente por la sed del Amado. El Amor es seguido por el Valle del Conocimiento Intuitivo, en el cual el corazón

recibe directamente la iluminación de la Verdad y una experiencia de Dios. En el Valle del Desapego el viajero se libera de deseos y dependencias.

En el intercambio entre la abubilla y el ruiseñor, Attar expone la inutilidad del éxtasis, a los místicos que siguen la aventura por la aventura en sí, a los que se embriagan con anhelos, a los que se entregan a la experiencia extática y no están en contacto con la vida humana.

El apasionado ruiseñor se adelantó, fuera de sí en su fervor. En cada uno de sus mil variados trinos dio cuenta de un diferente misterio del significado. Habló de misterios tan elocuentemente, que todos los demás pájaros enmudecieron.

“Yo conozco los secretos del amor”, dijo. “Durante toda la noche entono mi llamada amorosa. Yo mismo enseño los secretos; y mi canción es el lamento de la flauta mística y los gemidos del laúd. Soy yo quien puso en movimiento a la Rosa, y quien mueve los corazones de los amantes. Continuamente enseño nuevos misterios, a cada momento nuevas notas de tristeza, como las olas del mar. Quienquiera que me oye se extasía hasta perder el sentido, contrario a sus modos normales. Cuando largamente estoy despojado de mi amor, la Rosa, me lamento incesantemente... Y cuando la Rosa vuelve al mundo en verano, abro mi corazón al júbilo. No todos conocen mis secretos: pero la Rosa sí. Pienso nada más que en la Rosa; lo único que deseo es la Rosa de rubí.

“Llegar hasta el Simurgh, eso me supera: el amor de la Rosa es suficiente para el ruiseñor. Es para mí que ella florece... ¿Puede el ruiseñor vivir una sola noche sin la Amada?”

La abubilla exclamó: “¡Oh, perezoso, que te ocupas de la mera forma de las cosas! ¡Abandona los placeres de la forma seductora! El amor por el rostro de la Rosa no ha hecho más que clavar espinas en tu corazón. Es tu ama. Por muy bella

que sea la Rosa, su belleza desaparece en pocos días. El amor por algo tan percedero solo puede causar repugnancia al Hombre Perfeccionado. Si la sonrisa de la Rosa despierta tu deseo, es solo para retenerte incesantemente en la pena. Es ella quien se ríe de ti cada primavera, y no llora: deja a la Rosa y a la rojez.”

Comentando este pasaje, un maestro remarca que Attar no se refiere solamente al extasiado que no lleva su misticismo más allá del arrebatamiento. También se refiere al equivalente del extasiado, a la persona que siente amor de modo frecuente e incompleto y que, a pesar de ser profundamente afectada por él, no es regenerada y alterada hasta el punto de que su mismo ser experimente un cambio: “Este es el fuego del amor que purifica, que es diferente cada vez que ocurre, que quema la médula y hace incandescente a la semilla. El mineral se separa de la matriz, y emerge el Hombre Perfeccionado, alterado de tal modo que cada aspecto de su vida se ha ennoblecido. No ha cambiado en el sentido de ser diferente; pero está completado, y esto lo convierte en un hombre poderoso. Cada fibra ha sido purificada, elevada a un estado superior, vibra en un tono más alto, da una nota más directa y más penetrante, atrae la afinidad en el hombre y la mujer, es más amado y más odiado; participa de un destino, una porción; infinitamente asegurado y reconocido, es indiferente a las cosas que le afectaban mientras perseguía la mera sombra de la cual esto es la substancia, por muy sublime que haya sido aquella experiencia previa.”

Este maestro (Adil Alimi) advierte que tales sentimientos no le atraerán a todo el mundo. Serán “puestos en duda por el materialista, atacados por el teólogo, ignorados por el romántico, evitados por el superficial, rechazados por el extático y bien recibidos pero incomprensidos por el teórico y el Sufi imitativo”. Pero, continúa, debemos recordar *qadam ba qadam* (paso a paso): “Antes de beber la quinta copa debes

haber bebido las cuatro primeras, cada una de las cuales es deliciosa.”

Se da cuenta de que las cosas, ya sean nuevas o viejas, no tienen importancia. Las cosas que se han aprendido carecen de valor. El viajero está experimentando todo de nuevo. Por ejemplo, comprende la diferencia entre el tradicionalismo y la realidad de la cual es un reflejo.

El quinto valle es el Valle de la Unificación. Ahora el buscador comprende que las cosas e ideas que le parecían diferentes no son en realidad más que una sola.

En el Valle del Asombro, el viajero halla la perplejidad y también el amor. Al conocimiento ya no lo comprende como antes. Algo llamado Amor lo reemplaza.

El séptimo y último valle es el de la Muerte. Aquí es donde el buscador entiende el misterio, la paradoja de que “una gota individual puede fusionarse con el océano y sin embargo permanecer significativa. Ha encontrado su ‘lugar’.”

El nombre literario de Fariduddin Attar es Attar, el farmacéutico o perfumista. Mientras muchos historiadores suponen que adoptó esta palabra descriptiva porque su padre tenía una farmacia, la tradición Sufi es que “Attar” oculta un significado iniciático. Si empleamos el método usual para descifrar claves mediante el sistema Abjad, conocido por casi todos los que hablan y escriben árabe y persa, las letras pueden ser sustituidas por las siguientes cifras:

A (yn)	=	70
Ta	=	9
Tha	=	9
Alif	=	1
Ra	=	200

Las letras deben colocarse de acuerdo con la ortografía semítica convencional. El *Hisab el-Jamal* (reordenamiento

estándar de letras y números) es la forma más simple del empleo del Abjad, usado en muchos nombres poéticos. Este reordenamiento requiere sumar los valores de las letras (70 + 9 + 9 + 1 + 200), que da un total de 289. A fin de hallar una nueva raíz “oculta” de tres letras, tenemos que dividir otra vez el total (también por procedimiento estándar), en centenares, decenas y unidades, como sigue:

$$289 = 200, 80, 9.$$

Estas tres cifras se transforman en:

$$200 = R; 80 = F; 9 = T.$$

Ahora hemos de buscar en un diccionario las palabras que corresponden con cualquier ordenación de estas tres letras. En los diccionarios árabes, las palabras están siempre clasificadas según sus raíces básicas (usualmente de tres letras), lo cual facilita la tarea.

Las tres letras solo pueden ser agrupadas de las siguientes maneras: RFT, RTF, FRT, FTR y TFR.

La única raíz trilitera que está relacionada con los significados religiosos, interiores o iniciáticos, es la raíz FTR.

“Attar” es un cifrado del concepto de FTR, que es el mensaje sobre la enseñanza que Fariduddin Attar está transmitiendo.

Attar fue uno de los más grandes maestros Sufis. Antes de analizar las implicaciones de la raíz FTR en árabe, podemos recapitular sus ideas. El Sufismo es una forma de pensar revestida por Attar y sus seguidores (incluyendo a Rumi, su discípulo) de un formato religioso. Se ocupa del crecimiento y el tema de la evolución orgánica de la humanidad. Su consecución está asociada con el amanecer después de la oscuridad, la partición del pan después de un ayuno y la

intensa actividad física y mental, impremeditada, como una respuesta a impulsos intuitivos.

La raíz FTR contiene: 1) asociaciones religiosas; 2) conexiones entre el cristianismo y el islam, porque los Sufis dicen que son musulmanes pero también cristianos esotéricos; 3) la idea de rapidez o acción impremeditada; 4) humildad, el dervichismo; 5) un fuerte impacto (de ideas o movimiento, tal como son aplicados en escuelas derviches para Sufis bajo entrenamiento); 6) “la uva”, analogía poética Sufi de la experiencia interna; 7) algo que irrumpe fuera del seno de la naturaleza.

Cada una de estas ideas está contenida en las palabras árabes derivadas de la raíz FTR, formando un mosaico de la existencia Sufi. Podemos examinar ahora la raíz y su uso:

FaTaR	= partir, dividir una cosa; descubrir; empezar; crear una cosa (Dios)
FuTR	= un hongo (aquello que fuerza su camino hacia arriba abriendo una brecha)
FaTaRa	= desayunar, romper un ayuno
TaFaTTaR	= dividir o hender
‘IYD elFiTR	= el Festín del Rompimiento del Ayuno
FiTRAT	= disposición natural; sentimiento religioso; la religión del Islam (sumisión a la voluntad divina)
FaTIR	= pan sin levadura; acción impremeditada o precipitada; prisa
FaTIRA	= torta pequeña y plana, como la usada como sacramento
FATiR	= el Creador
FuTaiRi	= hombre indigno, vacío, brusco
FuTAR	= un objeto romo, como una espada desafilada

Attar es tradicionalmente asociado con haber transmitido el ejercicio especial Sufi llamado “¡Stop!”, el Ejercicio de la Pausa del Tiempo. Esto tiene lugar cuando el maestro, en un momento especial, les exige a los estudiantes una congelación completa del movimiento. Durante esta “pausa del tiempo” proyecta su *baraka* sobre la gente. Se considera que el suspender repentinamente toda acción física abre la conciencia para la recepción de desarrollos mentales especiales cuyo poder es consumido por el movimiento muscular.

Extrañamente, en la lista de palabras Sufi, FTR se convierte en QMM. Esto, cifrado de nuevo por el mismo sistema Abjad, produce la palabra QiFF: la Pausa Divina. Esta “Pausa” es el nombre dado al ejercicio “¡Stop!”, que únicamente es realizado por un maestro.

El hecho de que la raíz FTR signifique, en un sentido secundario, el hongo, da lugar a una interesante especulación. Debido en gran parte a la iniciativa de R. Gordon Wasson, se ha determinado que en los tiempos antiguos existía (y sorprendentemente aún hay en muchos lugares) un difundido culto extático basado en la ingestión de hongos alucinógenos.

¿Está la raíz FTR relacionada con un culto del hongo? Lo está en un sentido, pero no en el que uno asumiría inmediatamente. FTR es un hongo, pero no uno alucinógeno. Disponemos de dos fuentes para afirmarlo. En primer lugar, la palabra árabe para el hongo alucinógeno viene de la raíz GHRB. Las palabras derivadas de GHRB indican un conocimiento de la extraña influencia de los hongos alucinógenos, mientras que las palabras de raíz FRT no:

GHaRaBa	= marcharse, partir, tener un tumor en el ojo
GHaRaB	= renunciar al propio país, vivir en el extranjero

GHuRBan	=	la puesta de una estrella; estar ausente o lejos
GHaRub	=	ser oscuro, algo que no se comprende bien, convertirse en un desconocido
GHaRaB	=	ir hacia Occidente
A – GHRaB	=	hacer o decir cosas extrañas o inmoderadas; reír inmoderadamente; correr con mucha rapidez; adentrarse en lo profundo del país
ISTa – GHRaB	=	encontrar extraña a una cosa, extraordinaria; también reír con exceso
GHaRB	=	filo de una espada; lágrimas, etc.
ESH el GHuRAB	=	seta venenosa (literalmente, “pan del cuervo, de lo intrincado, de la oscuridad, de lo extraño”).

La segunda evidencia interesante que indica que los Sufis usaron la raíz FTR para referirse a la experiencia interna y no a la inducida por medios químicos, está contenida en un pasaje de las obras del apropiadamente llamado Mast Qalandar (literalmente, “derviche ebrio”), que sin duda comenta sobre la creencia de que los hongos alucinógenos podrían provocar una experiencia mística, pero afirma que esto es incorrecto.

Primero podemos echarle un vistazo a la traducción literal del texto:

“Desde la propagación del fervor y la esencia del sentir religioso el Creador así ordenó el ‘jugo de la uva’ para el desayuno de los Amantes (los Sufis), y en el pan sacramental de los medio entendedores dejó un símbolo. Y también aprende y conoce esto, que el iluminado Sufi está lejos de la grieta y la fisura del

engaño que es la distorsión, y se acercó a ese otro sentimiento extático (iniciático); y estaba lejos de los hongos y los hongos de la locura estaban lejos. Y el desayuno fue de los desayunos de la verdad en el Camino hacia la desagrietación. Finalmente, después de que vinieran la difusión (la vid) y la uva, y después de que su jugo se hiciera vino y lo sorbiera (después de la abstinencia), el Hombre Completo fue formado extrañamente por la cimitarra desafilada. Pero este pan no está hecho de lo que dicen, ni de debajo del árbol. Verdaderamente la Verdad de la Creación es descubierta y el éxtasis acaso sea únicamente conocido en esta reconditez del pan de los hambrientos y sedientos. Su bebida va después de su comida. El Creador se muestra como el Abridor.”

Este notable pasaje ha sido considerado como los desvaríos de un loco. El Sheikh Mauji, de los Sufis Azamia, lo interpreta en una página de su *Durud* (Narraciones):

“Existe una determinada sensación que es el verdadero fervor y que está relacionada con el amor. Esto deriva de antiguos orígenes, y es necesaria para la humanidad. Indicios de ella permanecen en otros círculos además de los Sufis, mas ahora solo en forma simbólica... así como ellos tienen la cruz pero nosotros tenemos a Jesús. El Buscador debe recordar que existen similitudes de sentimiento que son ilusorias y parecidas a la locura, pero no la locura a la cual se refiere el Sufi cuando habla de locura, tal como el autor ha usado para describirse a sí mismo (Mast Qalandar). Es de esta fuente, el origen de lo que denominamos vino, de una uva,

de una vid, el producto de dividir y propagar, el producto de dividir y difundir, que la verdadera iluminación llega. Tras un período de abstinencia de vino o de pan, el despego del apego, esta fuerza que es una forma de Abertura, sucede. Este es el nutriente que no es un alimento en el sentido de ser un objeto físico conocido...”

El pasaje original, escrito en persa más o menos literario, nos da la explicación de qué es lo que está tratando de hacer el “derviche loco”. Machaca sobre una sola raíz: y esa raíz es FTR. Ninguna traducción podría recrear este hecho poético, porque la raíz no puede ser mantenida en la traducción. En español, dado que las derivaciones de “partir en dos”, “torta”, “experiencia religiosa”, etc., tienen raíces diferentes, no es posible mantener el sentido casi inquietante de repetir un único sonido.

Este es un ejemplo: “Ya baradar, *Fatir ast tafattari fitrat wa dhati fitrat...*”

En todo el pasaje de ciento once palabras, la palabra derivada de la raíz trilítera FTR ¡se repite no menos de veintitrés veces! Y muchos de estos usos de las palabras, aunque no incorrectos, son tan inusuales (porque muy a menudo hay una palabra convencional más apropiada en semejante contexto), que no hay absolutamente ninguna duda de que el mensaje está siendo transmitido a fin de establecer que los alucinógenos químicos derivados de los hongos proporcionan una experiencia innegable pero falsa.

Nuestro Maestro Jalaluddin Rumi

Está iluminado aquel cuyas palabras y conducta armonizan, y que repudia las conexiones ordinarias del mundo.

(DHU'L-NUN, el Egipcio)

MAULANA (LITERALMENTE, NUESTRO Maestro) Jalaluddin Rumi, que fundó la Orden de los Derviches Giradores, confirma con su carrera el dicho oriental: “Los gigantes vienen de Afganistán e influyen al mundo.” Nació en Bactria, de familia noble, a principios del siglo XIII. Vivió y enseñó en Iconium (Rum) en Asia Menor, antes del albor del imperio otomano, cuyo trono se cuenta que rehusó. Sus obras están escritas en persa, y son tan apreciadas por los persas debido a su contenido poético, literario y místico, que se las denomina “el Corán en la lengua pahlevi”; y esto a pesar de que se oponen al culto nacional de los persas, el credo Shia, criticando su exclusivismo.

Entre los árabes y los musulmanes indios y pakistaníes, Rumi es considerado uno de los maestros místicos de primer rango: aunque afirme que las enseñanzas del Corán son alegóricas y tienen siete significados diferentes. Es por demás difícil calcular el alcance de la influencia de Rumi, aunque puede vislumbrarse ocasionalmente en la literatura y el pensamiento de muchas escuelas. Incluso el doctor Johnson, conocido por sus pronunciamientos desfavorables, dice de Rumi: “Él le expone claramente al peregrino los Secretos del

Camino de la Unidad, y desvela los Misterios de la Vía de la Verdad Eterna.”

Su obra era lo suficientemente bien conocida a menos de cien años de su muerte en 1273, para que Chaucer se refiera a ella en algunos de sus libros, junto al material de las enseñanzas del precursor espiritual de Rumi, Attar el Farmacéutico (1150-1229/30). De las numerosas referencias a material árabe que se encuentran en Chaucer, incluso un examen somero muestra un impacto Sufi de la escuela literaria de Rumi. El uso que Chaucer hace de la frase: “Así como los leones acaso queden advertidos cuando un cachorro es castigado...” es meramente una fiel adaptación de *Udhrib el-kalba wa yata' addaba el-fahdu* (“Golpea al perro y el león se portará bien”), que es una frase secreta de los Derviches Giradores. Su interpretación depende de un juego con las palabras “perro” y “león”. Aunque se escriban con sus nombres, al pronunciar la contraseña se usan sus homófonos. En lugar de decir perro (*kalb*), el Sufi dice corazón (*qalb*), y en lugar de león (*fahd*), *fahid* (el descuidado). Ahora la frase se convierte en: “Golpea el corazón (los ejercicios Sufis) y los descuidados (las facultades) se comportarán (correctamente).”

Este es el eslogan que introduce los gestos de “golpear el corazón”, estimulados por los movimientos y concentraciones de los Derviches Mevlevi (Giradores).

La relación entre los *Cuentos de Canterbury*, como una alegoría del desarrollo interior, y el *Parlamento de los pájaros* de Attar es otro punto interesante. El profesor Skeat nos recuerda que Chaucer, como Attar, tiene treinta participantes en su peregrinaje. Treinta peregrinos buscando al pájaro místico, el Simurgh tiene sentido en persa, porque *si-murgh* significa “treinta pájaros”.¹ Sin embargo, tal transposición

¹ Véase nota “Simurgh”.

no es posible ni en inglés ni en español. El número de peregrinos, necesario en persa debido a las exigencias de la rima, se conserva en Chaucer, despojado de su doble sentido. “El cuento del perdonador” está en Attar; el relato del peral se encuentra en el Libro IV de la obra Sufi, el *Mathnawi* de Rumi.

La influencia de Rumi, tanto ideológica como textual, es considerable en Occidente. Dado que la mayor parte de su obra ha sido traducida a lenguas occidentales en los últimos años, su impacto se ha incrementado. Pero si es, tal como lo denomina el profesor Arberry, “seguramente el más grande poeta místico en la historia de la humanidad”, la poesía misma en la cual son formuladas tantas de sus enseñanzas solo puede realmente ser apreciada en el original persa. Sin embargo, las enseñanzas y los métodos empleados por los Derviches Giradores y otras escuelas influenciadas por Rumi, no son tan elusivos, siempre y cuando se comprenda la forma de expresar verdades esotéricas.

Hay tres documentos mediante los cuales el mundo exterior puede estudiar la obra de Rumi. El *Mathnawi-i-Manawi* (Coplas espirituales) es la obra maestra de Jalaluddin: seis libros de poesía e imaginería de tal poder en el original, que su recitación produce una exaltación de la conciencia del oyente extrañamente compleja.

Fueron cuarenta y tres años de escritura. No puede criticarse exactamente como poesía, debido a la especial complejidad de ideas, forma y presentación. Aquellos que buscan en ella solamente el verso convencional, como observa el profesor Nicholson, mejor que la eviten; y entonces pierden el efecto de lo que es de hecho una forma especial de arte, creada por Rumi con el expreso fin de comunicar significados que él mismo admite no tienen equivalente en la experiencia humana ordinaria. Ignorar este logro notable es como querer saborear una mermelada de fresa sin tener la mermelada.

Nicholson, al resaltar excesivamente el rol de la exquisita poesía en el océano del *Mathnawi*, en ocasiones muestra una preferencia por el verso formal.

“El *Mathnawi*”, dice (Introducción, *Selecciones del Diván de Shams de Tabriz*, p. 39),” contiene abundancia de deliciosa poesía. Pero sus lectores deben encontrar su camino entre apólogos, diálogos, interpretaciones de textos coránicos, sutilezas metafísicas y exhortaciones morales, antes de dar con un pasaje de canto puro y exquisito.”

Para el Sufi, si no para todo el mundo, este libro habla de una dimensión diferente, pero una dimensión que en cierto modo está en lo profundo de su ser.

Como todas las obras Sufis, el *Mathnawi* ejerce sobre el oyente un efecto distinto según las condiciones en que se lo estudia. Contiene chistes, fábulas, conversaciones, referencias a maestros anteriores y a métodos extatogénicos: un fenomenal ejemplo del método de dispersión, a través del cual una imagen es reforzada por un impacto múltiple para infundir en la mente el mensaje Sufi.

Este mensaje, tanto en Rumi como en todos los maestros Sufis, es formulado parcialmente como respuesta al medio ambiente en el cual está trabajando. Instituyó danzas y movimientos giratorios entre sus discípulos, según se dice, debido al temperamento flemático de la gente entre la cual fue arrojado. La así llamada variación de doctrina o acción prescrita por los diversos maestros Sufis no es en realidad más que la aplicación de esta regla.

En su sistema de enseñanza, Rumi empleó la explicación y el ejercicio mental, el pensamiento y la meditación, el trabajo y el juego, la acción y la inacción. Los movimientos mente-cuerpo de los Derviches Giradores, junto con la música de la flauta de caña a cuyo son eran ejecutados, son producto de un método especial concebido para conducir al aspirante a la afinidad con la corriente mística, a fin de ser transformado

por ella. Todo cuanto comprende el hombre no regenerado tiene una utilidad y un significado dentro del contexto especial del Sufismo, que puede ser invisible hasta que se lo experimenta, “La plegaria”, dice Rumi, “tiene una forma, un sonido y una realidad física. Todo lo que tiene una palabra, tiene un equivalente físico. Y todo pensamiento tiene una acción.”

Una de las características realmente Súficas de Rumi es que, aunque diga la cosa más impopular sin ambages – que el hombre común, cualesquiera que sean sus logros formales, es místicamente inmaduro –, también ofrece a casi todo el mundo la oportunidad de progresar hacia la consumación del destino humano.

Como muchos Sufis situados en un ambiente teológico, Rumi se dirige primero a su auditorio sobre el tema de la religión. Subraya que la forma en que la religión emocional corriente es comprendida por las corporaciones organizadas es incorrecta. El Velo de la Luz, que es la barrera originada por la santurronería, es más peligroso que el Velo de la Oscuridad, producido en la mente por el vicio. La comprensión puede llegar únicamente a través del amor, y no por entrenamientos impartidos con métodos institucionales.

Para él, los primeros maestros de las religiones estaban en lo cierto. Sus sucesores, con excepción de unos pocos, organizaron las cosas de tal modo que virtualmente excluyeron la iluminación. Esta actitud requiere un nuevo enfoque de los problemas de la religión. Rumi saca la cuestión completa de los canales normales. No está dispuesto a someter el dogma al estudio y la discusión. La verdadera religión, dice, es distinta de lo que la gente cree. Por lo tanto, no hay virtud en examinar el dogma. En este mundo, dice, no hay equivalente de las cosas llamadas el Trono (de Dios), el Libro, los Ángeles, el Día del Juicio. Se emplean símiles, que necesariamente son apenas una idea somera de otra cosa.

En la colección de sus dichos y enseñanzas, llamadas *En él lo que está en él (Fihī Ma Fihī)*, usada como libro de texto para Sufis, incluso va más lejos. La humanidad, dice, pasa por tres etapas. En la primera, adora cualquier cosa: hombre, mujer, dinero, niños, tierra y piedras. Entonces, cuando ha progresado un poquito más, adora a Dios. Finalmente, no dice “Adoro a Dios” ni “No adoro a Dios”. Ha entrado en la última etapa.

A fin de acercarse al Camino Sufi, el Buscador debe darse cuenta de que, en gran parte, él es un producto de lo que actualmente llamamos condicionamientos: ideas y prejuicios fijos, respuestas automáticas derivadas del entrenamiento ajeno. El hombre no es tan libre como cree. El primer paso que debe dar el individuo es dejar de creer que comprende, y comprender realmente. Pero al hombre le han enseñado que puede comprenderlo todo por el mismo proceso, el proceso de la lógica. Esta enseñanza lo ha perjudicado.

“Si la única razón por la que sigues las formas en las cuales has sido entrenado es porque las has heredado, eres ilógico.”

La comprensión de la religión y lo que han enseñado las grandes figuras religiosas, es una parte del Sufismo. El Sufismo usa la terminología de la religión ordinaria, pero de un modo especial que siempre ha excitado la ira de los nominalmente devotos. Para el Sufi, por lo general, cada maestro religioso simboliza, en su credo y especialmente en su vida, un aspecto del camino cuya totalidad es el Sufismo. Jesús está dentro de ti, dice Rumi: busca su ayuda. Y entonces no busques en tu interior, en tu Moisés, las necesidades de un faraón.

El modo en que están simbolizadas para el Sufi las diferentes vías religiosas es indicado por Rumi cuando dice que el camino de Jesús era luchar con la soledad y vencer a la lujuria. La vía de Muhammad era vivir dentro de la

comunidad de la humanidad ordinaria. “Sigue el camino de Muhammad”, dice, “pero si no puedes, sigue el camino cristiano.” Aquí Rumi de ninguna manera está invitando a sus oyentes a abrazar una de estas religiones. Está señalando las formas en las que el buscador puede encontrar la realización; pero la realización a través de la comprensión Súfica de lo que fueron los caminos de Jesús y de Muhammad.

De modo similar, cuando el Sufi habla de Dios no se refiere a la deidad en el sentido en que la comprende un hombre que ha sido adiestrado por el teólogo. Esta deidad es aceptada por algunos, los piadosos; y rechazada por otros, los ateos. Pero se trata de una aceptación o un rechazo de algo que ha sido presentado por los escolásticos y el sacerdocio. El Dios de los Sufis no está implicado en esta controversia, porque para el Sufi la divinidad es una cuestión de experiencia personal.

Todo esto no significa que el Sufi esté tratando de renunciar a la facultad de razonar. Rumi explica que la razón es esencial, pero tiene su lugar. Si quieres ropa hecha a medida, vas a un sastre. La razón te dice qué sastre elegir. Después de eso, sin embargo, la razón queda en suspenso. Tenemos que confiar plenamente – fe – que el sastre hará bien su trabajo. La lógica, dice el maestro, lleva al paciente al médico. Después, estará completamente en manos del galeno.

Pero al materialista acérrimo, aunque asegure que desea oír lo que el místico tiene para decirle, no se le puede decir toda la verdad. No la creería. La verdad no se basa ni en el materialismo ni en la lógica. Por ende el místico trabaja en una serie de planos diferentes, y el materialista apenas en uno. El resultado de su contacto sería que el Sufi parecería incluso inconsistente al materialista. Si hoy dice algo que ayer dijo de forma diferente, parecerá un mentiroso. Como mínimo, la situación de encontrarse en polos opuestos destruiría cualquier posibilidad de progreso en su comprensión mutua.

“Los que no comprenden algo”, observa Rumi, “afirman que es inútil. La mano y el instrumento son como el pedernal y el acero. Golpea al pedernal en la tierra. ¿Surgirá una chispa?” Una de las razones de que el místico no predique públicamente es que el hombre religioso condicionado, o el materialista, no lo comprendería:

Un halcón real se posó sobre unas ruinas habitadas por lechuzas. Ellas decidieron que había venido a echarlas de su morada para apropiársela. “Esta ruina puede parecerles un lugar próspero. Para mí, el mejor lugar es sobre el brazo del rey”, dijo el halcón. Algunas lechuzas gritaron: “No le crean. Está usando su astucia para robarnos nuestra casa.”

El uso de fábulas e ilustraciones como la anterior está muy difundido entre los Sufis; y Rumi es el mejor fabulista de todos.

A menudo el mismo pensamiento es brindado de muchas maneras diferentes por el maestro, para hacer que penetre en la mente. Los Sufis dicen que una idea entrará en la mente condicionada (velada) solo si está formulada de modo que pueda atravesar la pantalla de los condicionamientos. El hecho de que el no Sufi tenga tan pocas cosas en común con el Sufi significa que los Sufis tienen que usar los elementos básicos que existen en todo ser humano, y que no han sido ahogados por ningún tipo de condicionamiento; y estos elementos son los que subyacen tras el desarrollo Sufi. De ellos, el primero y permanente es el amor. El amor es el factor que ha de llevar al hombre, y a toda la humanidad, hacia la plenitud.

“La humanidad tiene una insatisfacción, un deseo, y lucha para conseguirlo a través de toda clase de empresas y ambiciones. Pero es solo en el amor que puede hallar la plenitud.”

Pero el amor en sí mismo es una cuestión muy seria; es algo que le sigue el ritmo a la iluminación. Ambos crecen a la vez.

El completo fuego potencial de la iluminación es demasiado potente para que de repente se pueda soportar:

“El calor de un horno puede ser demasiado intenso para que te beneficies de su calidez; mientras que la llama más débil de una lámpara puede darte el calor que necesitas.”

Todas las personas, cuando llegan a cierta fase de mera sofisticación personal, creen que pueden encontrar por sí solas el camino hacia la iluminación. Los Sufis lo niegan, porque se preguntan cómo una persona puede encontrar algo cuando no sabe lo que es. “Todos se han convertido en buscadores de oro”, dice Rumi, “pero la persona común no lo conoce cuando lo ve. Si no puedes reconocerlo, únete a un hombre sabio.”

El hombre corriente, pensando que está en el camino de la iluminación, a menudo ve apenas un reflejo de ella. La luz puede reflejarse en una pared; la pared es el anfitrión de la luz. “No te apegues al ladrillo de la pared, mas busca el original eterno.”

“El agua necesita un intermediario, un recipiente, entre ella y el fuego para ser calentada correctamente.”

¿Cómo ha de iniciar el Buscador su tarea de posicionarse en el camino correcto? En primer lugar no debe abandonar el trabajo ni su vida en el mundo. No dejes de trabajar, instruye Rumi: pues de hecho, “el tesoro que buscas se deriva del trabajo.” Este es uno de los motivos por los que todos los Sufis han de tener una vocación constructiva. El trabajo, sin embargo, no es solo el trabajo manual corriente o la creatividad socialmente aceptable. Incluye el trabajo sobre sí mismo, la alquimia mediante la cual el hombre es perfeccionado: “La lana, por medio de la presencia de un hombre de conocimiento, es transformada en alfombra. La tierra se convierte en un palacio. La presencia de un hombre espiritual crea una transformación similar.”

El sabio es inicialmente el guía del Buscador. Este maestro despide lo más pronto posible al discípulo, que se convierte en su propio hombre de conocimiento y luego continúa con su trabajo sobre sí mismo. Como en todo, también en el Sufismo ha habido no pocos maestros falsos. Entonces los Sufis se encuentran en la extraña situación de que, mientras el maestro falso puede parecer genuino (porque se esfuerza en aparentar ser lo que el discípulo quiere que sea), a menudo el verdadero Sufi no es como el buscador inexperto y carente de criterio cree que debería ser.

Rumi advierte: “No juzgues al Sufi por lo que tú puedas ver en él, amigo mío. ¿Por cuánto tiempo preferirás, como un niño, solo nueces y pasas?”

El falso maestro dedicará gran atención a las apariencias, y sabrá cómo hacerle creer al Buscador que es un gran hombre, que lo comprende, que tiene grandes secretos para revelar. El Sufi tiene secretos, pero debe hacer que se desarrollen dentro del discípulo. El Sufismo es algo que le ocurre a una persona, no algo que se le da. El falso maestro mantendrá todo el tiempo a sus seguidores a su alrededor, no les dirá que se les está dando un adiestramiento que debe terminar lo más pronto posible para que ellos mismos prueben su desarrollo y prosigan como personas realizadas.

Rumi interpela al escolástico, al teólogo y al seguidor de un maestro falso: “¿Cuándo dejarán de adorar y de amar al cántaro? ¿Cuándo comenzarán a buscar el agua?” La gente suele juzgar las cosas por su apariencia. “Conozcan la diferencia entre el color del vino y el color del vidrio.”

El Sufi ha de seguir todas las rutinas del autodesarrollo; de otro modo, la mera concentración en una sola de ellas causará un desequilibrio que conducirá al fracaso. La rapidez del desarrollo varía según las personas. Algunas, dice Rumi, entienden todo al leer una línea. Otras, habiendo de hecho presenciado un suceso, lo saben todo acerca de él. La

capacidad de comprensión se desarrolla junto al progreso espiritual del individuo.

Las meditaciones de Rumi incluyen algunas ideas muy notables, concebidas para hacer entender al Buscador el hecho de que está temporalmente fuera de contacto con la realidad completa, a pesar de que la vida ordinaria parezca ser la totalidad de la realidad misma. Lo que vemos, sentimos y experimentamos en la vida ordinaria e incompleta es apenas una parte del gran todo. Hay dimensiones que solo podemos alcanzar mediante el esfuerzo. Como la porción sumergida del iceberg, están allí aunque pasen desapercibidas en circunstancias normales. También como el iceberg, son mucho mayores de lo que podría sospecharse por medio de un estudio superficial.

Rumi usa varias analogías para explicarlo. Una de las más impresionantes es su teoría de la acción. Existe, dice él, una cosa llamada acción exhaustiva y también está la acción individual. Estamos acostumbrados a ver, en el mundo normal de los sentidos, solo la acción individual. Supongamos que varias personas están erigiendo una tienda de campaña. Algunas cosen, otras preparan las cuerdas, otras tejen. Todas participan en una acción conjunta, aunque cada una está absorta en su acción individual. Si pensamos en la fabricación de la tienda, lo importante es la acción conjunta de todo el grupo.

En ciertas direcciones, dice el Sufi, la vida debe ser considerada como un todo y también como una individualidad. Esta armonización con el plan general, la acción conjunta de la vida, es esencial para la iluminación.

Poco a poco, a medida que sus experiencias aumentan, el Sufi empieza a moldear su pensamiento a lo largo de estas líneas. Antes de tener una experiencia real del misticismo, o bien era un mofador, alguien no comprometido o tenía una idea completamente ilusoria de la naturaleza de la

experiencia, y especialmente del maestro y de la vía. Rumi le proporciona meditaciones destinadas a superar el desarrollo excesivo de ciertas ideas que son corrientes en los no instruidos. El hombre espera que le sea entregada una llave de oro; pero algunos se desarrollan con mayor rapidez que otros. Un hombre que viaja a través de la oscuridad no deja de estar viajando. El discípulo aprende incluso cuando no sabe que está aprendiendo, y en consecuencia es posible que se irrite. En invierno, le recuerda Rumi, el árbol almacena nutriente. La gente acaso piense que está inactivo, porque no ven que pase nada. Pero en primavera ve los brotes. Ahora, piensan, está trabajando. Hay un tiempo para almacenar y otro para esparcir. Esto nos lleva de nuevo a la enseñanza: “La iluminación ha de llegar paulatinamente: de lo contrario abrumaría.”

Las herramientas del escolasticismo, utilizadas esporádicamente por los Sufis, son reemplazadas por el adiestramiento esotérico; y esto tiene que ser hecho de acuerdo con las capacidades del estudiante. Las herramientas del orfebre – observa nuestro maestro – en manos del zapatero son como semillas sembradas en la arena; y las herramientas del zapatero en manos del granjero son como paja ofrecida a un perro o huesos a un asno.

La actitud para con las convenciones ordinarias de la vida sufre un examen. La cuestión de los anhelos íntimos de la humanidad es vista no como una necesidad freudiana, sino como un instrumento natural inherente a la mente para que le posibilite alcanzar la verdad. La gente, Rumi enseña, no sabe realmente lo que quiere. Su anhelo íntimo se expresa en cien deseos que la gente los confunde con sus necesidades. Estos no son sus deseos reales, tal como lo muestra la experiencia. Porque cuando se alcanzan estos objetivos, el anhelo no está aplacado. Rumi habría visto a Freud como alguien que estaba obsesionado por una de las manifestaciones secundarias del

gran anhelo: no alguien que hubiera descubierto la base del anhelo.

Nuevamente, la gente puede parecer malvada a los ojos de uno y sin embargo buena a los ojos de otro. Esto ocurre porque en la primera mente existe la idea de lo desagradable, y en la otra el concepto de la bondad. “El pez y el anzuelo están siempre juntos.”

El Sufi está aprendiendo el poder del desapego, al que seguirá el poder de experimentar lo que está considerando, y no el solo mirarlo. Para hacer esto, el maestro le indica que medite sobre el tema de Rumi: “El hombre saciado y el hambriento no ven lo mismo cuando miran una barra de pan.”

Si una persona está tan desentrenada que sufre la influencia de su propio prejuicio, no puede esperar mucho progreso. Rumi se concentra en el desarrollo del control: control por la experiencia, no a través de la mera teoría de lo que es bueno o malo, correcto o equivocado. Esto pertenece a la categoría de las palabras: “Las palabras, en sí mismas, no son para nada importantes. Tratas bien a un visitante, y le diriges unas pocas palabras amables; él es feliz. Pero si insultas a otro hombre, se sentirá dolido. ¿Pueden unas pocas palabras *significar* realmente la felicidad o la tristeza? Estos son factores secundarios, no reales. Afectan a las personas que son débiles.”

El aprendiz Sufi está desarrollando mediante sus ejercicios una nueva forma de ver las cosas. También actúa y reacciona de modo diferente a como lo habría hecho en una situación cualquiera. Comprende el significado más profundo de recomendaciones como esta: “Toma la perla, no la concha. No encontrarás una perla en cada concha. Una montaña es mucho más grande que un rubí.” Lo que parece casi trivial al hombre ordinario, transmitido quizás como un dicho, se transforma en intensamente significativo para el Sufi, que

halla en su profundidad el contacto con algo que llama “lo otro”: el factor subyacente que está buscando. Lo que a un hombre ordinario puede parecerle una piedra, continúa Jalaluddin, desarrollando aún más su tema, es una perla para el Conocedor.

Ahora el Buscador vislumbra el carácter elusivo de la experiencia espiritual. Si es un trabajador creativo, ingresa a la fase en que la inspiración lo visita algunas veces, pero otras no. Si está sujeto a la experiencia extática, comprobará que el gozoso y significativo sentido de la completez viene transitoriamente, y que no puede controlarlo. El secreto se protege a sí mismo: “Concéntrate en la espiritualidad todo lo que quieras; te rechazará si eres indigno. Escribe sobre ella, jácate de ella, coméntala; se negará a beneficiarte, huirá. Pero si advierte tu concentración, puede que venga a tu mano como un pájaro domesticado. Como el pavo real, no se posará en un lugar indigno.”

Solo cuando está más allá de esta fase del desarrollo puede el Sufi comunicar algo del camino a los demás. Si trata de hacerlo antes, ello “huirá”.

Aquí, también, es esencial la necesidad de un delicado equilibrio entre los extremos, o puede que todo el esfuerzo sea en vano. La red que es tu mente, observa Rumi, es delicada. Tiene que ajustarse de modo tal que pueda capturar su presa. Si hay infelicidad, la red se rompe. Si se rompe, se hace inservible. Un exceso de amor y un exceso de oposición rompen igualmente la red. “No practiques ninguno de los dos.”

Los cinco sentidos internos empiezan a funcionar cuando se despierta la vida interior del individuo. El alimento que no es un alimento palpable, al cual se refiere Rumi, empieza a ejercer un efecto nutritivo. Los sentidos internos se parecen en cierto modo a los físicos, pero “se diferencian como el cobre del oro”.

Dado que todos los individuos tienen diferentes capacidades, al llegar a esta fase los Sufis se desarrollan de algunas maneras y no de otras. Es habitual que una serie de facultades internas y capacidades especiales se desarrollen al mismo tiempo y armoniosamente. Pueden producirse cambios de humor, pero no se parecen en absoluto a los cambios de humor que experimentan las personas no evolucionadas. El humor se convierte en parte de la personalidad real, y la crudeza de los estados de ánimo ordinarios es reemplazada por la alternancia e interacción de estados de ánimo más elevados, siendo los inferiores meros reflejos de aquellos.

La concepción Sufi de la sabiduría y la ignorancia sufre una transformación. Rumi lo expresa así: “Si un hombre fuera enteramente sabio y careciese de ignorancia, sería destruido por su sabiduría. Por lo tanto, la ignorancia es saludable porque significa la existencia continuada. La ignorancia es colaboradora de la sabiduría en este sentido de alternancia, así como el día y la noche se complementan entre sí.”

El trabajo conjunto de cosas opuestas es otro tema importante del Sufismo. Cuando se reconcilian los aparentes opuestos, la individualidad no es solo completa sino que también trasciende los límites de la humanidad ordinaria, tal como los comprendemos. El individuo se vuelve, dicho con la mayor exactitud posible, inmensamente poderoso. Qué significa esto y cómo tiene lugar, son cuestiones de experiencia personal fuera del alcance de la mera escritura. En otro punto, hablando de las palabras escritas, Rumi nos recuerda que: “El libro de los Sufis no es la oscuridad de las letras. Es la blancura de un corazón puro.”

Ahora el Sufi alcanza algo de la percepción asociada con el desarrollo de una intuición infalible. Su sentimiento por el conocimiento es tal que, al leer un libro, puede diferenciar la realidad de la ficción, la verdadera intención del autor de

otros elementos. Los imitadores que pretenden ser Sufis están particularmente amenazados por esta facultad, a los cuales desenmascara con facilidad; mas su sentido del equilibrio le muestra cuán útil puede ser el imitador para la causa del Sufismo. Rumi comenta esta función en el *Mathnawi*, y esta enseñanza es transmitida fielmente por los maestros Sufis cuando ven que el estudiante ha llegado a esta fase: “El imitador es como un canal. Él mismo no bebe, pero puede llevar el agua hasta los sedientos.”

A medida que progresa en el camino, el Sufi comprende cuán inmensamente complejo e incluso peligroso que es, a menos que se lo siga de acuerdo con el método desarrollado a través de los tiempos. Empleando una fábula, el *Mathnawi* registra esta fase de las experiencias. Un león entró a un establo, se comió un buey que encontró allí y ocupó su lugar. El establo se hallaba a oscuras, y el dueño del buey entró y buscó a tientas a su animal. Sus manos pasaron sobre el cuerpo del león. El león dijo: “Si hubiera luz, se moriría de miedo. Me acaricia así porque me confunde con un buey.” Leído como un cuento cualquiera, este vívido episodio podría haber sido obviado como apenas una versión de los tontos precipitándose donde los ángeles temen pisar.

La comprensión de significados verdaderos tras inexplicables eventos mundanos es otra consecuencia del desarrollo Sufi. Por ejemplo, ¿por qué ciertas fases del estudio místico le cuestan más a una persona que a otra, incluso aunque lleven a cabo las mismas rutinas? Rumi ilustra la experiencia de una dimensión especial de la vida que oculta los procesos completos de la realidad, dándonos una visión insatisfactoria de la totalidad. Dos mendigos, dice, llegaron a la puerta de una casa. Uno fue atendido inmediatamente, y se le dio un pedazo de pan. Se fue. El segundo tuvo que esperar por su bocado. ¿Por qué? El primer mendigo no disfrutaba de la simpatía general; le dieron pan rancio. Hicieron esperar al

segundo hasta que estuvo cocida una barra de pan hecha para él. Esta historia ilustra un tema que se repite con frecuencia en la enseñanza Sufi: que en un suceso hay a menudo un elemento que no conocemos. Sin embargo, basamos nuestras opiniones en un material incompleto. No es de extrañar que el no iniciado desarrolle y transmita un “tic” que se perpetúa a sí mismo.

“Pertenece”, canta Rumi en un verso, “al mundo de la dimensión. Pero vienes de la no dimensión. Cierra la primera ‘tienda’ y abre la segunda.”

Toda la vida y toda la creación se ve de una forma nueva y exhaustiva. El trabajador, para usar la imagería del *Mathnawi*, está “escondido en el taller”; escondido tras el trabajo que ha, por así decirlo, tejido una red a su alrededor. El taller es el lugar de la visión. Afuera es el lugar de la oscuridad.

La posición del Sufi como alguien con mayor percepción en cuestiones del mundo y de la totalidad, y no de una parte, le brinda una tremenda potencialidad de poder. Pero solamente puede ejercerlo en asociación con el resto de la creación: primero con los otros Sufis, después con la humanidad y finalmente con toda la creación. Sus poderes y su mismo ser están vinculados a un nuevo conjunto de relaciones. La gente acude a él, y se da cuenta de que incluso aquellos que se mofan han venido más a aprender que a sacar su tajada. Considera un gran número de eventos como una especie de pregunta y respuesta. Él considera que la visita a un sabio es el acercamiento: “Enséñame”. El hambre puede ser una búsqueda, una interrogación: “Envía alimento”. La abstinencia de alimento es una respuesta negativa. Y, tal como Rumi concluye este pasaje, la respuesta a la existencia de un tonto es el silencio.

Él es capaz de comunicar una parte de su experiencia mística a determinadas personas, a algunos de los discípulos

que acuden a él y que están maduros para este desarrollo gracias a sus experiencias pasadas. Esto se hace en ocasiones mediante ejercicios mutuos de concentración (*tajalli*), y su práctica puede convertirse en la verdadera experiencia mística. “Al principio”, dijo Rumi a sus discípulos, “la iluminación les llega a través de los Adeptos. Esto es imitación. Pero cuando llega con frecuencia, es la experiencia de la verdad.” Un Sufi, durante muchas de las etapas de su búsqueda, puede aparecer a menudo indiferente a los sentimientos ajenos o bien fuera de sintonía con la sociedad. Cuando esto es así, es porque ha vislumbrado el verdadero carácter de una situación tras la situación aparente, solo parcialmente visible para los demás. Actúa de la mejor forma posible, aunque no siempre sabe por qué ha dicho o hecho una cosa.

Jalaluddin, en *Fibi Ma Fibi*, brinda una ilustración de una situación como esta. Un borracho vio pasar a un rey montado en un caballo muy valioso. Le gritó alguna observación desagradable sobre el caballo. El rey se enfadó y más tarde ordenó que lo llevaran a su presencia. “En aquel momento”, explicó el hombre, “había un borracho sobre aquel techo. Yo no soy él, puesto que se ha ido.” El rey estaba complacido con la respuesta, y lo recompensó. El borracho es el Sufi, como también el hombre sobrio. El Sufi, en su estado de asociación con la verdadera realidad, actuó de una cierta manera. Como resultado fue recompensado. También había cumplido una función al explicar al rey que las personas no son siempre responsables de sus actos. Además, le brindó al rey la oportunidad de hacer una buena acción.

No hay uva madura que se haya vuelto inmadura, y la evolución humana no puede ser detenida. No obstante, puede ser dirigida y también puede ser obstaculizada por aquellos que no saben qué es la verdadera intuición. Así, las enseñanzas de los Sufis pueden ser deformadas; así también puede ser tratado el Adepto si permite que el profano lo vea

con excesiva claridad. En cuanto a enseñar cuestiones Súficas a los no iniciados, Rumi, como otros maestros Sufis, siempre está dispuesto a hacer una invitación general:

Mientras la lámpara interna de las joyas siga ardiendo, apúrate a recortar su mecha y suministrarle aceite.

Pero está de acuerdo con los maestros que rehúsan discutir el culto con todo el mundo. “Convoca a los caballos a un lugar donde no haya hierba, y se resistirán”, no importa de lo que se trate.

Los Sufis se oponen a los intelectuales puros y filósofos escolásticos, en parte porque creen que tal adiestramiento de la mente es obsesivo y que el pensamiento unidireccional es malo para dicha mente y también para todas las demás. Igualmente, aquellos que creen que lo único importante es la intuición o el ascetismo son fuertemente combatidos por la enseñanza Sufi. Rumi insiste en el equilibrio de todas las facultades.

La unión de la mente y la intuición, que produce la iluminación y el desarrollo que buscan los Sufis, se basa en el amor, siempre en el amor. Este insistente tema de Rumi está mejor expresado en sus escritos, y también dentro de los muros de una escuela Sufi. Así como el intelectualismo trabaja con materiales palpables, el Sufismo trabaja tanto con materiales perceptibles como internos. Mientras la ciencia y el escolasticismo limitan sin cesar sus horizontes para concentrarse en áreas de estudio cada vez más pequeñas, el Sufismo continúa abarcando toda evidencia de la gran verdad subyacente, dondequiera que pueda encontrarse.

Este poder de asimilación y la capacidad de invocar el simbolismo, la historia y el pensamiento procedente de la corriente Súfica subterránea, ha causado gran excitación y

nuevos pasatiempos entre los comentaristas externos (incluso orientales). Localizan los orígenes de una historia en la India, de una idea en Grecia, de un ejercicio entre los chamanes. Llevan con alborozo estos elementos a sus escritorios, en última instancia con el objeto de suministrar municiones para una lucha en la cual sus adversarios son ellos mismos. La atmósfera única de las escuelas Sufis se encuentra en el *Mathnawi* y el *Fihī Ma Fihī*. Pero muchos externalistas consideran que son confusos, caóticos y flojamente escritos.

Es cierto que ambos libros son en parte guías que tienen que usarse en conjunción con la verdadera enseñanza y práctica Súfica: trabajo, pensamiento, vida y arte. Pero incluso un comentarista que aceptó la realidad de esta atmósfera como creada deliberadamente, y que repitió en letra impresa la explicación Súfica de ello, en el contacto personal se mostró muy perplejo acerca de todo el asunto. Igual, hay que decir que se consideraba a sí mismo un Sufi aunque no había sido admitido por ningún método Súfico. Bajo la influencia de hombres semejantes, el estudio occidental del Sufismo, que ahora está en un período de enorme auge, se ha vuelto algo más Súfico, aunque todavía ha de recorrer un largo camino. El “Sufi intelectual” es la última moda en Occidente.

Por supuesto, el Sufismo posee una terminología técnica propia, y los versos de Rumi rebosan de variedades familiares y especiales de términos iniciáticos. Por ejemplo, en su tercer gran libro, *El Diván de Shams de Tabriz*, describe algunos de los conceptos de la mente y actividades que son proyectados dentro de una reunión secreta de derviches. Redactadas en verso rapsódico, las enseñanzas para ser Sufi “en el pensamiento y la acción” se imparten mediante un método elaborado especialmente para su proyección:

Únete a la comunidad, sé como ellos y contempla así
el gozo de la vida real. Camina a lo largo de la calle

en ruinas y mira a los desdichados (propietarios de las “casas en ruinas”). Bebe la copa del sentimiento, para que no sientas vergüenza (inseguridad). Cierra ambos ojos de la cabeza para que puedas ver con el ojo interno. Abre los dos brazos de tu ser si buscas un abrazo. Destruye el ídolo de barro para poder ver el rostro de los ídolos. ¿Por qué aceptar tan espléndida dote por una arpía... y por qué aceptas la servidumbre militar por tres hogazas de pan?

El amigo vuelve a la noche; no tomes un trago: cierra tu boca a la comida para ganar la comida de la boca. En la asamblea del bondadoso Portador de la Copa, rodéate: entra al Círculo. ¿Por cuánto tiempo darás vueltas (a su alrededor)? Aquí hay una oferta: abandona una vida, gana la bondad del Pastor... Cesa todo pensamiento excepto para el creador del pensamiento; pensar en la “vida” es mejor que pensar en el pan. En la amplitud de la tierra de Dios, ¿por qué te has dormido en una prisión? Abandona los pensamientos complicados, para ver la respuesta oculta. Silencia tus palabras para obtener las palabras eternas. Deja de lado la “vida” y el “mundo” para ver la Vida del Mundo.

Aunque la realidad del ser Sufi no puede ser valorada por los criterios más limitados del pensamiento discursivo, es posible ver este poema como un ensamblaje de los factores sobresalientes del método de Rumi. Designa una comunidad dedicada a percibir la realidad, de la cual la realidad aparente es solo un sustituto. Esta cognición llega a través del contacto con los demás, del participar en actividades grupales y también de la actividad y el pensamiento personales. Lo verdaderamente fundamental solo viene cuando ciertas pautas del pensamiento han sido reducidas a su perspectiva correcta.

El Buscador debe “abrir sus brazos” a un abrazo, no esperar que le den algo mientras está de pie esperándolo pasivamente. La “arpía” es el conjunto de experiencias mundanas, que son reflejos de una realidad última que apenas puede compararse con lo que parece ser la verdad. Por las “tres hogazas de pan” de la vida ordinaria, la gente vende su potencialidad.

El Amigo viene a la noche: es decir, viene cuando reina el silencio y cuando el individuo no está drogado por el pensamiento automático. La comida que es un alimento especial del Sufi no es lo mismo que la comida ordinaria, pero es una parte esencial de la ingesta humana. La humanidad está dando vueltas alrededor de la realidad, en un sistema que no es el verdadero. Debe entrar en el círculo en lugar de seguir su perímetro. La relación de la verdadera conciencia con la que tomamos por conciencia, es la misma que la relación de cien vidas con una sola. Ciertas características de la vida tal como la conocemos – las depredadoras y egoístas, las muchas otras que son barreras para el progreso – han de ser superadas por factores benignos.

El pensamiento, no el pensamiento esquemático, es el método. El pensamiento debe ser para la vida toda, no solo para pequeños aspectos de ella. El hombre es como alguien que tiene la opción de atravesar la tierra, pero se ha quedado dormido en una prisión. Las complicaciones del intelectualismo extraviado ocultan la verdad. El silencio es un prelude de la palabra, de la palabra real. La vida interna del mundo se logra al ignorar la fragmentación insinuada por “vida” y “mundo”.

Cuando Rumi murió en 1273, confió a su hijo Bahaudin la jefatura de la orden Mevlevi. Rodeado en vida por gente de todos los credos, a su funeral asistieron personas de las más diversas clases.

A un cristiano le preguntaron por qué lloraba tan amargamente la muerte de un maestro musulmán. Su respuesta

muestra la idea Sufi de la recurrencia de la enseñanza y la transmisión de la actividad espiritual.

“Lo apreciamos como el Moisés, el David, el Jesús de la era. Todos somos sus seguidores y sus discípulos.”

La vida de Rumi muestra la mixtura del conocimiento transmitido y la iluminación personal que es central para el Sufismo. Su familia descendía de Abu Bakr, el Compañero de Muhammad, y su padre estaba emparentado con el rey Khwarizm Shah. Jalaluddin nació en Balkh, un centro de enseñanzas antiguas, en el año 1207; y la leyenda Sufi afirma que místicos Sufis predijeron que tendría un gran futuro. El rey de Balkh, bajo la influencia de poderosos escolásticos, se volvió contra los Sufis y en especial contra su pariente, el padre de nuestro Rumi. Un maestro Sufi fue ahogado en el Oxus por orden del Shah. Esta persecución presagió la invasión de los mongoles, durante la cual Najmuddin (el más grande), el líder Sufi, murió en el campo de batalla. Fue este maestro el que fundó la Orden Kubravi, la cual está estrechamente relacionada con el desarrollo de Rumi.

La virtual destrucción del Asia Central por las fuerzas de Gengis Khan causó la dispersión de los Sufis turkestanos. El padre de Rumi huyó con su joven hijo a Nishapur, donde conocieron a otro gran maestro de la misma corriente Sufi, el poeta Attar, que bendijo al niño y lo “espiritualizó” con la *baraka* Sufi. Le otorgó al niño una copia de su *Asrarnama* (Libro de los Secretos), escrito en verso.

La tradición Sufi sostiene que, dado que el potencial espiritual del joven Jalaluddin fue reconocido por los maestros contemporáneos, la preocupación por su protección y desarrollo se convirtió en el motivo de los viajes del grupo de refugiados. Abandonaron Nishapur con las santas palabras de Attar en sus oídos: “Este muchacho encenderá el fuego de la exaltación divina en el mundo.” La ciudad no era segura. Attar, como Najmuddin, esperó su turno para una tumba de

mártir, que obtuvo de manos de los mongoles poco tiempo después.

El grupo Sufi llegó con su incipiente líder a Bagdad, donde se enteraron de la total destrucción de Balkh y la matanza de sus habitantes. Erraron durante varios años, peregrinando hacia la Meca, y regresaron al norte por Siria y Asia Menor, visitando centros Sufis.

El Asia central se desmoronaba bajo los despiadados ataques de los mongoles, y la civilización islámica, luego de menos de seiscientos años de vida, parecía a punto de apagarse.

El padre de Rumi se instaló finalmente cerca de Konia, que está asociada con el nombre de san Pablo. En aquel entonces la ciudad estaba en manos de los monarcas seljúcidas, y el rey invitó a Jalaluddin a establecerse allí. Él aceptó un puesto de profesor, y continuó instruyendo a su hijo en los misterios Sufis.

Jalaluddin se puso también en contacto con el Más Grande de los Maestros, el poeta y maestro Ibn el-Arabi de España, que por aquel entonces se encontraba en Bagdad. Este contacto fue establecido a través de Burhanudin, uno de los maestros de Rumi, que había llegado a las regiones seljúcidas para enterarse por casualidad de la reciente muerte del padre de Rumi. Reemplazándolo como mentor de Rumi, se lo llevó a Alepo y Damasco.

Rumi tenía casi cuarenta años cuando inició sus enseñanzas místicas semipúblicas.² El misterioso derviche “Sol de la Fe de Tabriz” lo inspiró a producir gran parte de su hermosa poesía y para expresar sus enseñanzas de un modo y con una

² Su pseudónimo, Rumi, fue elegido porque la suma de las letras da 256, que a su vez se transcriben con las tres letras NUR. *Nur* es la palabra persa y árabe para “luz”.

forma que retendrían durante toda la existencia de la orden Mevlevi. Una vez hecho su trabajo, el derviche desapareció al cabo de unos tres años, sin que después se supiera nada más de él.

Ese “emisario del mundo desconocido” fue equiparado por el hijo de Rumi con el misterioso Khidr, guía y patrón de los Sufis, quien aparece y luego se esfuma de la cognición normal después de transmitir su mensaje.

Fue durante esta época que Rumi se convirtió en poeta. Para él, aunque fue reconocido como uno de los más grandes poetas persas, la poesía era un producto secundario; la consideraba apenas un reflejo de la enorme realidad interior que es la verdad, y que él llama amor. El amor más grande, tal como dice, es silencioso y no puede expresarse con palabras. Aunque su poesía afectaría las mentes de los hombres de un modo que solamente puede calificarse de mágico, nunca se dejó llevar por ella hasta el punto de identificarla con el *ser*, que es muchísimo mayor y del cual es una expresión menor. Al mismo tiempo, la reconoció como algo que podría formar un Puente entre lo que “realmente sentía” y lo que podía hacer por los demás.

Adoptando los métodos Súficos de poner algo en perspectiva, incluso a riesgo de destruir las ideas más queridas, él mismo asume el rol de crítico de la poesía. Las personas acuden a él, dice, y él las ama. A fin de darles algo para entender, les da poesía. Pero la poesía es para ellos, no para él, aunque sea un gran poeta: “Después de todo, ¿qué me importa a mí la poesía?” Con objeto de inculcar bien el mensaje, como solamente se atrevería a hacer un poeta de la mayor reputación entre sus contemporáneos, afirma categóricamente que en comparación con la verdadera realidad, él no tiene tiempo para la poesía. Esta es la única nutrición, dice él, que sus visitantes pueden aceptar, “entonces como buen anfitrión, la ofrece.”

El Sufi no debe permitir jamás que algo actúe como barrera entre lo que está enseñando y aquellos que están aprendiendo. De ahí la insistencia de Rumi sobre el papel secundario de la poesía en la perspectiva de la verdadera búsqueda. Lo que tenía que comunicar estaba más allá de la poesía. Para una mente condicionada por la creencia de que no hay nada más sublime que la expresión poética, tal sentimiento podría producir una sensación de shock. Es precisamente esta aplicación del impacto lo que resulta necesario para la causa Sufi, en la liberación de la mente del apego a fenómenos secundarios, “ídolos”.

Rumi, heredero de la cátedra de su padre, proyectó ahora sus enseñanzas místicas a través de canales artísticos. Se cultivaba y utilizaba la música, la danza y la poesía en las reuniones de derviches. Alternando con ellas se ejecutaban ciertos ejercicios mentales y físicos diseñados para abrir la mente al reconocimiento de su mayor potencial mediante el tema de la armonía. El desarrollo armonioso por medio de la armonía podría ser una descripción de lo que Rumi estaba practicando.

Al estudiar algunas de sus enseñanzas desde afuera, muchos observadores externos han sido desconcertados por Rumi. Uno se refiere a su “visión tan poco oriental de que la mujer no es un mero juguete sino un rayo de la deidad”.

Un poema de Rumi, publicado en *El Diván de Shams de Tabriz*, ha causado cierta confusión entre los literalistas. Parece referirse al examen que Rumi hizo de todas las formas de religión, viejas y nuevas, y a su conclusión de que la verdad esencial yace en la conciencia interna del hombre mismo, no en organizaciones externas. Esto es cierto si tenemos en cuenta que, según la creencia Sufi, la “examinación” de estos credos se hace de un modo especial. El Sufi no viaja necesariamente de forma literal de un país a otro, buscando religiones para estudiarlas y tomar lo que pueda de ellas. Tampoco lee libros

de teología y exégesis a fin de compararlas entre sí. Su “viaje” y su “examen” de otras ideas tiene lugar en su interior. Esto es así porque el Sufi cree que, como cualquiera que tenga experiencia en otra cosa, él posee un sentido interno por medio del cual puede medir la realidad de los sistemas religiosos. Para ser más específico, parecería absurdamente torpe abordar un tema metafísico por medio de métodos ordinarios de investigación. Cualquiera que le dijese: “¿Has leído el libro sobre tal y cual cosa por tal y cual autor?”, estaría empleando un método equivocado. Lo importante para el Sufi no es el libro ni el autor, sino la realidad de lo que significa ese libro y ese autor. Para hacer su evaluación de una persona o sus enseñanzas, el Sufi apenas necesita una muestra; pero esta muestra tiene que ser exacta. En otras palabras, el Sufi debe compenetrarse con el factor esencial de la enseñanza en cuestión. Por ejemplo, un discípulo que no comprende totalmente el sistema que está siguiendo no puede comunicar al Sufi lo suficiente sobre dicho sistema para permitirle hacer una apreciación.

Este es el poema en el cual Rumi habla de lograr una buena relación con los diversos credos y de su reacción ante ellos:

A la Cruz y a los cristianos, de un extremo a otro,
 examiné: Él no estaba en la Cruz. Fui al templo
 hindú, a la pagoda antigua: en ninguno había
 siquiera una señal. Fui hasta las cumbres de Herat
 y Kandahar; miré: Él no estaba ni en la cima ni
 en el valle. Resueltamente, fui hasta la cumbre de
 la montaña de Kaf: allí solamente estaba el sitio
 del pájaro “Anqa”. Fui a la Kaba: Él no estaba allí.
 Pregunté su paradero a Ibn Sina: estaba más allá de
 los límites del filósofo Avicena... Miré dentro de mi
 propio corazón: en ese lugar, suyo, lo vi. No estaba
 en ningún otro lado...

Este “él” (que en el original podría ser igualmente él, ella o ello) es la verdadera realidad. El Sufi es eterno, y su empleo de palabras como “embriaguez” o “uva” o “corazón” es necesario pero en última instancia tan aproximado como para parecer una parodia. Como lo expresa Rumi:

Antes de que en el mundo hubiera jardín, vid o uva,
nuestra alma estaba embriagada de vino inmortal.

El Sufi puede verse obligado a usar símiles sacados del mundo que nos rodea en una fase temprana de la transmisión, pero Rumi sigue muy estrictamente la usual fórmula Sufi. Se deben retirar las muletas si el paciente ha de caminar por sí solo. El valor para el estudiante del modo de expresión de Rumi es el hecho de que explica esto con mucha mayor claridad que casi todo el material disponible fuera de las escuelas Sufis. Si ciertas órdenes externas han caído en la costumbre de condicionar literalmente a sus seguidores a los estímulos repetitivos, marcando el tiempo en una determinada fase del desarrollo, reteniendo el apego de los discípulos a las “muletas”, la culpa no es de Jalaluddin Rumi.

Ibn el-Arabi: el mayor de los Sheikhs

A los pecadores y viciosos,
acaso yo les parezca malvado. Pero para los
buenos... benéfico soy.

(MIRZA KHAN, Ansari)

UNA DE LAS más profundas influencias metafísicas tanto sobre el mundo musulmán como el cristiano, es la de Ibn el-Arabi, llamado en árabe “el más Grande Maestro”. Descendía de Hatim el-Tai, famoso todavía entre los árabes como el hombre más generoso de todos los tiempos y mencionado en el *Rubaiyat* de FitzGerald: “Dejen gritar a Hatim Tai: ¡La cena! ¡No le hagan caso!”

En 1164, cuando hacía más de cuatrocientos años que España era un país árabe, nació Ibn el-Arabi, el Murciano. Entre sus nombres figura “el Andaluz”, e indudablemente fue uno de los españoles más eminentes de todos los tiempos. Comúnmente se cree que no existe mejor poesía amorosa que la suya, ni que jamás haya habido un Sufi que impresionara tan profundamente a los teólogos ortodoxos con el significado interno de su vida y su obra.

Su origen Sufi, según algunos biógrafos, se debió a que su padre estaba en contacto con el gran Abdul-Qadir Jilani,

Sultán de los Amigos (1077-1166).¹ Se dice que el propio Ibn el-Arabi nació como resultado de la influencia espiritual de Abdul-Qadir, quien predijo que sería una persona de dones excepcionales.

Su padre estaba decidido a darle la mejor educación posible, algo que en aquel entonces se ofrecía en la España mora en un grado casi insuperable. Fue a Lisboa, donde estudió derecho y teología islámica. Luego, siendo todavía un muchacho, se trasladó a Sevilla donde aprendió el Corán y las tradiciones con los más grandes eruditos de la época. En Córdoba asistió a las clases del gran Sheikh el-Sharrat, y se destacó en jurisprudencia.

Durante este período, Ibn el-Arabi dio muestras de cualidades intelectuales muy superiores a las de sus coetáneos, aunque estos procedieran de la elite escolástica entre cuyas familias tales capacidades intelectuales eran proverbiales en la Edad Media. Durante su adolescencia, a pesar de la severa disciplina de las escuelas académicas, pasó sus tiempo libre casi exclusivamente con los Sufis, y empezó a escribir poesía.

Vivió tres décadas en Sevilla, ganando con su poesía y elocuencia el primer puesto en la atmósfera altamente cultivada de España y también de Marruecos, otro centro de vida cultural.

En algunos aspectos Ibn el-Arabi se parecía a el-Ghazali (1058-1111). Como él, procedía de una familia Sufi y lograría influir en el pensamiento occidental. También como él, era preeminente en la ciencia islámica. Pero mientras que Ghazali había dominado primero el escolasticismo islámico y después, encontrándolo insuficiente, se había vuelto al Sufismo en la cumbre de su grandeza, Ibn el-Arabi mantuvo, a través de sus relaciones y de la poesía, un contacto continuo

¹ Ver anotación "Rosa".

con la corriente Súfica. Ghazali reconcilió el Sufismo con el Islam, logrando que los escolásticos entendiesen que no era una herejía sino un significado interno de la religión. La misión de Ibn el-Arabi fue crear una literatura Sufi y hacer que se la estudiara a fin de que la gente pudiese entrar así en el espíritu del Sufismo: descubrir a los Sufis a través de su esencia y expresión, fuera cual fuese el ambiente cultural de los lectores.

El funcionamiento de este proceso está ejemplificado en un comentario del distinguido profesor R. A. Nicholson, que tradujo el *Intérprete de los deseos* de el-Arabi:

Algunos de sus poemas, es cierto, no pueden distinguirse de ordinarias canciones de amor; y en lo que se refiere a una gran porción del texto, la actitud de los contemporáneos del autor, que se negaron a creer que tuviera algún sentido esotérico, fue natural y comprensible; por otro lado, hay muchos pasajes obviamente místicos que dan la clave del resto. Si los escépticos carecieron de discernimiento, merecen nuestra gratitud por haber provocado a Ibn el-Arabi a instruirles. Sin su ayuda, seguramente los lectores que más lo apoyaban difícilmente habrían dado con los significados ocultos que su fantástico ingenio provoca en una *qasida* árabe.”²

² *The Tarjuman Al-Ashwaq* (Intérprete de los deseos), traducción de R.A. Nicholson, Londres, 1911, p. 7. Las opiniones del profesor Nicholson sobre el Sufismo deben ser tratadas con gran reserva. Un ejemplo es esta sorprendente observación, casi incomprensible para un Sufi: “Profesando adorar una abstracción universal, hacen de hombres individuales el objeto de su verdadera adoración.” (*Selections Diwan-i-Shams-i-Tabriz*, trad. Nicholson, Cambridge, 1898, p. XXI).

Una gran parte de los escritos de Ibn el-Arabi permanecen, en lo que respecta a los lectores no Sufis, en la misma situación hasta hoy en día. Parte de su material va dirigido a aquellos que poseen un conocimiento de la mitología antigua, y está expresado en sus términos. Otros escritos que conectan con el cristianismo sirven de introducción a las personas de filiación cristiana. Hay poesías que sirven para introducir el Camino Sufi mediante la poesía amorosa. Ningún individuo aislado puede descifrar la totalidad de su obra utilizando solamente herramientas escolásticas, religiosas, románticas o intelectuales. Esto nos lleva a otra indicación sobre su misión, que está contenida en su nombre.

Según la tradición Sufi, la misión de Ibn el-Arabi fue “dispersar” (en árabe *nashr*, NSHR) la sabiduría Sufi por toda la escena contemporánea, conectándola con las tradiciones populares existentes. Este sentido de dispersión es perfectamente legítimo y está de acuerdo con el pensamiento Sufi. Como el término Sufico para dispersar (NSHR) no se empleaba entonces públicamente, Ibn el-Arabi empleó otra palabra. Se lo conocía en España como Ibn Saraqa, “hijo de una pequeña sierra”. Sin embargo, Saraqa, de la raíz SRQ, reemplaza a otra palabra para sierra, derivada de la raíz NSHR. La raíz NSHR, en su declinación normal, significa “publicación, difusión”, además de “serrar”; también significa revivificación. Muhiyuddin, nombre personal de Ibn el-Arabi, se traduce como “resucitador de la fe”.³

El tomar literalmente la raíz NSHR, como era de esperar que hiciera la mayoría de los eruditos, provocó que incluso un historiador respetable como Ibn el-Abbar haya concluido que su padre era un carpintero. Solo podría haber sido “carpintero” en el sentido secundario conocido por los Sufis,

³ Véase nota “NSHR”.

que adoptaron términos gremiales para sus reuniones cuando un determinado número de personas que se congregaba en el lugar no deseaba ser tomado por un grupo subversivo.

Consideradas aisladamente, algunas afirmaciones de Ibn el-Arabi son llamativas. En *Los engarces de la sabiduría*, dice que Dios nunca ha de ser visto en una forma inmaterial. “La visión de Dios en la mujer es la más perfecta de todas.” La poesía amorosa, como todo lo demás para el Sufi, es capaz de reflejar una experiencia completa y coherente de la divinidad, cumpliendo al mismo tiempo otras diversas funciones. Toda experiencia Sufi es una experiencia en profundidad y en infinitud cualitativa. Es solo para el hombre o la mujer corrientes que una palabra tiene un único significado, o una experiencia un reducido número de significados completos e igualmente válidos. Esta multiplicidad del ser es algo que, si bien los no Sufis la aceptan como un principio, la olvidan a menudo cuando tratan con material Sufi. A lo sumo pueden generalmente apreciar que hay una alegoría: lo cual significa para ellos un solo significado alternativo.

A los teólogos, comprometidos a una aceptación literal del formalismo divino, Ibn el-Arabi les dice francamente que “los ángeles son los poderes ocultos en las facultades y los órganos del hombre”. El objetivo del Sufi es activar estos órganos.

Haciendo caso omiso a la diferencia entre formulación y experiencia, Dante⁴ se adueñó de la obra literaria de Ibn el-Arabi y la cristalizó dentro de un marco plausible para su época. Al hacerlo, despojó al mensaje de Ibn el-Arabi de su validez Súfica y apenas le dejó al profesor Asín un ejemplo embalsamado de lo que para la mente actual casi equivale a piratería. Ramón Lull, por el contrario, tomó

⁴ MIGUEL ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919.

material literario de Ibn el-Arabi, pero además resaltó la importancia de los ejercicios Sufis, necesarios para completar las experiencias Súficas.

Ibn el-Arabi, que estudió con la Sufi española Fátima B. Waliyya, indudablemente experimentó estados psíquicos especiales, tal como los que son cultivados por los Sufis. Se refiere a ellos en diversas ocasiones. Parte de su trabajo fue escrito en trance, y su significado no le quedó claro hasta algún tiempo después de haberlo escrito. Cuando tenía treinta y siete años visitó Ceuta, donde el renombrado Ibn Sabain (consejero del emperador Federico, del Sacro Imperio Romano) tenía su escuela. Allí tuvo una extraña visión o sueño, que fue interpretado por un famoso erudito. El sabio dijo: “Inconmensurable... Si este individuo está en Ceuta, no puede ser otro que el joven español recién llegado.”

La fuente de su inspiración era una ensoñación en la cual la conciencia aún estaba activa. Mediante el ejercicio de esa facultad Sufi era capaz de producir, desde la reconditez del alma, un contacto con la realidad suprema: la realidad que según explicaba subyacía tras las apariencias del mundo conocido.

Sus enseñanzas acentuaban la importancia de este ejercicio de las facultades que son desconocidas para la mayoría de la gente, y que muchos atribuyen a un crédulo ocultismo. “Una persona”, dijo, “debe controlar sus pensamientos en un sueño. El entrenamiento de este estado de alerta producirá consciencia de la dimensión intermedia; producirá grandes beneficios al individuo. Todo el mundo debería esforzarse en la consecución de esta facultad de tan gran valor.”⁵

Es totalmente infructuoso intentar una interpretación de Ibn el-Arabi desde una posición fija. Sus enseñanzas se

⁵ Citado por IBN SHADAKIN.

derivan de las experiencias internas, y luego son presentadas dentro de una forma que tiene una función en sí misma. Cuando su poesía tiene un doble sentido, como ocurre a menudo, no solo trata de expresar ambos significados sino también de afirmar que ambos son válidos. Cuando se expresa con términos empleados por otros antes que él, no es su intención que este hecho sea tomado como evidencia de una influencia externa; lo que está haciendo allí es dirigirse a la gente en la terminología que forma parte de su propio trasfondo cultural. Hay poemas de Ibn el-Arabi que pueden leerse en un sentido dinámico: el significado comienza en un tema y se va transformando en otro. Esto lo ha hecho deliberadamente para evitar que los procesos automáticos de asociación arrastren al lector hacia el disfrute ordinario; porque el-Arabi es un maestro, no un entretenedor.

Para Ibn el-Arabi, como para todos los Sufis, Muhammad representa al Hombre Perfeccionado. Al mismo tiempo, es necesario saber qué significado tiene “Muhammad” en este contexto. Ibn el-Arabi es más explícito que la mayoría sobre este punto. Existen dos versiones de Muhammad: el hombre que vivió en La Meca y Medina, y el Muhammad eterno; es acerca de este último del cual habla. Este Muhammad es identificado con todos los profetas, incluyendo a Jesús. Esta idea ha sido la causa de que gente con formación cristiana afirme que Ibn el-Arabi o los Sufis eran cristianos en secreto. La afirmación Sufi es que todos los individuos que han cumplido determinadas funciones son, en cierto sentido, uno solo. A esta unidad en su origen la llaman *haqiqat-el-Muhammadia*, la Realidad de Muhammad.

Jili, en su texto Sufi estándar, *El hombre perfecto*, explica la encarnación de esta Realidad entre todos los pueblos. Intenta describir el factor esencial mostrando la multiplicidad de lo que llamamos un individuo. Muhammad, por ejemplo, significa El Alabado. Otro nombre, que es apenas la descripción de

una función, es Padre de el-Qasim. En su nombre, Abdullah, surge su significado literal: Servidor de Dios. Los nombres son cualidades o funciones. La encarnación es un factor secundario: “Se le dan nombres y en cada era tiene un nombre que es apropiado según el aspecto que adopte en dicha era. Cuando es visto como Muhammad, es Muhammad; pero si es visto en otra forma, se lo llama por el nombre de dicha forma.”

Esto no es una teoría de la reencarnación, por mucho que se le parezca. La realidad esencial que activa al hombre llamado Muhammad o a cualquier otra cosa tiene que recibir un nombre en conformidad con el entorno. Aquellos que han identificado esta actitud con la doctrina del Logos de Plotino están atribuyendo, según los Sufis, una conexión histórica a una situación que tiene realidad objetiva. Los Sufis no copiaron la doctrina del Logos, aunque la idea del Logos y la Realidad de Muhammad tienen una fuente común. Fundamentalmente, la fuente de información Sufi sobre este punto, como en otros, es la experiencia personal del Sufi, no la formulación literaria que ha sido una de sus manifestaciones históricas. La trampa del pensamiento histórico, que no adopta una fuente interior básica para el conocimiento y tiene que buscar una inspiración literaria y superficial, es evitada constantemente por el Sufi. Hay que admitir que varios estudiantes occidentales del Sufismo han remarcado que la similitud de apariencias, de terminología o de fecha no prueban la transmisión de la idea esencial.

Ibn el-Arabi confundió a los eruditos porque fue lo que en el Islam se llama un conformista en religión mientras continuaba siendo un esoterista en su vida interior. Como todos los Sufis, afirmaba que había una progresión coherente, continua y perfectamente aceptable entre la religión formal de cualquier tipo y la comprensión interna de dicha religión, conduciendo hacia una iluminación personal. Esta doctrina,

naturalmente, no podía ser aceptada por los teólogos, cuya importancia dependía de hechos más o menos estáticos, del material histórico y del empleo de la razón.

Aunque Ibn el-Arabi es amado por todos los Sufis, tuvo un enorme número de seguidores de todo tipo y vivió una vida ejemplar, fue indudablemente una amenaza para la sociedad formal. Como Ghazali, sus dotes intelectuales eran superiores a las de casi todos sus coetáneos más convencionales. En lugar de hacer uso de estas habilidades para alcanzar un puesto en el escolasticismo, afirmó, como muchos otros Sufis, que cuando uno posee un potente intelecto su función última es mostrar que dicha intelectualidad es meramente un prelude de algo diferente. Semejante actitud parece una arrogancia intolerable; a menos que uno haya realmente conocido a una persona así y descubierto su humildad.

Mucha gente simpatizaba con él pero no se atrevía a apoyarlo, porque ellos estaban trabajando en un plano formal y él en uno iniciático. Se cuenta que un respetado teólogo dijo: “No me cabe la menor duda de que Muhiyuddin (Ibn el-Arabi) es un mentiroso declarado. Es un jefe entre los herejes y un Sufi insensible.” Sin embargo, el gran teólogo Kamaludin Zamlaqani exclamó: “¡Cuán ignorantes son quienes se oponen al Sheikh Muhiyuddin Ibn el-Arabi! Sus dichos sublimes y las preciosas palabras de sus escritos son demasiado avanzadas para su comprensión.”

En una famosa ocasión, el renombrado maestro Sheikh Izedin Ibn Abdesalam estaba dirigiendo un grupo de estudiantes de la ley religiosa. Durante una discusión surgió la cuestión de definir a los herejes hipócritas. Alguien citó a Ibn el-Arabi como ejemplo supremo. El maestro no desafió esta afirmación. Más adelante, mientras cenaba con el maestro Salahuddin, quien posteriormente se transformó en el Sheikh del Islam, le preguntó quién era el sabio más eminente de la época.

“Él replicó: ‘¿Qué te importa eso? Sigue comiendo’. Yo me di cuenta de que lo sabía; dejé de comer y le supliqué en nombre de Dios que me dijese quién era. Sonrió, y luego dijo: ‘El Sheikh Muhiyuddin Ibn el-Arabi’. Mi asombro fue tal, que por un momento no pude decir nada. El Sheikh me preguntó qué me ocurría. Yo le contesté: ‘Estoy asombrado porque esta misma mañana alguien ha afirmado que es un hereje. En dicha ocasión, tú no lo impugnaste. Ahora llamas a Muhiyuddin el Polo Magnético de la Era, el más grande de los hombres, el maestro del mundo.’”

“Él dijo: ‘Pero fue en una reunión de eruditos, legistas.’”

La principal oposición a Ibn el-Arabi se debió a su colección verdaderamente asombrosa de odas: poesía amorosa conocida como *El intérprete de los deseos*. La poesía es tan sublime, tiene tantos significados posibles, está tan llena de imaginación fantástica que puede ejercer un efecto mágico sobre el lector. Los Sufis la consideran el producto de la más adelantada evolución de la conciencia humana posible para el hombre. Es justo añadir aquí que D. B. McDonald consideraba las efusiones de Ibn el-Arabi “una extraña mezcla de teosofía y paradojas metafísicas, todo muy parecido a la teosofía de nuestra época actual.”

Para los eruditos, una de las cosas importantes sobre el *Intérprete* es que existe un comentario de los poemas hecho por el propio autor, en el cual explica cómo la imaginación encaja con la religión islámica ortodoxa. El cómo ocurrió esto solo puede ser estudiado en el contexto de la historia del libro.

En el año 1202, el-Arabi decidió hacer la peregrinación. Después de viajar durante algún tiempo por el norte de África, llegó a La Meca y allí conoció a un grupo de inmigrantes persas, místicos que lo acogieron en su compañía pese al hecho de que había sido acusado de herejía (y de cosas peores) en Egipto. Se salvó por muy poco de un intento de asesinato por parte de un fanático.

El jefe de esta comunidad persa se llamaba Mukinuddin. Tenía una hermosa hija, Nizam, devota y muy versada en la ley religiosa. Sus experiencias espirituales en La Meca y su representación simbólica del camino del místico, son ambas expresadas en poemas de amor dedicados a ella. El-Arabi se percató de que la belleza humana estaba conectada con la realidad divina, y por esta razón fue capaz de componer poemas que, a la vez que celebraban la perfección de la doncella, se referían en correcta perspectiva a una realidad más profunda. Pero la capacidad de ver la conexión les era negada a los religionistas formales, que se mostraban escandalizados. Los partidarios del poeta han señalado, a menudo en vano, que la verdad real acaso pueda ser expresada de varias maneras simultáneamente. Se refieren al empleo por parte de Ibn el-Arabi de mitos y leyendas, así como de la historia tradicional, para expresar las verdades esotéricas que están ocultas en su interior, así como también el valor que tienen como entretenimiento. Tal concepto de la multiplicidad de significado de un solo factor fue tan poco comprendido en su época como en la actualidad. Lo máximo que puede aproximarse a ello el individuo corriente es admitiendo que “una mujer hermosa es una obra de arte divina”; no es capaz de percibir al mismo tiempo la mujer hermosa y la divinidad. En pocas palabras, este es todo el problema de la afirmación Sufi.

Por consiguiente, el *Intérprete* de Ibn el-Arabi, superficialmente, se lee como una colección de poemas eróticos. Cuando viajó a Alepo, en Siria, un bastión de la ortodoxia religiosa, se encontró con que los teólogos del Islam decían que era un simple simulador que intentaba justificar sus poesías eróticas afirmando que tenían un significado más profundo. Inmediatamente se puso a trabajar en un comentario que resaltara el aspecto ortodoxo de su obra. El resultado fue que los eruditos quedaron enteramente

satisfechos, porque el autor había ayudado a respaldar sus propias interpretaciones de la ley religiosa con sus explicaciones sobre el significado de su obra. Para el Sufi, no obstante, en el *Intérprete* había un tercer significado. Ibn el-Arabi, al usar una terminología corriente, les estaba mostrando que las superficialidades podían ser ciertas, que el amor humano podía ser completamente válido: pero que, en realidad, ambas cosas velaban una verdad interior o eran una extensión de ella.

Es a esta realidad interior a la que se refiere cuando acepta todo formalismo; pero sin embargo reclama una verdad detrás y más allá de él. El profesor Nicholson ha traducido así uno de los poemas que más escandalizaron a los devotos, quienes creían que el suyo era el camino hacia la salvación humana:

Mi corazón es capaz de adoptar cualquier forma:
 un monasterio para el monje, un templo para
 ídolos,
 pastura para gacelas, la Ka'ba (templo) del devoto,
 las tablas de la Torá, el Corán.
 El Amor es el credo que sostengo; dondequiera
 que vayan sus camellos,
 el Amor sigue siendo mi credo y mi fe.

La persona de mentalidad romántica acaso imagine que la clase de amor cuantitativo y conocido con el cual su mente asocia automáticamente estas palabras, es al que se refiere el más grande de los Sheikhs. Para el Sufi, es Sufismo, del cual el “amor” conocido es solamente una parte, una limitada parte más allá de la cual, bajo circunstancias normales, la persona corriente jamás va.

El-Ghazali de Persia

Las palabras usadas para denotar “estados”
en el Sufismo son meras aproximaciones.

(KALABADHI)

MIENTRAS LOS NORMANDOS consolidaban sus dominios en Bretaña y Sicilia, y el flujo de conocimiento sarraceno hacia Occidente se incrementaba por medio de las arabizadas España e Italia, el imperio del Islam tenía menos de quinientos años. El atiborrado sacerdocio, cuyas funciones estaban prohibidas por la ley religiosa pero que de hecho era muy poderoso, trataba desesperadamente de reconciliar el método filosófico griego con el Corán y las tradiciones del Profeta. Estos dialécticos, a pesar de haber aceptado el escolasticismo como el método por el cual la religión podía ser interpretada, se encontraban incapaces de demostrar la verdad de sus creencias por medios intelectuales. La sociedad había, gracias a la circulación del conocimiento, dejado atrás la dialéctica formal. Excelentes condiciones económicas habían producido una nutrida intelectualidad que necesitaba algo más que seguridades dogmáticas o la afirmación de que “el Estado ha de tener razón”. El Islam era el Estado; el Islam parecía a punto de derrumbarse.

Un joven persa de Meshed, conocido como Muhammad el-Ghazali (el Hilandero), huérfano a edad temprana y criado por Sufis, se hallaba en esta época estudiando en el Asia Central. Estaba destinado a lograr dos cosas notables,

cuyo resultado sería que tanto el Islam como el cristianismo portasen algunas de las características que aún hoy mantienen.

El Islam ortodoxo se oponía al Sufismo, el cual era considerado como un intento de ignorar la ley y de sustituir el verdadero significado de la religión con la experiencia personal: una idea muy herética. Pero Muhammad el-Ghazali resultó ser el único hombre capaz de reconciliar al Islam con el intelectualismo, y quien “fijó el credo definitivo de los Ashariyya y estableció sus dictámenes como el credo universal del Islam”, según dice el profesor Hitti. Tan bien logró este hereje convertirse en el padre virtual de la iglesia musulmana, que incluso los más ortodoxos le siguen otorgando el más elevado título académico que existe: la Autoridad del Islam.

Menos de cincuenta años después de su composición, sus libros ya ejercían una enorme influencia sobre el escolasticismo judío y cristiano. No solamente se anticipó de modo notable a *La guerra santa* y al *Progreso del peregrino* de Johan Bunyan, sino que influenció a Ramón Martí, santo Tomás de Aquino y Pascal, así como a numerosos pensadores más modernos.

Libros como *La destrucción de los filósofos*, *La alquimia de la felicidad* y *El nicho para luces* continúan siendo afanosamente estudiados y contienen gran parte de sus enseñanzas.

Conocido en la Edad Media europea como Algazel, Abu-Hamid Muhammad el-Ghazali acaparó las preguntas que, como observa más de un escritor, los teólogos cristianos entregaron gustosamente a los pensadores musulmanes; y devolvió las respuestas, obtenidas mediante lo que el profesor Hitti llama el método “místico-psicológico” del Sufi. La aceptada posición del Sufismo, que muchos teólogos musulmanes reconocen como el significado interior del Islam, es resultado directo de la obra de Ghazali.

Las ideas que Ghazali legó y las cuales influyeron tanto en santo Tomás de Aquino, el dominico, como en san Francisco de Asís, cada uno a su manera, causaron en las mentes de los escritores sobre misticismo occidental una confusión que todavía perdura en la actualidad. Para el Sufi, la corriente ghazaliana es claramente vista a través de dos enfoques diferentes, en la obra del dominico intelectual y del franciscano intuitivo. Las dos influencias, separadas debido al fenómeno de adopción y especialización en un método Súfico aislado de los otros, son tan claramente definibles que, aunque uno no conociese la fuente de inspiración de estos maestros cristianos, sería posible identificar la corriente Súfica.

Evelyn Underhill (*Mysticism*) ha logrado expresar la unidad subyacente tras las dos corrientes aparentemente separadas de las dos escuelas cristianas. Supuestamente, sin haber escuchado de las influencias Sufis sobre el misticismo cristiano, consigue observar que tanto el dominico como el franciscano prácticamente se basaban en la contemplación, y “gracias a esto fueron capaces de interpretar para el mundo medieval las grandes tradiciones espirituales del pasado”.

Ghazali, al emplear el concepto Sufi de que toda actividad religiosa y psicológica es esencialmente de la misma naturaleza, representando una tradición continua que puede ser fomentada por ciertos individuos, arribó a la posición donde podía representar perfectamente tanto al mundo místico como al teológico dentro de sus propios contextos. Al hacerlo, pudo demostrar la realidad interna de la religión y la filosofía de un modo tal que atrajera a los seguidores de cualquier credo. La consecuencia fue que, aunque su trabajo fue venerado por seguidores de tradiciones diferentes, se produjo una tendencia equivocada al suponer que él había estado intentado una síntesis de la religión. Un teólogo cristiano, el doctor August Tholuck, califica su obra en estos términos, mientras concede que los escritos

de Ghazali deberían ser aceptables para la cristiandad. Las observaciones de Tholuck sobre este tema son dignas de ser subrayadas, porque son un excelente ejemplo del tipo de pensador “elefante en la oscuridad”, que no puede creer en una sola fuente para toda la enseñanza metafísica genuina y ha de intentar atribuir los ingredientes a cualquier nueva aparición de un maestro:

“Todo lo que es bueno, digno y sublime, que su gran alma había abarcado, él se lo otorgó al mahometismo y adornó las doctrinas del Corán con tanta piedad y erudición que en la forma que él les dio parecen, en mi opinión, dignas de la aceptación de los cristianos. Lo más excelente de la filosofía de Aristóteles o del misticismo Sufi, lo adaptó discretamente a la teología mahometana. En cada una de las escuelas buscó los medios de iluminar y honrar la religión, mientras su piedad sincera y elevada conciencia impartían a todos sus escritos una sagrada majestad.”

No hay casi nada que pueda sacudir la seguridad del observador intelectualizante de que todo cuando estudia está conformado por un mosaico de otras cosas.

En una época en que pocos teólogos eran considerados capaces de recitar correctamente una tradición del Profeta a menos que fueran ancianos, Ghazali fue nombrado profesor de la famosa Academia Nizamiyya en Bagdad a la edad de treinta y tres años. Su intelecto era de tal categoría que no tenía rival en todo el Islam. Para él, el verdadero objeto de la educación no era solamente proveer información sino estimular una conciencia interna, concepto demasiado revolucionario para los eruditos de aquella época. Propuso su teoría en su *Ihya-el-ulum*. Como en el caso de Rumi (que habló de las limitaciones de la poesía únicamente cuando se hubo transformado en un gran poeta), Ghazali se dio el lujo de hacer gala de su escolasticismo solo cuando hubo

memorizado no menos de trescientas tradiciones del Profeta y se había convertido en la Autoridad del Islam.

Sus facultades intelectuales iban unidas a una inquietud mental que, como dice en sus propios escritos autobiográficos, lo llevó a investigar incansablemente todos los dogmas y doctrinas que encontraba en su camino; y esto desde la juventud temprana.

Cuando todavía enseñaba, Ghazali llegó a la conclusión de que el derecho canónico (sobre el que escribió libros autoritativos) era una base insuficiente para la realidad, y cayó en el escepticismo.

Luego de renunciar a su cátedra, Ghazali pasó doce años – el tradicional período del derviche – en errancia y meditación, volviendo a su pasado Sufi en busca de las respuestas que no encontraba en el mundo corriente.

Confiesa que era un egoísta y que ansiaba aplauso y reconocimiento. Cuando comprendió que esto constituía una barrera para la comprensión real, no se degradó abruptamente eligiendo el “camino de la culpa”, panacea ofrecida a muchos místicos. Decidió que usaría el desarrollo consciente para llegar a la verdad objetiva.

Durante este período de alejamiento del mundo después de abandonar su carrera escolástica, la cual había salvado de la decadencia a la teología musulmana, Ghazali narra cómo luchó con su Yo Dominante. Había vagado por todo Oriente, en peregrinajes y buscando la iluminación a la manera de los derviches, cuando entró a una mezquita. El imán estaba terminando su sermón con las palabras: “Así habla nuestro líder Ghazali.”

El derviche errante se dijo a sí mismo: “¡Oh, Yo Dominante, qué agradable es para ti oír que se diga esto! Pero no toleraré más este deleite. Abandonaré de inmediato este lugar, para ir donde nadie hable de Ghazali.”

El teólogo, maestro reconocido en asuntos de religión externa, sabía que la realización de lo que podía significar el término “Dios” era algo que solo podía apreciarse por medios internos, no accesible a través del marco de ninguna religión formal.

“Viajé a Siria”, relata, “y me quedé allí dos años. No tenía otro objetivo que buscar la soledad, vencer el egoísmo, luchar contra las pasiones, intentar aclarar mi alma y completar mi carácter.” Hizo esto porque el Sufi no puede ingresar a la comprensión hasta que su corazón esté preparado para “meditar sobre Dios”, como él lo llama.

Este período apenas fue suficiente para darle chispas esporádicas de realización espiritual (anticipo), la etapa que la mayoría de místicos no Sufis consideran definitiva, pero que de hecho es apenas el primer paso.

Ya para él era claro que “los Sufis no son hombres de palabras, sino de percepción interna. Yo había aprendido todo lo que podía aprenderse leyendo. El resto no podrá adquirirse mediante estudio o conversación.”

En lugar de sentirse perplejo por sus experiencias extáticas y considerarlas el fin último de la búsqueda mística, Ghazali percibió que “la así llamada absorción en Dios, considerada la *meta* del Sufi, es de hecho solo el comienzo”.

Había agotado el escolasticismo y el intelectualismo porque se dio cuenta de que tenían un fin, y así fue capaz de apurar las etapas preliminares consideradas como una experiencia mística en un sentido definitivo. Fue capaz de hacerlo porque alcanzó lo que buscaba: una forma de cognición que, como un faro guía, le daba un sentido de certeza y un medio de alcanzar la realización final. Dice, al describir esta percepción: “Es algo tan específico como si realmente hubiera tocado un objeto.”

Relacionando la felicidad y la realización con un proceso de transmutación alquímica de la mente humana, Ghazali

comparte en su *Alquimia de la felicidad* una historia de Bayazid, uno de los primeros maestros clásicos del Sufismo, para subrayar cómo el *amour propre* (el Yo Dominante) ha de primero ser visto en su verdadera luz antes de que cualquier refinamiento pueda ser efectivamente realizado:

Un hombre fue a ver a Bayazid y le dijo que había ayunado y orado durante treinta años, y sin embargo no lograba comprender a Dios. Bayazid le contestó que ni siquiera cien años serían suficientes. El hombre le preguntó por qué.

“Porque tu egoísmo actúa de barrera entre ti mismo y la verdad.”

“Dame el remedio.”

“Existe un remedio, pero es imposible para ti.”

El hombre insistió, y Bayazid accedió a describírselo.

“Ve y afeita tu barba. Desnúdate hasta solo quedarte con un taparrabos. Llena un morral con nueces y dirígete al mercado. Allí has de gritar: ‘¡Una nuez para cada muchacho que me abofetee!’ Entonces ve al tribunal donde están reunidos los doctores de la ley.”

“Pero yo realmente no podría hacer eso. Dame algún otro método.

“Este es el único método”, dijo Bayazid. “Pero ya te lo he dicho: no hay solución para ti.”

Ghazali, como otros maestros derviches, sostenía que el Sufismo era la enseñanza interna de todas las religiones, y usaba muchas citas de la Biblia y los libros apócrifos para explicar sus argumentos. Escribió un trabajo crítico sobre deformaciones en los ideales cristianos: *El Qawl el Jamil fil Raddi a la man Ghayar el Injil*. Como consecuencia, naturalmente, se dijo que estaba bajo influencia cristiana. De hecho, lo estaba menos incluso que la BBC cuando ocasionalmente usa relatos Sufis en su programa religioso de la mañana, los cuales seguramente saca de fuentes secundarias

y que utiliza en un sentido esotérico cuando encajan en el cristianismo nominal.

Ghazali fue profusamente acusado de predicar una cosa y enseñar secretamente otra. Esto es indudablemente cierto, si se acepta que consideraba el Sufismo activo como una empresa especializada, apropiada solamente para un número muy limitado de personas aptas para la Iniciación. Los aspectos externos y doctrinales del Islam, que enunció con tan impecable ortodoxia, iban dirigidos a aquellos que no podían seguir el Camino interior Sufi.

El Hombre Perfeccionado (*insani kamil*), debido a que vive en diferentes dimensiones al mismo tiempo, debe dar la impresión de que sigue más de un conjunto de doctrinas. El hombre que está nadando a través de un lago ejecuta acciones y responde a otras percepciones que, por ejemplo, el hombre que baja caminando una colina. Es el mismo hombre; y cuando camina lleva en sí toda la potencialidad de nadar.

Con extraordinaria valentía, él de hecho afirma esto en su *Mizan el Amal* (Equilibrios del Trabajo).

El Hombre Perfeccionado tiene tres marcos de creencia:

1. El de su entorno.
2. El que comunica a los estudiantes de acuerdo con su capacidad de comprensión.
3. El que comprende mediante la experiencia interna, que solamente un círculo especial puede conocer.

Su *Mishkat el Anwar* (Nicho para luces) es tanto un comentario sobre el famoso Verso de la Luz del Corán como también una interpretación de su significado iniciático.¹

¹ Véase nota “Verso de la Luz”.

Explica que todo tiene una significación externa e interna. No operan juntas, aunque ambas trabajan consistentemente dentro de sus propias dimensiones. Es cierto que la versión disponible para el público en general no contiene la interpretación que transmiten los actuales representantes de las fraternidades derviches, pero esto solo se debe a que la clave de este libro extraordinario no puede expresarse con palabras, pues es una extensión de la experiencia personal. Es decir, no puede ser comprendido a menos que se lo experimente.

Este hecho, básico en el Sufismo y subrayado por numerosos escritores Sufis, puede ser malinterpretado por los pensadores formales. En una traducción del *Nicho* al inglés por el director de la Escuela de Estudios Orientales de El Cairo, W. H. T. Gairdner habla de la dificultad de comprender a Ghazali en el punto en que coinciden la fe y el escepticismo, y en muchas otras cosas:

“Todas estas cuestiones son misterios incommunicables, secretos, que nuestro autor (Ghazali) se niega a revelar en el preciso momento en que esperamos el desenlace. El arte es supremo, y bastante más que tentador. ¿Quiénes fueron los Adeptos a los que *comunicó* estos emocionantes secretos? ¿Fueron escritas alguna vez estas comunicaciones para o por sus hermanos iniciados?”

Ghazali se refiere a secretos que se experimentan y no pueden ser escritos. No tiene la menor intención de tentar.

Realmente la obra de Ghazali tiene cuatro partes. La primera es el material filosófico que puso a disposición de los teólogos e intelectuales musulmanes con el propósito de mantener íntegro el marco teórico de la religión. Luego vienen sus enseñanzas metafísicas contenidas en obras tales como el *Nicho* y la *Alquimia*. Después están los significados que son ocultados bajo una forma cifrada en sus escritos. Finalmente surge la enseñanza que se deriva de una comprensión de las

dos últimas, y que en parte es transmitida oralmente y en parte es accesible a los que han seguido correctamente sus obras y experiencias místicas.

Como todos los derviches clásicos, Ghazali hizo uso de simbolismos y claves poéticas. Su nombre, elegido por él mismo, es generalmente interpretado “el-Ghazali”. Esencialmente esto significa “el Hilandero”. Esta apelación denota “alguien que hila, trabaja con material como la lana” – la palabra en clave de *Sufi* – y también la necesidad de hilar o trabajar con los materiales propios... y consigo mismo. Por asociación vocacional, está vinculado a Fátima (que significa “la Tintorera”), hija de Muhammad. De ella proceden todos los descendientes del profeta. Se cree que han heredado la enseñanza interna del Islam, mostrando dónde conecta con todas las tradiciones metafísicas genuinas.

El cuidado con que han sido elegidos estos nombres poéticos queda de manifiesto en las otras numerosas asociaciones de la palabra. Ghazali significa también “gacela” (término genérico para diversos tipos de antílope, como el órix, que es homónimo literal de “un amante”). La raíz trilítera de GH-Z-L, de la cual se deriva toda esta serie de palabras, forma también la palabra GHaZaL, que es el término técnico estándar en árabe y en persa para un poema de amor, un verso amoroso. Otras derivaciones de esta raíz incluyen una telaraña (algo tejido), que en este caso pretende ser una referencia a la acción que surge a través de la fe. La acción fue el tejido de una telaraña frente a la boca de una cueva, donde en una famosa ocasión Muhammad y su compañero Abu Bakr se ocultaron de sus enemigos.

Por lo tanto, un Sufi consciente de estas tradiciones interpreta el nombre de el-Ghazali según los principios por los que fue elegido. Para él, entonces, significa que Ghazali sigue el camino del Amor, del Sufismo (“lana”), que significa trabajo (hilar en este caso). Ghazali ha dejado estos indicios

para que los captaran sus sucesores, incluida la alusión a la continuidad de una doctrina interior (Fátima, la Tintorera) dentro del contexto religioso en el que vive.

La metodología de Ghazali es seguida en las tradicionales Órdenes Sufis con diversas variaciones. Defendió el uso especial de la música para elevar las percepciones en su *Ihya*, y la música es utilizada de este modo en las Órdenes de derviches Mevlevi y Chishti. La melodía conocida en Occidente como el *Bolero* de Ravel es de hecho una adaptación de una de estas piezas especialmente compuestas. Señala que a fin de desarrollar facultades superiores, hay que reconocer y vencer a la vanidad. Esto constituye otra parte del entrenamiento y el estudio Sufi. Recalca que la conciencia debe ser transmutada, y no suprimida o distorsionada.

Este uso de la fraseología de la alquimia por los Sufis de la Edad Media es el responsable de gran parte de la confusión reinante en las mentes de posteriores investigadores en lo referido a qué significa realmente “alquimia”. Algunos dicen que es una forma disfrazada de búsqueda espiritual. Otros replican que los laboratorios de los alquimistas han sido examinados y muestran todos los indicios de haber sido usados para experimentos reales. Obras atribuidas a alquimistas espirituales han sido descritas como tratados de química.

Ghazali dice: “El oro alquímico es mejor que el oro, pero los verdaderos alquimistas son excepcionales, así como los verdaderos Sufis. Quien tiene apenas una pizca de Sufismo no es superior a un hombre culto.” (*Alquimia de la felicidad*)

En primer lugar debe recordarse que una gran parte de la tradición alquímica de Occidente llegó a través de fuentes árabes, y que la así llamada Tabla Esmeralda de Hermes Trismegisto, el tres veces grande, se encuentra en su forma más antigua en árabe. Además, el primer Sufi clásico fue Jabir Ibn al-Hayyam, de sobrenombre el Sufi, alquimista y ocultista: el Geber latino, que vivió tres siglos antes que Ghazali.

La “Gran Obra” es la traducción de una frase Sufi, y la doctrina del microcosmos y el macrocosmos (lo que está arriba es igual a lo que está abajo) también se encuentra en la tradición Sufi, y fue expuesta por Ghazali. Dado que el Sufismo no es una mera invención que tuvo lugar en un determinado momento en el tiempo, es inevitable que ideas similares ocurran en otras tradiciones internas genuinas. A menos que estos puntos sean captados plenamente, no podrá haber beneficio alguno en observar la teoría de la transmutación de lo burdo a lo refinado desde un punto de vista inadecuado.

El *Renacimiento de las ciencias religiosas* de Ghazali fue quemado públicamente en la España musulmana (antes de que se convirtiera en la mayor autoridad religiosa del Islam), porque contenía afirmaciones como estas:

La cuestión del conocimiento divino es tan profunda que en realidad solo es conocida por aquellos que lo poseen. Un niño no tiene verdadera noción de los logros de un adulto. Un adulto corriente no puede comprender los logros de un erudito. Del mismo modo, un erudito no puede comprender las experiencias de los santos o Sufis iluminados.

El *Renacimiento* contiene exposiciones sumamente importantes sobre el ideal Sufi del amor. Se subraya la afinidad de la humanidad entre unos y otros, y de la humanidad con la creación. Ghazali dice en el libro IV, citando al maestro Sufi Malik ibn Dinar: “Así como aves de la misma pluma vuelan juntas, dos personas con una cualidad en común se unirán.”²

² Versión de Sayed Nawab Ali. *Some Moral and Religious Teachings of Al-Ghazzali*, Lahore, 1960, p. 109.

Ghazali señala que una “mezcla de cerdo, perro, demonio y santo” no es una base apropiada para la mente que intenta llegar a una profunda comprensión de las cosas que esta mezcla, por definición, no puede alcanzar. “Tienes que dejar de mirar un almohadón si intentas mirar una lámpara.”

La forma en que se corrige esta mezcla impía, el método por el cual se alinea el espejo para que refleje apropiadamente, ha de ser conocido y practicado. Este es el conocimiento y la práctica que son el resultado de la especialización Sufi.

Las técnicas especializadas del Sufismo para arribar a la capacidad de aprender y el aprendizaje mismo, así como la sabiduría que se logra en última instancia, son resultado de un abordaje correcto. “Hay muchos grados de conocimiento”, subraya Ghazali. El mero hombre físico es como una hormiga que avanza sobre el papel, que observa las letras negras y las atribuye a la pluma y a nada más.” (*Alquimia de la felicidad*).

¿Cuál es el producto de esta especialización en lo que se refiere al mundo ordinario? Ghazali contesta a esto en términos específicos en la *Alquimia*. Algunas personas dominan sus propios cuerpos. “Aquellos individuos que alcanzan cierto grado de poder gobiernan sus propios cuerpos, y también los de los demás. Si desean curar a un inválido, lo hacen... Pueden hacer que alguien acuda a ellos, mediante un esfuerzo de su voluntad.” Hay tres cualidades que son consecuencia de la especialización Sufi y que pueden expresarse en términos perceptibles para el lector común:

1. El poder de la extrapercepción, ejercido conscientemente.
2. El poder de mover cuerpos fuera de su propia masa.
3. Conciencia inmediata del conocimiento. Incluso lo que normalmente solo se adquiere con esfuerzo se vuelve suyo por iluminación o percepción.

Puede que estas facultades parezcan separadas o extrañas, pero de hecho son apenas una parte del estadio más elevado del ser o de la existencia, y la gente ordinaria solo puede reconocerlas de este modo elemental. “Esta interrelación no puede explicarse de la forma acostumbrada; así como en lo referido a cuestiones más mundanas no podemos explicar el efecto de la poesía a alguien cuyo oído no la puede aceptar, o el color a alguien que carece del sentido de la vista.”

El hombre, señala Ghazali, es capaz de existir en varios planos diferentes. Normalmente no sabe lo suficiente acerca de ellos para poder diferenciarlos. Está en uno de cuatro planos. “En el primer plano es como una polilla; tiene vista, pero no memoria. Se chamuscará una y otra vez en la misma llama. En el segundo es como un perro; apaleado una vez, huirá a la vista del palo. En el tercero es como el de caballo o una oveja; ambos corren inmediatamente si ven a un león o un lobo, que son sus enemigos naturales. Sin embargo, no huirán de un camello o un búfalo, aunque ambos sean mucho más grandes que sus enemigos hereditarios.” El cuarto plano es aquel en donde el hombre trasciende enteramente estas limitaciones animales. Ahora es capaz de ejercitar cierta previsión. La relación entre estas etapas respecto de la locomoción puede ser equiparada a:

1. Caminar sobre la tierra.
2. Estar a bordo de un barco.
3. Conducir una carroza.
4. Caminar sobre el mar.

Más allá de estas existe la fase en la cual uno podría decir que el hombre puede volar mediante su propio poder.

La gente común permanece en una de las dos primeras etapas. En estas no toleran todo lo que deberían. Estando

estáticos, sienten invariablemente enemistad para con los que están en movimiento.

En su obra metafísica, Ghazali raramente se preocupa por exhortar a la gente a que siga la vía Sufi. Sin embargo, sí es cierto que en un pasaje recalca un argumento. Si, dice, lo que los Sufis están diciendo es cierto – que en la vida hay una empresa urgente que guarda relación con el estado futuro de uno –, entonces importará mucho en ese estado futuro. Si, por otro lado, no existe tal relación, nada importará. Por lo tanto, pregunta, ¿no es mejor darle a este punto de vista el beneficio de la duda? Después será demasiado tarde.

Ghazali luego se vuelve en su *Alquimia* hacia la cuestión de la música en sus aspectos psicológicos. Menciona el mecanismo por el cual la música y la danza pueden ser utilizados para fines excitadores. La música puede ser un método para producir efectos emocionales. No obstante, sostiene que hay una función inocente de la música en la que no produce los sentimientos pseudoreligiosos usados por cultos carentes de sentido crítico.

El empleo Sufi de la música es diferente del uso emocional. Antes de que un Sufi pueda participar en actividades musicales, incluyendo la mera audición, su director ha de establecer si se beneficiará correctamente de la experiencia.

Aquí se narra una historia para mostrar cómo un maestro Sufi (Sheikh Gurjani) explicó que cierto discípulo aún no estaba listo para la audición de música en el sentido objetivo Sufi. En respuesta a su pregunta, el Sheikh dijo: “Ayuna durante una semana. Haz que te preparen manjares deliciosos. Si entonces aún prefieres el movimiento musical, toma parte en él.”

La participación en música y “danza” bajo cualquier otra circunstancia, dice Ghazali, no solo está prohibida: es de hecho nociva para el aspirante. La psicología moderna

todavía no se ha dado cuenta de que existe una función especial del sonido para elevar la conciencia.

La realidad del verdadero “estado” de la experiencia Sufi es muy difícil de captar para el ajeno al Sufismo, porque está acostumbrado a pensar en términos que son diferentes de este estado. “Hay que hacerle concesiones”, dice Ghazali, “porque ignora qué son estos estados. Es como un ciego tratando de comprender la experiencia de ver plantas o un manantial.”

Lo máximo que puede hacer quien está afuera es relatar la experiencia que le han contado en los términos de sus propias experiencias: sensuales, orgiásticas, emocionales. “Mas un hombre sabio no negará tales estados simplemente porque no los ha experimentado; pues este sistema de formar una opinión es desastrosamente insensato.”

El criterio deísta de la así llamada experiencia mística, que no conlleva ningún conocimiento superior sino que es meramente una forma de autointoxicación, no es el que Ghazali está intentando describir; aun es menos propenso a aceptar la opinión de que hay una suerte de descenso de la deidad dentro del hombre. El informe entero está viciado, y puede que sea inválido, debido al intento de trasponerlo en un vehículo – palabras – que no lo transmitirán adecuadamente. Un comentarista Sufi sobre Ghazali nota que las cosas que son experiencias abarcadoras “no pueden ser redactadas por un torpe forjador de palabras, del mismo modo que él no aceptaría como comestible o nutritivo el dibujo de una fruta”.

La tentativa intelectual o externalista de comprender algo indirectamente, de encajar a la fuerza en una combinación de palabras algo que está más allá de ellas, es “como aquel que, al ver su rostro en un espejo, se imagina que su rostro ha de alguna manera quedado prisionero en él”.

En las reuniones de derviches se producen ejemplos de convulsiones extáticas y otros signos de experiencias o

estados falsos. Una vez, Ghazali recuerda, el gran Sheikh Junayd reprendió a un muchacho que cayó en el delirio durante una reunión Sufi. “No vuelvas a hacerlo, o tendrás que abandonar mi compañía”, le dijo Junayd. La creencia Sufi es que evidencias exteriores como esta de supuestos cambios internos son falsas o meramente emocionales. La verdadera experiencia no va acompañada de exhibiciones físicas de este tipo, ya sea la “glosolalia” o el revolcarse por el suelo. El ilustre Mahmud Shabistari comenta en su *Jardín secreto*: “Si no conoces estos estados, pasa de largo y no te unas al infiel en ignorantes falsedades... Pues no todos aprenden los secretos del Camino.”

Estas demostraciones están, en cierto modo, relacionadas con el empleo emocional de palabras, que es el defecto y finalmente la ruina de las religiones formales. Hacer frases relacionadas con Dios, la fe o cualquier religión es una cuestión externa, o como mucho emocional. Esta es una de las razones por las que los Sufis no hablan del Sufismo en el mismo contexto que de la religión; hay diferentes planos involucrados.

Una vez que ha habido una experiencia interna de aquello a lo que alude la familiar fraseología de la religión, las frases dejan de tener significado alguno, porque la transición de lo burdo a lo refinado ha tenido lugar. Ghazali ilustra este hecho con una cita. El maestro Sufi Fudayl (muerto en 801) dijo: “Si se te pregunta si amas a Dios, no digas nada; pues si dices: ‘No amo a Dios’, eres un ateo. Si, en cambio, dices: ‘Amo a Dios’, tus actos te contradicen.”

Si una persona sabe qué es el amor religioso, lo expresará a su modo, no de una forma que les resulte familiar a quienes lo ignoran. Todos se sentirán elevados, o al revés, según sus propias capacidades y aquello con lo que está familiarizado. Ghazali cuenta que un hombre se desmayó en un bazar de perfumes. La gente trató de reanimarlo con dulces aromas.

Alguien que lo conocía dijo de inmediato: “He sido basurero. Este hombre también. Será reanimado por el olor de lo que le es familiar.” Entonces le pusieron bajo la nariz una sustancia nauseabunda, e inmediatamente volvió en sí.

Este tipo de argumento es generalmente un anatema para aquellos que buscan atribuir las sensaciones familiares a un orden más elevado del ser, y suponen que están experimentando al menos una parte de lo divino o místico en formas que no son más que vulgares. La forma vulgar es más adecuada a su contexto, y no puede ser traspuesta. Un motor de gasolina no puede funcionar a manteca, aunque cuando la manteca es usada correctamente sea algo excelente. Sin embargo, a nadie se le ocurriría referirse a ella seriamente como gasolina. La doctrina Sufi de un contínuum de refinamiento de la materia será aquí visto como algo bastante diferente de aquella de los otros sistemas. Las otras dos escuelas sostienen que o bien hay que evitar totalmente la materialidad, o bien hacer uso de ella. De hecho, cada grado de materialidad tiene su propia función, y la materialidad se prolonga en un refinamiento sucesivo hasta que se transforma en aquello de lo cual generalmente se la ha considerado separada: el espíritu.

Ghazali enunció la doctrina de que es necesario percibir las funciones múltiples, a diferentes niveles, de lo que parece ser la misma cosa; por ejemplo: “El ojo acaso vea lo grande como pequeño: el sol del tamaño de un cuenco... La inteligencia comprende que el sol es de hecho muchas veces más grande que la tierra... Las facultades de la imaginación y la fantasía a menudo producen creencias y prejuicios que consideran productos de la inteligencia. El error está consecuentemente en los procesos mentales inferiores para los incautos o insensibles.” (*Nicho para luces*, parte I). Por insensibles se refiere a los que no se permiten a sí mismos sentir impactos y significados múltiples. Entre los numerosos ejemplos de cómo

funciona esta tendencia, dice en su *Renacimiento* algunas cosas importantes sobre el yo.

El yo significa en un sentido la personalidad del hombre, que se usa para manejar impactos exteriores y emplearlos para la propia gratificación; pero también significa la cualidad interior o esencial del individuo. En esta capacidad, su nombre formal cambia de acuerdo con sus funciones. Si la esencia opera correctamente al reorganizar la vida emocional, evitando la confusión, se la conoce como el Yo Pacífico. Operando en el campo de la conciencia, cuando es activado para recordar al hombre o la mujer determinados asuntos, se llama el Yo Acusador. Ha habido una tremenda confusión sobre este tema, porque para fines de examen y enseñanza el yo esencial ha de recibir un nombre; mas sus distintos modos de operación según el trabajo que esté realizando pueden dar la impresión de que es muchas cosas diferentes, o incluso que está en diferentes fases de desarrollo. Es legítimo representar el proceso como compuesto de fases, pero en el mejor de los casos es apenas una distinción ilustrativa. El Sufi cuya conciencia esté funcionando correctamente, considerará de un modo especial y distintivo las diferentes fases de la transmutación de la esencia, que no se pueden duplicar adecuadamente en una terminología familiar. Cuando la esencia está operando de modo normal en el hombre no desarrollado, da su potencial al mecanismo que procura satisfacciones primitivas, y entonces es conocida como el Yo Dominante.

“Ciertas condiciones”, subraya, “son fácilmente comprendidas y dan la impresión de que todo puede asimismo ser comprendido fácilmente. Pero hay situaciones que solo pueden comprender aquellos que las ven de cierta manera (especial). La ignorancia de esto (el mecanismo) da origen al error común de presuponer una uniformidad en los acontecimientos.”

Al igual que otros maestros Sufis, Ghazali descubre que tiene que repetir su argumento en diferentes formas a medida

que lo exige su texto. Esto se debe en parte a que el método Sufi puede necesitar la adopción del mismo punto de vista en un grupo de ideas diferentes. También es porque, como se ve tan a menudo en grupos de estudio, la gente acaso apoye un principio importante y sin embargo no se impregne de él. La afirmación debe en realidad operar como una fuerza dinámica dentro de la mente del estudiante. En muchos casos, dado que está acostumbrado a ser condicionado o entrenado, el estudiante aceptará una afirmación como un condicionamiento. El resultado será que solamente creará haberlo asimilado porque responde de modo predecible cuando se le aplica cierto estímulo. Tal condicionamiento, si ha ocurrido, debe ser destruido antes de que el efecto Sufi pueda manifestarse.

La incomprensión implicada en el uso de los términos “Hijo de Dios” (atribuido a Jesús) y “Yo soy la Verdad” (dicho por el Sufi Hallaj)³ se debe enteramente a esta cuestión. El intento de expresar cierta relación en una lengua que no está preparada para ello, es la causa de que la expresión sea incomprendida.

El individuo, dice Ghazali en el *Renacimiento*, puede pasar por etapas de desarrollo interior análogas a las del crecimiento físico. Este desarrollo gradual hace que sus experiencias tomen formas diferentes. Por ende, puede que un Sufi no necesite de cierta experiencia física porque su desarrollo le ha proporcionado una capacidad para una experiencia mejor y más coherente. “Por ejemplo, cada etapa de la vida está marcada por una nueva clase de diversión. A los niños les gusta jugar y no tienen idea de los placeres del matrimonio, la capacidad para los cuales se desarrollará más adelante. El adulto, a su vez, no tendrá en su juventud la capacidad para disfrutar de la riqueza y la grandeza, que

³ Véase nota “Hallaj”.

llegarán cuando haya alcanzado la edad madura. Estos últimos, por su parte, acaso consideren que sus placeres anteriores eran mucho menos significativos que los actuales. Los individuos más desarrollados, obviamente, considerarán incompletas, impalpables o esporádicas las extravagancias convencionalmente conocidas al compararlas con sus nuevas capacidades para la apreciación.”

La alternancia de alegorías, que impide que se cristalicen en meros mecanismos condicionantes, es un procedimiento común en la enseñanza viva de las escuelas Sufis. Ghazali, en sus obras, cambia con frecuencia su enseñanza en el sentido exterior, mientras el significado interno permanece igual. En su *Minhaj el-Abidin* organiza el progreso de la alquimización de la conciencia en siete “valles” de experiencia: los Valles del Conocimiento, del Volver para Atrás, de los Obstáculos, de las Tribulaciones, del Relámpago, de los Abismos y de la Alabanza. Este es el marco de proyección más teológico de mensaje Sufi, y forma el medio a través del cual los devotos musulmanes y cristianos de la Edad Media pudieron vislumbrar la enseñanza Sufi. Es interesante observar que Bunyan y Chaucer usaron este material Sufi, basándose principalmente en su imaginería para apuntalar el pensamiento católico. Maestros orientales como Attar y Rumi mantenían el contacto con la corriente más directa del significado del tema de la “búsqueda”; probablemente porque eran maestros prácticos y teóricos a la vez, y tenían sus propias escuelas.

La felicidad del hombre sufre refinamientos sucesivos de acuerdo con su “estado de ser”, según Ghazali. Esta enseñanza, que no acepta la opinión humana normal de que solo hay una forma estándar de felicidad, una abstracción, es una marcada característica de la sabiduría Sufi.

“El hombre contiene diversas posibilidades, cada una respondiendo a su propio tipo de goce. Inicialmente está el

goce físico. De modo similar existe la facultad moral, que yo llamo la razón verdadera, la cual disfruta de la consecución de la mayor cantidad de conocimiento posible. Entonces hay gratificaciones exteriores e interiores. Serán preferidas de acuerdo con su refinamiento.

“Entonces, un hombre que tenga la capacidad de aceptar la perfección de la Existencia preferirá su contemplación. Incluso en la vida presente, la felicidad de los buscadores del bien es incomparablemente mayor de lo que puede imaginarse.”

Omar Khayyam

*La verdadera devoción es por sí misma; ni
desear el cielo ni temer al infierno.*

(RABIA EL-ADAWIA)

LAS CUARTETAS DE Omar, hijo de Abraham el fabricante de tiendas, han sido traducidas a casi todas las lenguas del mundo. Nada en su presunta vida como condiscípulo del gran Asesino (Hassan al-Sabah), amigo de Nizam el Gran Visir, cortesano y epicúreo, es tan improbable como las aventuras que le han acaecido en la traducción. Se ha convertido en un dicho común la frase de que el *Rubaiyat* traducido por FitzGerald representa más fielmente al poeta irlandés que al persa. Sin embargo se trata de una evaluación superficial, porque Omar no se representa a sí mismo sino a una escuela de filosofía Sufi. No solo es necesario saber qué dijo realmente Omar, sino qué quiso decir con ello.

Hay un interés adicional en el hecho de que al amalgamar ideas de varios poetas Sufis y atribuirles a Omar, FitzGerald mantuvo inconscientemente un impacto Sufico en la literatura inglesa.

Empecemos con la traducción de FitzGerald. En la cuarteta 55, hace hablar a Omar específicamente contra los Sufis:

La vid había tocado una fibra; en torno a ella se
adhiere mi Ser,
aunque el Sufi lo menosprecie;

con mi metal burdo puede forjarse una llave
que abrirá la puerta donde él aúlla.

Esto parece significar, si es que significa algo, que Omar se opone al Sufi; y que lo que el Sufi busca puede ser realmente encontrado mediante el método de Omar, y no con el suyo.

Para el inquiridor corriente este poema desearía de inmediato la posibilidad de que Omar fuera un Sufi.

Los Sufis creen que en el seno de la humanidad existe un elemento, activado por el amor, que provee los medios para alcanzar la verdadera realidad, llamada “significado místico”.

Si nos enfocamos en el poema original del que fue traducida la cuarteta 55, buscando o no Sufis menospreciadores, este es el significado que encontramos en persa:

Quando la Causa Original determinó mi ser,
se me dio la primera lección de amor.
Fue entonces cuando el fragmento de mi corazón
se convirtió en la
Llave del Tesoro de Perlas de significado místico.

No hay Sufi, puerta, aullidos, menosprecios, vid ni fibra. Pero las palabras usadas son términos técnicos Sufis.

Aunque por lo general se ha aceptado que Khayyam fue un poeta poco respetado en su propio país hasta que fue reintroducido por la estima que la traducción de FitzGerald causó en Occidente, tampoco esto es totalmente exacto. Khayyam, es cierto, no fue tan universalmente apreciado como Saadi, Hafiz, Rumi y otros poetas Sufis. La función de la colección de poemas atribuidos a él era algo diferente. Es improbable que se les haya preguntado a los Sufis qué era lo que pensaban de Khayyam. Y debe admitirse que, en caso de haber sido interrogados al respecto, pocos de ellos hubiesen accedido a discutir el asunto con alguien ajeno al Sufismo.

Se ha dedicado un inmenso y escrupuloso esfuerzo a la tarea de determinar qué cuartetos de las numerosas colecciones de verso omariano son originales o genuinas. Desde el punto de vista Sufi, puesto que Omar no fue maestro de una escuela de místicos sino un maestro autónomo y modelo de una escuela, la cuestión carece de importancia. Investigadores literarios han mostrado mucho interés acerca de la posible influencia del poeta ciego Abu el-Ali el-Maari sobre Omar. En el *Luzum*, escrito una generación antes que Khayyam, Maari publicó una poesía muy similar que se dice tiene reminiscencias de Khayyam.

Maari escribía como Khayyam y Khayyam como Maari, diría un Sufi; porque ambos escribían desde el punto de vista de la misma escuela. Probablemente Khayyam copió a Maari como se copian dos nadadores que nadan juntos y que han aprendido, juntos o por separado, de la misma fuente.

Este es el impasse que sucede cuando un grupo (el literario) está observando una faceta de un trabajo, y otro grupo (el místico), la intención o influencia dentro de un determinado contexto.

Khayyam es la voz Sufi, y para el Sufi la voz Sufi es atemporal. En poesía no se somete fácilmente a teorías temporales. Es correcto decir que Khayyam ha sido redescubierto en persa a través de la fama de sus traducciones, si con ello queremos decir: “Hasta una época relativamente reciente, Khayyam no era muy conocido para los no Sufis en Persia. Sin embargo, gracias a los esfuerzos de eruditos occidentales, su obra se ha difundido ampliamente allí entre los no Sufis.”

El profesor Cowell, que introdujo a FitzGerald en la poesía de Omar y le enseñó persa, encontró el contenido Sufi de Khayyam a través de conversaciones con eruditos indios especializados en persa. Eruditos posteriores han concluido que dichos filólogos engañaron al profesor; algunos expertos occidentales no reconocen en Khayyam

ningún contenido Súfico. El reverendo doctor T. H. Weir, catedrático de árabe (Khayyam escribió en persa), es autor de un libro sobre Omar en el que no admite ninguna duda a este respecto. “Lo cierto es”, dice (en su *Omar Khayyam el poeta*), “que es imposible leer media docena de líneas de Omar sin ver que aquí no hay más misticismo que en Burns.” No nos dice a qué clase de misticismo se refiere, ni cómo lo identificaría.

El propio FitzGerald estaba desconcertado con Omar: a veces creía que era Sufi, otras no; pero él mismo había absorbido muchas ideas Sufis. Heron-Allen, que hizo un análisis por demás minucioso, muestra que el material atribuido por mucha gente a FitzGerald procedía a menudo de otros poetas persas. Desde la época de Chaucer, estos autores son los que más influenciaron a los escritores ingleses: los Sufis Attar, Hafiz, Saadi y Jami.

Acaso intencionadamente aunque es muy probable que fuese de forma accidental, FitzGerald se empapó de enseñanzas Sufis encontradas en los textos básicos persas. Maduraron en su mente hasta que emergieron, mezcladas con Omar, para formar el *Rubaiyat* en inglés. Si FitzGerald hubiese conocido la especial técnica de enseñanza utilizada por Khayyam – seguir una línea de pensamiento a fin de insinuar su superficialidad – podría haber suministrado algo incluso más efectivo en su impacto.

El traductor pasó también por alto el énfasis concedido por Khayyam al estado Súfico de comprensión que viene después de la “embriaguez”, contenido en pasajes como este:

No puedo vivir sin vino,
sin tomar de la copa no puedo soportar mi cuerpo.
Soy esclavo de aquel aliento en el que el saki dice:
“Toma una copa más”... y no puedo hacerlo.

Esto es una clara referencia a la condición alcanzada bajo la dirección de maestros Sufis, cuando lo que fue una experiencia extática se convierte en una percepción real de la dimensión oculta que está más allá de la embriaguez metafórica.

La versión de FitzGerald nunca ha sido mejorada en inglés porque, para que las ideas Sufis puedan ser transmitidas a cualquier generación, debe haber un cierto grado de armonía entre las ideas y la formulación de la época.

Esto no significa que cualquiera pueda ver este contenido en Omar. Cautivó a Swinburne, Meredith y millones de personas que buscaban un modo de pensar ajeno a las convenciones en las que se sentían aprisionados. Pero otros intuyeron que de alguna manera esto era una amenaza para las convenciones. Un reputado teólogo, el doctor Hastie, no intentó comprender la profundidad en Khayyam.

La versión de FitzGerald le pareció “del más burdo ingenio y superficialidad reflexiva, con canciones escuálidas y llamativas.” El propio FitzGerald había inventado un “Omar remendado”, excitando a los “infelices, ilusos y malsanos fanáticos de su culto”. Este “culto” era “una locura e ilusión literaria, un capricho y una idolatría espuria”.

¿Acaso el reverendo sintió amenazada su escala de valores por alguien que, a fin de cuentas, era apenas “un borrachín, un cobarde bribón en la ruina, un jactancioso y miope fanfarrón”?

Omar fue quizá tan incomprendido en Oriente como en Occidente. Perturbado porque en la India había tantos estudiantes musulmanes de habla inglesa entusiasmados con la traducción de FitzGerald, al menos un teólogo musulmán ortodoxo hizo circular una advertencia. En *Explicación de Khayyam* (Molvi Khanzada, Lahore, 1929), un panfleto de gran difusión, hizo lo que pudo para adaptar el problema

a su propia perspectiva. Primero afirma, no sin razón, que FitzGerald no conocía muy bien el persa. Segundo, insiste en que Cowell tampoco lo sabía bien (“ambos lo escribían con garabatos, como niños”). La gente que quisiese leer a Khayyam debía empezar aprendiendo el persa, no el inglés. Entonces, antes de enfocarse en Khayyam y pasar a temas más complicados como el Sufismo, tendrían que obtener una base adecuada del Islam. Finalmente, Khayyam es un término genérico aplicado a un modo de enseñanza que tienen los Sufis y que en cualquier caso sería engañoso si se lo tomase de los libros por sí solo y sin un maestro.

Khayyam era un gran culto en Inglaterra. Sus devotos fundaron clubs, plantaron rosas de Nishapur en la tumba de FitzGerald, intentaron emular su poesía. El culto literario se multiplicó, a pesar de que se sabía que el manuscrito existente más antiguo había sido escrito trescientos cincuenta años después de la muerte del autor: casi como si todo cuanto supiéramos de san Juan de la Cruz estuviera en un documento escrito ayer, y tuviésemos que basar nuestra valoración de él en eso y poco más.

Desde el punto de vista Sufi, la poesía de Khayyam tiene funciones múltiples. Puede ser leída solo por su contenido aparente; puede que sea recitada bajo ciertas condiciones para suscitar mejoras especiales en el alcance de la consciencia; puede ser “descifrada” para obtener material útil en estudios Súficos.

Es una parte del legado Sufi, y como tal representa un rol integral cuyo entendimiento es en sí mismo parte de la especialización Sufi.

Se dice que Khan Jan-Fishan Khan, jefe de los Sufis del Hindú Kush y un gran maestro del siglo XIX, usaba las cuartetos de Omar en su enseñanza. Un discípulo cuenta:

“Tres nuevos miembros acudieron al Khan. Él los recibió, les dijo que se fueran y estudiaran a Khayyam, y que después

le informaran acerca de él. A la semana comparecieron, en el día de las audiencias. El primero dijo que los poemas lo habían obligado a pensar y pensar como jamás había pensado. El segundo dijo que, en su opinión, creía que Khayyam era un hereje. El tercero sintió que en Khayyam había un profundo misterio, el cual esperaba ser capaz de comprender algún día.

“El primero se quedó como discípulo. El segundo fue enviado a otro maestro. El tercero, a estudiar a Khayyam una semana más. Un discípulo le preguntó al Khan si este era un método de evaluar las potencialidades de los aspirantes a Sufis. ‘Ya sabíamos algo acerca de ellos por medios intuitivos’, dijo el maestro, ‘pero lo que tú consideras una prueba es en parte una prueba y en parte un fragmento de su adiestramiento. Además, tiene la función de ayudar también en el entrenamiento de los observadores. Esto es Sufismo: una mezcla, si quieres, de estudio, sentimiento e interacción de las personas y el pensamiento.’”

Yo estaba presente un día en que un alemán, entusiasta seguidor de Omar, leyó a un maestro Sufi un farragoso y complicado análisis de Khayyam y de sus fuentes. Empezaba con la afirmación de que Omar había sido descubierto por von Hammer casi cuarenta años antes que Cowell y FitzGerald, y terminaba demostrando, para su propia satisfacción, que en el *Rubaiyat* se encontraban incluidas casi todas las teorías filosóficas. El sabio lo escuchó en absoluto silencio. Entonces contó una historia, que es la siguiente:

Un erudito fue a ver a un maestro Sufi y le preguntó acerca de los siete filósofos griegos que huyeron a Persia para escapar de la tiranía de Justiniano, quien había cerrado sus escuelas filosóficas. “Eran de los nuestros”, replicó el Sufi.

Encantado, el erudito se marchó y escribió un tratado sobre los orígenes griegos del pensamiento Sufico.

Un día se topó con un Sufi errante, quien le dijo: “El maestro Halimi y el gran Rumi citan a Jesús como maestro Sufi.”

“Tal vez haya querido decir que la sabiduría griega se transmitió a los cristianos y también a los Sufis”, pensó el erudito; y lo incluyó en su tratado.

El primer maestro, de peregrinaje, pasó por la ciudad del erudito. Cuando lo vio, le dijo: “Y los herejes, y los miles que no lo saben, también son de los nuestros.”¹

Mi amigo, el Sufi, miró fijamente al estudioso alemán. “El vino contiene agua, azúcar, fruta y color. Mezcla estos ingredientes, y no producirás vino.

“Estamos sentados en una habitación. Supón que un hombre dijera: ‘Los chinos tienen habitaciones; por lo tanto, todas las demás son copias de las suyas. Aquí hay una alfombra; ello significa influencia mongol. Acaba de entrar un sirviente; esto sin duda es una costumbre romana. ¿O acaso es una faraónica? Ahora veo un pájaro a través de la ventana. La investigación ha mostrado que seguramente los egipcios veían pájaros a través de las ventanas. ¡Qué maravillosa amalgama de costumbres heredadas es este lugar!’ ¿Qué pensarías tú de un hombre así?”

La llamada teoría de la transmigración de Omar fue analizada por el profesor Browne, una de las mayores autoridades británicas en literatura persa y autor del libro de referencia *Historia literaria de Persia*, quien cita un cuento tradicional sobre el poeta para supuestamente demostrar que creía en la reencarnación:

Un día el poeta, acompañado por un grupo de estudiantes, estaba a punto de pasar por una antigua universidad de Nishapur cuando una hilera de asnos, cargados con ladrillos para la reparación del edificio, entró en él. Uno de los asnos, sin embargo, se negó a cruzar la puerta. Omar contempló

¹ Véase nota “Sufis ocultos”.

la escena, sonrió y se acercó al asno, recitando un poema improvisado:

Oh, tú que te has ido y regresado.
 Tu nombre se ha perdido entre los nombres;
 tus uñas se han convertido en pezuñas;
 tu barba, una cola, ahora en el otro extremo.

El asno entró entonces de buena gana en los terrenos de la universidad. Los discípulos, perplejos, preguntaron a su maestro: “Oh, Sabio, ¿qué significa esto?”

“El espíritu que ahora habita en ese asno alguna vez estuvo en el cuerpo de un profesor de esta universidad. Era reacio a entrar como asno. Entonces, al ver que había sido reconocido por un compañero suyo, ha tenido que entrar en el recinto.”

Pero Omar no indicaba la posibilidad (como creyeron muchos externalistas) de que algún elemento de entidad humana pudiera unirse a otra forma viva, ni estaba aprovechando la oportunidad para atacar al estéril escolasticismo de su época, ni tampoco demostrando que podía influir en los asnos por medio de versos.

Si no estaba alardeando frente a sus discípulos, ni haciendo una broma, ni realizando alguna actividad secreta, misteriosa para el observador no iniciado, ni predicando una forma de reencarnación, ni esencialmente versificando... ¿qué estaba haciendo?

Estaba haciendo lo que hacen todos los maestros Sufis: aplicar un impacto complejo para beneficio de los estudiantes, permitiéndoles participar en el hecho de acompañar a un maestro a través de una experiencia integral. Esta es una forma de comunicación demostrativa que solo conocen aquellos que han pasado por los desafíos y vicisitudes de una escuela Sufi. En el momento en que la mente inquisidora divide el proceso, en un intento de relacionarlo con un único

(o incluso doble) significado racional, el significado mismo se desploma.

El discípulo aprende mediante este método cosas que no pueden ser transmitidas por ningún otro. Si las reproduces por escrito, a menos que añadas una advertencia que indique su carácter especial, en el mejor de los casos la situación le parecerá oscura al más sincero de los inquiridores.

El nombre que Omar eligió para sí – Omar Khayyam – da, descifrado numéricamente, *Ghaqi*: Derrochador de Bienes. Un nombre utilizado para un hombre que no se preocupa por las cosas corrientes de este mundo, cuando la disipación de la atención puesta sobre ellas le impide desarrollar una percepción significativa de otra dimensión.

Uno de los poemas más reveladores de Omar contra los pensadores mecánicos – académicos o emocionales – podría ser incluso usado justificadamente para reprochar a sus posteriores críticos autoproclamados y comentaristas:

Oh ignorantes: ¡la senda no es ni esta ni aquella!

El lenguaje secreto I: Los Carboneros

La esencia que ella misma no ha encontrado al
dador del Ser, ¿cómo puede transformarse en
una dadora del Ser?

(JAMI)

NI EL SUFISMO en la traducción de sus formas literarias ni los escritos de muchos poetas orientales pueden comprenderse bien sin un conocimiento del lenguaje secreto (la “lengua oculta”) que se usa para comunicar ideas y conceptos. La traducción literal de palabras Sufis o términos encriptados ha causado una confusión casi increíble en Occidente, especialmente en la transmisión de “ciencias secretas”. El problema comenzó en su forma literaria durante el siglo XII, cuando se tradujeron las alquimias alegóricas; y continúa casi ininterrumpidamente hasta la actualidad, en que siguen apareciendo libros Sufis con una interpretación literal de lo que de hecho son complicaciones poéticas, escritas así para que solo le resulten comprensibles al Sufi.

Es imposible dar una explicación completa de todos los sistemas usados bajo la forma de lenguaje secreto por los Sufis. Pero podemos señalar algunos casos, ejemplos que clarifican la idea y de paso dilucidan misterios que aún perduran en Occidente.

Primero debemos adentrarnos un poco más en el tema.

En su *Tesoro de misterios*, el ilustre poeta Nizami es uno de los muchos que se han referido a la criptografía de los Sufis. Es una forma de comunicación entre los iluminados. Tiene la ventaja de conectar el pensamiento mundano con las dimensiones superiores, el “otro mundo” del cual la humanidad ordinaria está desconectada. El lenguaje variará en su formulación de acuerdo con la época y la civilización en las cuales se use, pero su esencia y funcionamiento permanecen invariables.

En la época clásica Sufi, este lenguaje se basaba en el árabe, aunque se han encontrado ejemplos de un empleo preislámico del sistema.

Nizami da en un poema esta clave acerca del lenguaje:

Vendrá un tiempo en que nuestra efigie será grabada en una nueva moneda. (La lengua Sufi) no pertenece a ninguna lengua conocida. Bajo la lengua del poeta yace la llave del *Tesoro*. El profeta y el poeta son el grano; otros, la cáscara.

El lenguaje secreto, debido a que no es solo un cifrado para evitar que los profanos comprendan cosas con las que no pueden sintonizarse correctamente, y porque se cree que conecta con una realidad mayor, es en efecto inmensamente complicado. Es objeto de estudio Sufi en los círculos de los maestros, y una vez que se ha comprendido el método de procedimiento queda revelada al menos una faceta de su funcionamiento. Si examinamos el extracto de Nizami, vemos cómo usa un significado doble para despistar al lector literario corriente. “Nuestra efigie grabada en una nueva moneda” puede ser interpretada como una vida futura o incluso la posibilidad de la reencarnación; pero esta asociación automática no está pensada así. Siguiendo, en el persa original, la idea básica de que el pasaje es una clave,

descubrimos que la “llave del *Tesoro*” es el título del propio libro (*Tesoro de misterios*). En un sentido secundario, puede ser interpretado como un tesoro de conocimientos, pero nuestro poeta es más específico.

Se considera que el lenguaje secreto, aunque tiene expresión en el mundo familiar, posee una relación especial con el mundo que está más allá del conocido. Por ende, en su expresión literaria es tanto una forma de arte como también una introducción-presentación de los confines donde no hay una “lengua conocida”.

Si volvemos a una etapa anterior de encriptación, el sistema básico es el Abjad, una sustitución por cifras bastante sencilla, unido a menudo a una alegorización de lo recifrado. Esto es profusamente usado en la literatura. Mucha gente lo lee, o por lo menos lo busca, casi como algo natural, en especial poetas y escritores. Tanto el hebreo como el árabe usan equivalentes numéricos similares de las letras semíticas, que ahora también se aplican en muchas otras lenguas. Estas son las letras y sus equivalentes:

<i>Letra</i>	<i>Número</i>	<i>Letra</i>	<i>Número</i>	<i>Letra</i>	<i>Número</i>
ALIF	1	YA	10	QAF	100
BA	2	KAF	20	R	200
JIM	3	LAM	30	SH	300
DAL	4	MIM	40	T	400
HA	5	NUN	50	TH	500
WAU	6	SIN	60	KH	600
Z	7	AYN	70	DZ	700
HH	8	FA	80	DH	800
TT	9	SD	90	TZ	900
				GH	1.000

Mientras las letras árabes tienen equivalentes hasta mil, el alfabeto hebreo los tiene solamente hasta cuatrocientos inclusive. Para fines mnemónicos, la siguiente disposición de letras se memoriza siempre como sigue, como una serie de palabras sin sentido, añadiendo puntos diacríticos para hacer posible la pronunciación:

ABJAD HAWAZ HUTY KALMAN SAFAS
QURSHAT THAKHDZ DHATZAGH

En persa, urdu y otras lenguas no semíticas, las letras reciben sonidos ligeramente diferentes en algunos casos, pero esto no afecta el uso de las letras, cuyos valores numéricos permanecen constantes.

Fechas, nombres, fechas de nacimiento y muerte, palabras que expresan el carácter o las aspiraciones de una persona, a menudo han evolucionado a partir del sistema. La ignorante repetición de las palabras sin significado ha dotado en algunos lugares a bárbaras “palabras” Abjad de un falso *baraka*, la creencia en funciones inherentes especiales, pero esto pertenece al ámbito de los procedimientos mágicos repetitivos y no tiene importancia.

Aquí hay un ejemplo de cómo uno podría usar el sistema. Supongamos que queremos nombrar un libro para mostrar que tiene una especie de contenido oculto, tal vez informes de procesos secretos. Podríamos llamarlo *Fuente de crónicas*, en árabe *Umm el Qissa*. Examinamos las palabras que hemos elegido, y su significado:

UMM = madre, matriz, fuente, principio, prototipo

EL = de

QISSA = crónica, historia, cuento

Ahora vemos que *Umm el Qissa* puede significar algo equivalente a: Madre de crónicas, Fuente de cuento, Prototipo de historias. Si todas estas alternativas nos parecen aceptables, cifraremos las letras sustituyéndolas por sus equivalentes numéricos de la lista Abjad estándar. Ahora los añadimos juntos. La suma da 267.

Ahora tenemos que encontrar un título para nuestro libro que sea lo bastante descriptivo o poético, formado por letras que, cuando sumadas, nos den el mismo número 267.

Nuestro reordenamiento podría darnos la frase: *Alf layla wa layla*. Esto significa *Las mil y una noches*. El título de un libro o el nombre del autor nos da a menudo una indicación importantísima del énfasis que ha de adjudicarse al libro y qué puede descubrirse en él. En el caso de las *Noches de Arabia* (Las mil y una noches), la persona que dio el nombre al libro quiso expresar que allí dentro se encontrarían ciertas historias esenciales. Un estudio de los cuentos mismos, y su decodificación según las reglas del lenguaje secreto, nos dice la intención o significado oculto y el uso de las historias. Muchas de ellas son cuentos enseñantes Sufis codificados, descripciones de procesos psicológicos o ciencia encriptada de una u otra especie.

Por muy complicado que todo esto pueda parecer, de hecho la investigación es inevitable y nada difícil para quien trabaje con esta clase de material. La mayoría de quienes lo hacen han sido instruidos en la metodología por sus propios maestros. Puede decirse que es parte de la formación literaria Sufi: el punto en que la literatura se convierte en el vehículo de experiencias mucho más complejas que las que se hallan a nivel literario tal como se lo comprende normalmente.

Ahora podemos examinar la misteriosa palabra “Sufi”, objeto de tanta perplejidad y controversia. Decodificada según el sistema, descubrimos que está formada de:

S = 90; W = 6; F = 80; Y = 10. Estas son las consonantes usadas para deletrear la palabra. Suman 186. Para descifrarlas, tenemos que ordenar los números en centenas, decenas y unidades: 100, 80, 6. Estas se transforman ahora en sus letras equivalentes: 100 = Q; 80 = F; 6 = U. Pueden ser reorganizadas en cualquiera de las muchas maneras para formar raíces trilíteras en árabe, todas indicativas de algún aspecto del Sufismo. La interpretación principal es FUQ, que significa “arriba, que trasciende”. Así pues, el Sufismo es considerado como la Filosofía Trascendente.

Los nombres de autores y maestros Sufis han sido elegidos con el mayor cuidado. Representan una cualidad, formulación o énfasis que, según se pretende, debería ser percibido en sus obras o al menos la obra en la cual aparecen.

Por lo tanto los Sufis no abordan los nombres de sus maestros externamente, como producto de su entorno (Bujara, Arabia, etc.), o como indicación de su profesión (el Farmacéutico, Pintor, Hilandero). Primero hay que descifrar sus nombres.

Attar, por ejemplo, significa el Farmacéutico o el Vendedor de Perfumes. A nivel poético, este nombre ya es suficientemente descriptivo. Descifrado, para obtener la esencia del nombre, tenemos el número 280; que descompuesto en centenas y decenas da 200 y 80; y reconvirtiéndolo a letras: 200 = R; 80 = F. La palabra que representa la esencia (*dhat*) es RF. El diccionario nos muestra que en árabe esta palabra significa el concepto del “revoloteo de un pájaro”. La obra maestra de Attar, *El parlamento de los pájaros*, es una referencia a esto. Aún más, ha elegido la raíz RF para transmitir sus significados alternativos: “destellar (luz); centellear; brillante (color); ser agitado por el viento.”

El destello se refiere a la intuición; el brillo, a la proyección de la enseñanza y el uso de colores por los Sufis. La agitación,

que en esta raíz es la de una planta al viento, significa el movimiento de los ejercicios del derviche. Attar elige además la alegoría de la planta porque el Sufismo, según sus seguidores, es de una naturaleza creciente, adaptativa, orgánica y necesaria. El viento que agita la planta es el viento divino, la fuerza impalpable que es conocida tanto por su efecto (sobre la planta) como por todo lo demás.

Shams de Tabriz, inspirador de parte de la poesía de Rumi y que alguna vez fue su compañero, es una figura misteriosa para el externalista. En la literatura se lo menciona con el apodo de *zardoz*; en persa significa “hilador de oro”, y en consecuencia la gente infirió que tal era su ocupación mundana. Su nombre completo es Shamsuddin-i-Tabriz. Descifrado, descubrimos que era un nombre poético, cuidadosamente elegido por el método Abjad. Su verdadero nombre, convertido y reconvertido en letras, es *khit*, “hilo, cuerda”, y está relacionado con una tela de araña y también con las partículas que parecen bailar en los rayos del sol. Dado que su nombre “Shams” también significa “sol” cuando se lo traduce literalmente, el juego de palabras se vuelve evidente. Sus otros nombres, tales como *parinda* (el Volador), pueden ser descifrados de modo similar para obtener descripciones significativas.

En palabras iniciáticas, el Abjad proporciona significados aún más profundos, bien conocidos por todos los Sufis practicantes. Nadie puede ser maestro de Sufismo a menos que haya pasado personalmente por la sucesión de experiencias que son esenciales. Cuando lo ha hecho, está cambiado, de modo que sigue siendo un ser humano ordinario solamente en el sentido obvio. Sus funciones han cambiado; ahora es un “pastor”. ¿Qué es lo que le confiere tal cualidad? Es una cognición llamada “certidumbre”, poseída ahora por el Sufi iluminado, el “hombre que ha llegado” o “completo”. En esto difiere del hombre ordinario, que es víctima de las

fluctuaciones de su propia falta de estabilización. Esto se expresa en las derivaciones de la palabra para certidumbre.

La certidumbre significa guía infalible, y la palabra es *yaqina*, formada por los elementos YQN. Estos se convierten en 160, se separan en 100 y 60 y se reconvierten en QSS. El diccionario muestra que esta palabra significa “sacar la médula del hueso”. También puede significar “pastor” o “hacerse sacerdote”. Por lo tanto, los Sufis consideran que la esencia de la certidumbre y su expresión es la “obtención de la médula misma, el pastoreo de los demás, el ejercicio de la autoridad dominante habitualmente concedida a lo que se llama un sacerdote en la religión mecánica”. Cabe señalar que el Sufi no puede beneficiar a una persona más allá del punto en que su función es reconocida por dicha persona. Como pastor puede velar por las necesidades externas de un rebaño; como sacerdote tiene las cualidades interiores para cuidar de su progreso esencial. Esto, para el Sufi, es el significado del sacerdote: que haya llegado a cierta clase de certidumbre que lo pone en contacto con una dimensión superior, y no que haya sido creado mecánicamente por orden o estudios. Un sacerdote es el resultado de un desarrollo. Tales sacerdotes no existen en la religión usual.

El método Abjad va mucho más lejos que los casos aislados cuando es empleado por una organización. Los círculos Sufis usan la rima o los homónimos, en vez de la sustitución numérica, para confundir al no iniciado en lo referente al simbolismo del ritual. Varias sociedades misteriosas de Occidente son ramificaciones de círculos Sufis, y es fácil rastrear sus orígenes mediante un conocimiento de la organización Sufi, la posibilidad histórica o el lenguaje oculto. Los Constructores es una. Los Carboneros, otra.

En árabe (y por lo tanto en persa), la palabra FeHM, de la raíz semita FHM, significa “comprender, percibir”. De ella se derivan las palabras “hacer que una persona comprenda”, etc.

Un círculo Sufi llamado *fehemia* (Los Perceptores) remonta su linaje filosófico a Bayazid de Bistam. Hay dos letras “h” en árabe. La palabra que tiene la segunda “h” se pronuncia igual que FeHM, pero significa Carbonero o vendedor de carbón.

Sus miembros, para conmemorarlo en el ritual, se pintan el rostro con carbón. Algunos diccionarios árabes llaman a los masones quemadores de carbón o Carboneros.

Una sociedad secreta italiana, originalmente dedicada a hacer el bien y con el fin de prestarse protección mutua, era denominada los *carbonari*, los quemadores de carbón. No puede haber ninguna duda razonable, basándose en evidencia histórica, geográfica y lingüística, de que esta sea una forma deteriorada de Los Perceptores. Según la ciencia Sufi, cuando el elemento dinámico de un maestro viviente abandona un círculo, este se hace repetitivo y pierde su cualidad interior. Cualquiera que sea la verdad a este respecto, los *Carbonari* son un excelente ejemplo a estudiar.

El mito de la fundación de los *Carbonari* afirma que el rey Francisco I de Francia (muerto en 1515) se perdió en la lindante Escocia mientras cazaba. Allí, unos quemadores de carbón lo encontraron y se hicieron amigos de él. Estas, sin embargo, no eran personas comunes sino un grupo de místicos que habían sido instruidos por un antiguo sabio. Francisco se unió a ellos y se convirtió en su protector. Si nos percatamos de que el país que lindaba con Francia era España y no Escocia, y encima una España Sufizada,¹ empezaremos a ver otra línea de conexión con los carboneros Sufis. Al parecer “Escocia” no es un error, como se ha creído, sino un

¹ La última gran expulsión de musulmanes de España fue en 1609, cuando fue deportado un millón de moros impenitentes. En la época de Francisco I, nada era más probable que la existencia de agrupaciones fugitivas de Sufis en los bosques, instruidas por “ancianos”.

nombre clave para España. Esto es corroborado por el hecho de que los masones también afirman que las primeras logias fueron fundadas en “Escocia”, y hablan de “ritos escoceses”.

De ser una sociedad mística, los *Carbonari* la transformaron en una ética, y después política. Muchos francmasones se les unieron.² Hay muchos más puntos de coincidencia entre el círculo Sufi y el italiano. Grabados de reuniones *Carbonari* muestran a sus miembros colocados del mismo modo que en las reuniones Sufis. La unidad más pequeña de los *Carbonari* se llamaba la *baracca*, la barraca.

Pero entre los Carboneros Sufis *baraka* es una palabra para reunión, originalmente una señal para convocar reuniones. No menos interesante es el hecho de que los Carboneros Sufis tenían fama de poder otorgar una *baraka* (bendición) a las novias en los distritos rurales. Incluso hoy las novias en Inglaterra suelen llamar al deshollinador – con el rostro cubierto de hollín – para recibir un beso justo después de la ceremonia nupcial. El-Aswad, el Hombre Negro, es una de las figuras importantes y misteriosas en los relatos de ritos de brujería (ceremonias no católicas) tanto del norte de Europa como hispanoárabes.³

² Se dice que bajo Luis XVIII y Carlos X, más de doce mil francmasones de París eran también iniciados de los *Carbonari*.

³ Significados secretos en rituales e ideas difundidas desde España pueden por ende considerarse “en suspensión” o fosilizados en muchos sistemas contemporáneos donde se ha perdido el significado original. Es interesante notar que, incluso en la España actual, algunos de estos significados pueden ser más claros para simples campesinos que para un erudito no arabista de la Europa septentrional. El profesor E. G. Browne, prestigioso orientalista, informa sobre un devaluado texto árabe que aún lo utilizaban los campesinos españoles en los albores del siglo XX para componer cartas de amor. (E. G. BROWNE, *Literary History of Persia*, Cambridge University Press, 1956, vol. I, p. 9).

Podrían escribirse millones de palabras sobre ocultos significados Súficos. A veces están contenidos en frases cuyo sentido aparente parece poco significativo, pero repetidas con un fervor que ha desconcertado a los no iniciados. Aquí, uno de tales ejemplos.

“Busca la sabiduría aunque sea en la China”, una frase que está en boca de todos los Sufis, tiene algo más que un sentido literal o incluso figurativo. Este significado es revelado al analizar el uso de la palabra “China”, interpretado a través del lenguaje secreto.

“China” es la palabra clave para concentración mental, una de las prácticas Sufis y un requisito esencial para el desarrollo Súfico. La frase es importante en parte porque brinda un ejemplo de la posibilidad de coincidencia interpretativa tanto en árabe como en persa. Ninguna de las dos lenguas tiene una conexión real con la otra. El hecho de que la palabra para “China”, aunque se escriba y pronuncie de modo diferente, al ser descifrada dé esencialmente el mismo concepto en ambas lenguas, confiere a esta frase una importancia muy especial para el Sufi.

Este es el método para descifrarla:

CHINA. En árabe SYN (letras Saad, Ya, Nun). Números equivalentes: 90, 10, 50. La suma de estos números es 150. Dividiéndolo en centenas, decenas y unidades: 100 + 50 (no hay unidades). Retraducido a números: 100 = Q, más 50 = N. Q y N recombinadas para formar una palabra: QN. La palabra QN (en forma QaNN) representa en árabe el concepto de “someter a escrutinio, observar”, y por consiguiente se toma como un símbolo de concentración, foco. La frase se convierte ahora en: “Busca conocimiento, aunque sea en la concentración (de la mente).”

CHINA. En persa CHYN (letras Che, Ya, Nun). Números equivalentes: 3, 10, 50. Antes de traducir a números, la letra persa *Che* (CH) se cambia por su equivalente más próximo

del sistema Abjad, que es la J. Las tres sumas dan un total de: $3 + 10 + 50 = 63$. Separadas en decenas y unidades: $60 + 3$. Estos números retraducidos a letras: $60 = \text{SIN}$; $3 = \text{JIM}$. La palabra que ahora hemos de determinar es una combinación de S y J. SJ (pronunciado SaJJ) significa “enyesar o revestir, como con arcilla”. Invertimos el orden de las letras (un cambio permitido, uno de los pocos que admiten las reglas) y tendremos la palabra JS, que se pronuncia JaSS. Esto significa “interrogar sobre algo; escudriñar (cosa ocultas); comprobar (noticias)”. Esta es la raíz de la palabra para “espionaje”, y de ahí que el Sufi reciba el nombre de Espía del Corazón. Para el Sufi, el escudriñamiento con el fin de cerciorarse de cosas ocultas equivale, poéticamente hablando, al motivo para concentrar la mente.

En sus documentos oficiales, y al referirse a sus compañeros, los *Carbonari* siempre usaban el término “buen primo”. Este es un ejemplo interesante de traducción del árabe, y también de la trasposición, mediante la aliteración, de raíces semíticas a otro lenguaje; en este caso, el italiano. “Buen primo” en árabe es la misma palabra dedicada a los antiguos Sufis mencionados en el Corán, los *muqaribin*, los Cercanos, “los parientes cercanos”. La raíz semita QRB, de la cual se deriva la palabra, está astutamente perpetuada en la primera sílaba de la palabra italiana *Carbonari*, o sea el sonido K-R-B. Existen muchas otras similitudes de esta clase en este y otros usos de sociedades iniciáticas, la mayoría de los cuales deben permanecer ocultos de quienes no pertenecen a ellas, dado que todavía están en uso.

El lenguaje secreto II: Los Constructores

*Despréndete de ideas fijas y preconceptos.
Y enfrenta lo que ha de ser tu destino.*

(Sheikh Abu-Said Ibn Abi-Khair)

EL “SUFÍ-ISMO”, DIJO sir Richard Burton, “es el pariente oriental de la francmasonería.”¹ Más allá de si era francmasón o no, no hay duda de que era un Sufí.

La masonería ha sido apoyada en muchos países por personas distinguidas, perseguida y difamada, vinculada a la política, reducida a la relativa informalidad de los juguetes de sobrios hombres de negocios, penetrada por el rosacrucismo, atacada como una impostura judía por los nazis. No sería apropiado que un masón disertara en público sobre alguna parte del simbolismo o las creencias de dicha sociedad: de hecho, es más que probable que sus miembros estén bajo juramento de confidencialidad por el cual deben proteger cada parte del funcionamiento de la hermandad de todos aquellos que son no iniciados. Por lo tanto, la fuente del material supuestamente masónico que esté disponible para el no iniciado seguramente será bastante parcial: el

¹ F. HITCHMAN, *Burton*, vol. 1, p. 286.

funcionamiento interior de la masonería suministrado por renegados y probablemente adversarios de la asociación.

Cuando se hace un estudio de toda la literatura disponible que alega contener secretos masones, aparecen ciertos contornos definidos, los cuales se puede considerar justificadamente que forman una cantidad razonable de información verdadera, siguiendo el principio de que cuando el río suena, agua lleva. Sea como fuere, lo que le interesa al Sufi es el hecho de que, del material que dice ser parcial o totalmente masónico, una gran parte parece coincidir con asuntos de la práctica usual de la iniciación Sufi. O bien la francmasonería, como dijo Burton, se deriva de los Sufis, o la sustancia de las frecuentes y numerosas revelaciones clandestinas, que acaso no sean en absoluto acerca de la francmasonería, son de hecho la exposición de un culto Súfico que no es la francmasonería. Para los fines de este estudio abordaremos esta emocionante parte de la investigación desde la única perspectiva que nos está abierta. Se buscarán similitudes entre aquello que los exponeadores afirman que es francmasonería, y lo que sabemos de las escuelas Súficas.

Uno de los mejores métodos de rastrear la transmisión árabe-Sufi a Occidente es por medio de la terminología. Cuando una determinada palabra se usa con un significado esotérico, en general vale la pena estudiarla y buscar un paralelismo entre los dos sistemas. La palabra fundamental que más se emplea en las revelaciones masónicas se compone de las tres letras hebreas A, B, L. Transliterada a letras árabes, esta palabra resulta ser la contraseña de la sociedad Sufi llamada los CONSTRUCTORES (*al-Banna*); y la palabra árabe para "Masón" también es *al-Banna*. Lejos de terminar aquí, los paralelismos apenas están comenzando.

Al igual que en el caso de los trovadores (TRB, raíz árabe), los Constructores (que según se dice florecieron bajo este nombre

en el siglo IX) eligieron esta palabra trilitera con gran cuidado, buscando en el diccionario un término que abarcara tantos aspectos de su organización como fuera posible. El resultado, analizado mediante la declinación de la raíz árabe del modo normal, ofrece esta lista de características de la escuela:

- ABL = monje, sacristán, etc.; hierofante
- ALB = congregar a la gente; agrupación
- LaBA = parar, detenerse en un lugar
- BaLA = dar una cosa, ser benéfico
- BAL = corazón, mente; atención; estado; audacia; bienestar

Incluso sin la otra información existente sobre esta escuela Sufi, ya podemos vislumbrar algo de su organización y objetivos mediante la descomposición de su palabra secreta. La primera palabra insinúa iniciación; la segunda, la congregación; la tercera, las etapas de la Vía de los Sufis; la cuarta, el dar (amor y caridad) que era su medio de expresión; y la quinta, diversos aspectos de sus actividades y adiestramiento. ¿Por qué la palabra fue escrita en hebreo y no en árabe? Una mano posterior ha dado nueva forma a los orígenes árabes de la asociación con la intención de hacerla más aceptable para la gente de tradición judeo-cristiana; y de los materiales publicados podemos suponer con seguridad que fue precisamente a semejante comunidad a la que fue destinada la forma moderna de la masonería tal como la conocemos en Occidente.

Para los Constructores Sufis, estas tres letras simbolizaban tres posturas de meditación. La letra cúfica *alif* era la posición de rodillas. Se cree que Dhu'l-Nun Misri, uno de los más grandes maestros Sufis, la planteó de esta forma. Alcanzó gran poder en Turquía durante el siglo XVI. Escritores occidentales

dicen que “es extrañamente parecida a los masones”. Fue representada mediante una escuadra, un símbolo primordial de los masones. Además, en árabe, la palabra *cuadrado* es RBA, que resume muy bien la meditación en su significado alternativo de “espera, sujeción”. La segunda letra, *ba*, está escrita en letras arábigas como un barco con un punto debajo. Esto forma un diagrama bastante aceptable de su símbolo – el nivel –, asimismo empleado en la masonería. Comunica el significado emblemático de “postración y concentración”. La última letra, *lam*, es comparada a una cuerda. Su forma es muy parecida a un gancho o a un trozo de cuerda ondulada. Para el Constructor significa “la cuerda que nos une a todos”.

Existen, según los Sufis, noventa y nueve nombres o atributos divinos. El desarrollo del efecto de todos estos nombres produce al individuo completo. El centésimo nombre es un secreto, y el Buscador no lo conocerá hasta que esté imbuido del espíritu de los demás. El número treinta y tres es usado por los Constructores para denotar una tercera parte del sistema educativo total que proporciona el primer grado de iluminación. En el sistema numérico del alfabeto arábigo (en el que todas las letras tienen un número), treinta y tres contiene: 30 = letra L; 3 = letra J. Esta es la única manera de dividir el número por este sistema. Si entonces se considera que las letras L y J forman una palabra, constituyen la contraseña o significado iniciático del primer tercio de la iluminación Sufi. ¿Hay una palabra LJ o JL en árabe? Ciertamente que sí: las hay de las dos. LJ significa “llama”, y Sufísticamente representa la iluminación, el ardiente deseo del amor. JL significa “ilustre”. La espada flamígera, que es considerada un emblema masónico, es utilizada por los Constructores para referirse a este significado: los treinta y tres nombres.

¿Y el centésimo nombre? Al parecer, y por extraño que resulte, es el original (ahora adulterado) del extraño símbolo parecido a una G encontrado en la estrella masónica de ciertos objetos de ceremonia. En el culto de los Constructores, esta G es la letra arábica Q, a la que se parece mucho.² Y la Q significa el secreto, el elemento final. En la misma correlación arábica de letra y número, Q equivale al número cien.

Este método de claves dentro de claves, y de usar letras y números para comunicar asuntos que solo comprenden los iniciados, es característico de los poetas derviches; y dado que ocurre en demasiadas ocasiones para ser una mera coincidencia, el uso masónico y Sufi son idénticos. Llevemos la cuestión un poco más lejos. Si añadimos la letra Q, el poder oculto, a la palabra trilitera ALB, y elidimos la letra A, obtendremos en árabe un nuevo panorama de significados ocultos:

Q-ABL = de antemano, primero, anterior (primacía del culto)

Q-ALB = corazón (símbolo Sufi de la contemplación y contacto metafísico interno)³

L-aQB = título, honorífico (la distinción del culto)

Y, ya sea por casualidad o diseño, las tres letras Q, L, B suman, según la numeración arábica, 132. Esto puede ser leído como $32 + 1 = 33$. Pero, según los Constructores, es

² En árabe coloquial, el sonido Q puede ser representado, especialmente por los no arabófonos, como G. La tendencia es todavía más marcada en algunos países que usan palabras árabes, pero que su lengua carece del sonido gutural Q.

³ Véase nota "QALB".

una insinuación de la enseñanza secreta transmitida con gran misterio por alguien cuyo nombre, al ser calculado por el mismo método en árabe, da el número treinta y tres. Y así es como lo deletrean:

$$\left. \begin{array}{rcl} M & = & 40 \\ H & = & 8 \\ M & = & 40 \\ M & = & 40 \\ D & = & 4 \end{array} \right\} 132$$

La palabra, escrita según la ortografía árabe, es Muhammad. Ahora estamos en la etapa en que los Constructores revelan que la ciencia Súfica que practican fue parte de una enseñanza secreta del propio Muhammad.

Los Constructores Sufis inscriben esta cifra de treinta y tres, o la letra Q, dentro de un pentagrama y a veces en una estrella compuesta de dos triángulos. En otras tradiciones esotéricas se dice que estos triángulos representan los principios masculino y femenino, como aire y fuego, etc. Pero para el Constructor Sufi, el triángulo inferior es el numeral arábigo siete. El superior es el contorno del número ocho. Y, tomados juntos, los seis lados de los dos triángulos componen el número seis. Esto, para ellos, significa la serie 786. Y 786 es la fórmula religiosa *Bismillah ar-Rahman, ar-Rahim*, reducida a cifras por sustitución directa. El significado de la frase es el mismo que el encontrado en un crucifijo Súfico de la Irlanda del siglo IX: “En el nombre de Alá, el Benéfico, el Misericordioso.”

La Kaaba (templo cúbico) de La Meca fue reconstruida en 608 d.c, cuando Muhammad tenía treinta y cinco años y faltaban cinco para que iniciase su enseñanza. Este templo fue construido con treinta y una hiladas de piedra y

madera.⁴ Los Sufis añaden: “con la Tierra y el Cielo, treinta y tres.”

Sería inapropiado seguir presentando material que tanto los francmasones como las fraternidades organizadas de derviches poseen y consideran de gran importancia iniciática.⁵ Pero existen hechos incidentales que pueden ser mencionados y son de interés general. Según algunos de sus historiadores, la francmasonería llegó a Inglaterra en la época de Aethelstan (alrededor de 894-939), el rey sajón que colocó a Inglaterra en estrecho contacto con el resto de Europa. Su vida abarcó casi el mismo período que la del ilustre Sufi español Ibn Masarra (883-931), cuya escuela iluminista se ha descubierto que ejerció una potente y prolongada influencia sobre el pensamiento occidental. Fue durante este mismo siglo que vivió e impartió sus enseñanzas Dhu'l-Nun el Egipcio, el Sufi y reputado fundador de la orden derviche de los Constructores. Se dice que Dhu'l-Nun, reverenciado por todos los Sufis, fue de origen nubio (“negro”), lo cual explicaría la adopción de “negro” (*fehm*) y “sabiduría, comprensión” (*fehm*) por la escuela derviche de los Carboneros, que nosotros asociamos con los *Carbonari*.

“Negro” es también otra palabra para designar a Egipto, derivada, según se dice, del color de la tierra. Muchos creen que el Arte Negro no significa otra cosa que el “Arte egipcio” o el “Arte de la comprensión”. Mediante un proceso similar de pensamiento, las Vírgenes negras de la Edad Media podrían ser traducidas como las “Vírgenes sabias”. La confusión

⁴ Azraqi, citado por Wistenfeld en Creswell, *Early Muslim Architecture*, Londres, 1958, p. 1. Las otras dos hiladas son, naturalmente, la tierra y el cielo, según el simbolismo Sufi.

⁵ Para un intercambio secreto, véase nota “Puntos”.

entre el Arte Negro, el Arte Hermético y los Secretos Egipcios ha aparecido y reaparecido en toda la literatura medieval. La confusión existe solamente debido a la ignorancia por parte de los extranjeros de la similitud en árabe entre “negro” y “sabio”.

La relación entre Arte Negro, alquimia y rosacrucismo ha desorientado a muchos estudiosos, que en su mayoría han supuesto que los europeos de la Edad Media incursionaban en estas cosas solo debido a una credulidad general y un deseo de penetrar los secretos y encontrar una enseñanza oculta.

La conexión entre los Shriners (Antigua Orden Árabe de los Nobles del Santuario Místico) y los masones les ha parecido absurda o una especie de asociación falsa a muchos observadores. Un *Shriner* ha de ser masón. Su ritual se basa abiertamente en mitos y ritos relacionados con el Templo Sagrado en La Meca. ¿Qué posible conexión, pregunta a veces la gente, podría haber entre el templo musulmán de La Meca y el Templo de Salomón y su edificación? Podría haber una conexión muy importante. Primero, cabe señalar que una de las acusaciones contra los antiguos Sufis era la terrible alegación de que podía realizarse, en cualquier lugar, una pantomima de las ceremonias del peregrinaje a La Meca con igual validez que un peregrinaje real. En segundo lugar, recordemos que el gran maestro Sufi Maaruf Karkhi (muerto en 815) es conocido como Hijo de David, y también como “rey”, un usual apelativo Sufi. El Hijo de David, por asociación, fue Salomón. Salomón fue quien reconstruyó el Templo. ¿Por qué Hijo de David? Porque Karkhi fue discípulo del ilustre maestro Daud el Tai. Daud es David en árabe.

Este David murió en el año 781. Menos de un siglo antes, alrededor del 691, los sarracenos reconstruyeron el Templo de Salomón en el lugar que ahora es conocido como la Cúpula de la Roca. Este, y no uno anterior, es el Templo

cuyos servidores eran los Caballeros Templarios, acusados de inclinaciones sarracenas. No es casual que, después de la disolución de la Orden de los Templarios, los francmasones adoptaran las tradiciones templarias.

No debe olvidarse que la Kaaba (literalmente, el Cubo) es el templo cuadrangular de La Meca. La “piedra negra” de La Meca está colocada en un rincón exterior de la Kaaba. Se la describe correctamente como la piedra de Kaaba (cubo), fácilmente representada como la Piedra Cúbica. También se la llama *hajarel aswad* (piedra negra). Como ya hemos señalado, “negro” también significa “carbón”, y la “piedra de negro” puede traducirse como *hajarel fehm* “piedra de sabiduría” o incluso, “piedra del sabio”. El segundo lugar sagrado para todos los musulmanes es el conocido como Templo de Salomón en Palestina.

La tradición Sufi sostiene que fue un grupo de Sufis clásicos los que se congregaron en el templo de La Meca y se consagraron a su servicio. Cuando Jerusalén cayó en manos de los árabes, el primer acto de los musulmanes fue dirigirse al lugar del Templo salomónico a fin de adquirirlo para el Islam. Que la tradición Sufi fue continuada respecto de la Cúpula de la Roca lo evidencia el hecho de que sus decoraciones interiores subsiguientes contienen diseños simbólicos Sufis. Iglesias templarias y otros indicios muestran la influencia de la versión sarracena del Templo salomónico.

Hay dos líneas de difusión a Occidente de esta ciencia: inicialmente a través de la España sarracena, con o sin amalgama de ideas judías (porque los judíos cooperaban activamente con los cabalistas árabes); y nuevamente a través de las Cruzadas, cuando miembros del culto conocido como los Constructores pudieron muy bien haber encontrado rituales similares entre los derviches del Cercano Oriente.

Finalmente, el motivo de luz y oscuridad atribuido a la francmasonería tiene paralelos derviches tan estrechos que

por sí solos serían causa suficiente para maravillarse. Los derviches hablan de la luz como verdad, iluminación. El negro, como ya hemos notado, se asocia con la sabiduría (y en árabe ambas palabras son homónimas); el blanco, también, representa la comprensión. Conocer el verdadero significado de la sabiduría y la luz, del bien y el mal, de la “oscuridad” real del ignorante, es el punto central de la actividad derviche. En última instancia, en relación a esto los Sufis dependen del Verso de la Luz del Corán (sura 24,35), que dice: “Los actos de los rechazadores son como la oscuridad: oscuridad sobre oscuridad. No tiene luz alguna aquel que no tiene la luz de Alá.” Este tema es tratado con minucioso detalle por Ghazali, de quien ya sabemos que influyó a todo el Occidente escolástico. Escribió un libro sobre el tema de la luz y la oscuridad: el *Nicho para luces*.

El uso derviche del tema de la luz y la oscuridad se mantiene en toda la literatura. Un buen ejemplo es el *Jardín secreto* de Shabistari, compuesto en 1319: “El camino derviche es oscuro en ambos mundos; mas es apenas la penumbra que en el horizonte del desierto alegra al viajante y anuncia que las tiendas están cerca... Tras un día de oscuridad brilla la luz.”

La traducción de Johnson Pasha (*The Dialogue of the Gulshani-Raz*, El Cairo, 1903), ya sea de fuentes masónicas o de los Constructores, no es desconocida en la literatura inglesa. Pope, por ejemplo (*Dunciad*, 1. IV), pudo haber estado usando una alegoría Sufi cuando escribió:

Que de la visible oscuridad, tantísimo sea prestado;
para medio mostrar y medio velar, la intención
profunda.

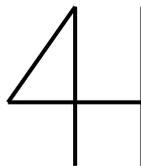
A partir de nuestro conocimiento del uso derviche, podemos interpretar el misterioso mensaje de una curiosa y repetida marca masónica que aparece en edificios medievales. Esta es

una marca que se parece al número cuatro. Si los masones profesionales de la Edad Media estaban conectados con órdenes derviches en Occidente, como ciertamente lo estaban los albañiles orientales, tenemos aquí un mensaje oculto.

El diagrama Sufi conocido como el Cuadrado Mágico de quince es representado así:

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Cualquiera sea el orden de la suma de estos números (del uno al nueve), este cuadrado siempre da quince. Se lo utiliza en la Cábala como una clave por medio del cual comunicar un mensaje. Esto se hace trazando líneas que unan los números que se desea resaltar. La marca masónica que estamos considerando es más o menos así:



Si colocamos esta figura sobre el cuadrado, podremos leer los números que se han incluido en el mensaje. Las líneas

cruzan todos los cuadros del dibujo, ¡excepto el ocupado por el número ocho!

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Ocho simboliza el número de la expresión perfecta, el octógono, que entre otras cosas representa el cubo. La figura cubre además ocho de un total de nueve cuadrados. Aquí el significado es: “el ocho (el equilibrio) es el camino hacia el nueve.” El nueve corresponde en árabe a la letra *Ta*, cuyo significado oculto es “conocimiento secreto”.

El dibujo adquiere un significado adicional cuando se comprende que la figura que se parece a un cuatro provisto de una raya (a veces una curva) es también una representación aproximada de la palabra árabe *hoo* (hu, o según su pronunciación en español, ju), la palabra litúrgica del derviche, entonada para provocar estados de éxtasis.

Que los masones están conectados con la alquimia solo mediante este signo parece más probable por el hecho de que este cuadrado mágico, según se ha descubierto, es utilizado en China y fue comentado recientemente por investigadores alquímicos que lo vinculan allí con la alquimia del tipo simbólico y con la tradición taoísta. Si fuesen necesarios más indicios, podríamos referir el hecho de que este mismo cuadrado mágico fue usado por Geber, el padre de la alquimia

tanto oriental como occidental, y (como observa el profesor Holmyard) por la sociedad Sufi de cual Geber era miembro.

Lejos de ser una recolección irregular y azarosa de sabiduría misteriosa e inconexa, los alquimistas, francmasones, rosacruceanos, *Carbonari* y otros estaban casi ciertamente entremezclados, a causa de los elementos simbólicos Sufis contenidos en su objetivo original o primario: el desarrollo de la conciencia humana.

El lenguaje secreto III: La Piedra Filosofal

*En el fondo del mar hay riquezas incomparables.
Pero si buscas seguridad, está en la orilla.*

(Saadi, Jardín de rosas)

ROBERT DE CHESTER, un inglés que estudió en la España sarracena, introdujo la alquimia en el cristianismo de la Edad Media en un libro que terminó en 1144; era una traducción de un libro árabe, y en él, como observa el profesor Holmyard (*Alchemy*, Londres, 1957, p. 103), afirma categóricamente que esta ciencia no era conocida entonces en el “mundo latino”.

Desde entonces ha perdurado la lucha entre las dos interpretaciones del “Arte”. ¿Era literal su propósito, o era la alquimia un sistema de desarrollo espiritual o mental? Casi inevitablemente, el hecho de que fuese abordada tanto de un modo iniciático como químico ha pasado inadvertido para muchos investigadores. La consecuencia ha sido que algunos afirman que la alquimia fue la precursora de la química, ocupada exclusivamente en producir la Piedra Filosofal; otros, que surge de tempranos intentos de dorar o niquelar metales y hacerlos pasar por oro o plata; otros, que es un arte sublime que trata solo de las potencialidades de la conciencia humana.

Los hechos son mucho menos complicados de lo que parecieron a quienes no asociaron la alegoría Sufi con lo que a menudo es apenas literatura derivada. Lo primero

que ha de recordarse es que las personas que son agrupadas indiscriminadamente como alquimistas, y cuyo trabajo ha sido tratado frecuentemente como un todo, en realidad constituyen varios tipos diferentes de personas trabajando a lo largo de líneas distintas o análogas.

Las recetas de los orfebres, originadas en una fecha temprana, no prueban que los místicos no usaran la terminología alquímica. Dos personas, ambas supuestamente habiendo conseguido el elixir, podrían perfectamente ser en un caso un charlatán, en el otro un maestro místico.

Abundantes pruebas en la literatura de la Edad Media resaltan una lucha constante hacia una forma de desarrollo mental, formulada en terminología alquímica.

El error no fue corregido cuando el químico francés M. P. E. Berthelot examinó en 1888 y 1893 una gran variedad de documentos alquímicos. Trabajador concienzudo, descubrió que los primeros tenían casi dos mil años. Además, encontró libros que contenían fórmulas metalúrgicas para trabajar y teñir metales: eran manuales de artesanos, cuyos textos estaban mezclados con una cierta cantidad de espiritualidad. Se llegó a la conclusión, antes de que los lectores del presente libro hubiesen nacido, de que la alquimia era una especie de aberración, una degeneración de la metalurgia y de la primitiva química practicada por los griegos en Egipto.

El material no fue examinado teniendo en cuenta que la alquimia podía ser la terminología adoptada por una escuela de enseñanza para la proyección de su mensaje alegórico, cuyo origen se hallaba totalmente fuera del contexto de los metales.

La literatura de la alquimia, considerada en su conjunto como un fenómeno, es tan inmensa que se han gastado vidas enteras intentando comprenderla. Esto incluye falsificaciones de mayor o menor plausibilidad en griego, latín, árabe y lenguas occidentales posteriores. Estos escritos son a veces incoherentes, velados con simbolismo e impregnados de

alegorías e imaginería tan grotesca como dragones, gamas de colores, espadas flamígeras, metales y planetas.

La suposición de que la búsqueda de la transmutación es una empresa que surge de una mala interpretación de los documentos de artesanos, es por demás insuficiente para explicar el uso coherente de su terminología por los alquimistas. Si leemos las palabras árabes para las cuales los traductores eligieron equivalentes latinos, podremos juzgar, a partir de su empleo de estos términos, si los latinos estaban intentando una verdadera transmutación metálica o algo más. En otras palabras, podremos diferenciar a los químicos de los espiritualistas. Esta es una de las herramientas que revelan la historia de la alquimia medieval.

Tenemos que empezar en una etapa temprana, con el padre de la alquimia tal como la conocemos, Jabir Ibn el-Hayyan. Jabir ha sido reconocido por los alquimistas tanto árabes como europeos como el patrón del arte desde el siglo VIII. Toda la alquimia que conocemos desde aquel tiempo contiene la doctrina de tres elementos: sal, azufre y mercurio. Estos deben ser correctamente combinados para producir el Oro Filosófico. Muchos alquimistas, uno podría decir que casi todos, subrayan que estas sustancias no son las mismas que conocemos como sal, azufre y mercurio. Además está registrado por el profesor Holmyard que Geber, nombre mediante el cual Jabir era conocido en Occidente, introdujo la doctrina del azufre y el mercurio, la cual “aparentemente era desconocida para los antiguos.”

La alquimia, tal como se la ha practicado desde el siglo VIII, lleva el sello de Jabir Ibn el-Hayyan. ¿Quién fue, y qué se proponía con su azufre y su mercurio? Según los libros tanto latinos como árabes, el sobrenombre de Jabir era el-Sufi, el Sufi.¹

¹ En la Edad Media, la alquimia se llamaba el Arte Sáfico.

En sus obras reconoce como su maestro al Imán Jafar Sadiq (700-765), y habla de él en los términos más respetuosos. Y Jafar Sadiq es el gran maestro Sufi cuyo nombre aparece en casi todas las “cadenas de transmisión” de la sabiduría del Sufismo, que es llamada alquimia por autoridades como Rumi y Ghazali. Ghazali incluso titula uno de sus libros más importantes *La alquimia de la felicidad*. Ibn el-Arabi dice que los “Grandes Nombres” se llaman oro y plata.

¿Cuál es la Piedra Sofística, la Piedra Filosofal, como se la denomina, que transmutaría burdos metales en metales preciosos? Lo único que tenemos que hacer aquí es retraducir ciertas palabras al árabe, y ver cuál es su uso técnico entre los Sufis; y descubriremos de qué habla Jabir.

La regeneración de una parte esencial de la humanidad es, según los Sufis, el objetivo del ser humano. La separación del hombre de su esencia es la causa de su desarmonía e insatisfacción. Su búsqueda es la purificación de la escoria y la activación del oro. El medio para lograrlo se encuentra en el interior del hombre: es la Piedra Filosofal. La palabra árabe para piedra está asociada con la palabra “oculto, prohibido”. Por ende se adoptó el símbolo de la piedra según la regla normal de asonancia que rige entre los Sufis.

La piedra, la cosa oculta, tan poderosa, se la denomina también azogue en Occidente. Los orientalistas han determinado que azogue proviene de una de estas dos palabras: *el-dhat* (o *ez-zat*), que significa esencia o realidad interna; o bien *zibaq*, mercurio. La piedra, según los Sufis, es el *dhat*, la esencia, la cual es tan poderosa que puede transformar todo lo que entre en contacto con ella. Es la esencia del hombre, que participa de aquello que la gente llama lo divino. Es la “luz solar”, capaz de elevar a la humanidad hasta la etapa siguiente.

Podemos ir aún mucho más lejos. Tres elementos fueron destinados para la producción del *dhat*, después de que fueran

sometidos al “trabajo”, que es una traducción de la palabra *amal*. Estos elementos son el azufre (*kibrit*, homónimo de *kibirat*, “grandeza, nobleza”); la sal (*milh*, homónimo de *milh*, “bondad, aprendizaje”); y el mercurio (*zibaq*, que comparte las raíces con “abrir una cerradura, romper”).²

A menos que sepamos cómo fueron usadas las palabras y, además, cuál es su significado equivalente, no podremos descifrar la alquimia. El propio Ibn el-Arabi revela dos de los significados cuando dice que el azufre representa lo divino y el mercurio la naturaleza. La interacción en proporción correcta produjo el azogue, la esencia ennoblecida. La traducción al latín perdió la asonancia que tenía en el trabajo Sufi, pero su interpretación continuó (para beneficio de los no árabes) en los libros escritos en persa, como la *Alquimia de la felicidad* de Ghazali.

También se ha afirmado que la transmisión de la sabiduría de la alquimia estuvo en manos de antiguos maestros, algunos de los cuales son nombrados. Estos incluyen el de Hermes, según escritores orientales y occidentales, conocido por los árabes como Idris. Los autores y profesionales occidentales aceptan hasta tal punto la transmisión a partir de Hermes, que a menudo ellos denominan la alquimia como Arte Hermético; y así se la ha llamado desde que aceptaron este origen de los árabes.

El historiador hispanoárabe Said de Toledo (muerto en 1069) presenta esta tradición de Thoth o Hermes: “Los sabios afirman que todas las ciencias antediluvianas tienen su origen en el primer Hermes, que vivió en Said, en el Alto Egipto. Los judíos lo llaman Enoch y los musulmanes, Idris. Fue el primero que habló de lo material del mundo superior

² Paracelso (1493-1541) observa: “El mercurio es el espíritu, el azufre es el alma y la sal es el cuerpo.”

y de los movimientos planetarios. Construyó templos para adorar a Dios... la medicina y la poesía eran sus funciones... Avisó de una catástrofe de fuego y agua antes del Diluvio... Después del Diluvio, las ciencias, incluyendo la alquimia y la magia, fueron practicadas en Menfis bajo el más renombrado Hermes Segundo.”³

Hermes Trismegisto (el Tres Veces Grande), que muy probablemente representó a tres maestros diferentes, no es solo el reputado iniciador de la alquimia. Su nombre aparece entre los antiguos maestros de lo que ahora se llama el Camino de los Sufis. En otras palabras, tanto los Sufis como los alquimistas reivindican a Hermes como un iniciado de su arte. Así es que Jafar Sadiq el Sufi, Jabir el Sufi y Hermes el renombrado Sufi, son todos considerados por alquimistas de Oriente y Occidente como maestros de su arte.

Los métodos de concentración, destilación, añejamiento y mezcla, provistos de nombres químicos, no son más que una organización de la mente y el cuerpo para producir un efecto humano, no químico. No cabe la menor duda de que hubo imitadores que practicaron la química física; pero es igualmente cierto decir que hasta un tiempo relativamente reciente (y que aún subsisten en algunos lugares) ha habido personas que creían que las cosas espirituales tenían un paralelo físico.

¿Quién era Jafar Sadiq, maestro de Jabir y tutor suyo? Nada menos que el Sexto Imán, o líder, descendiente de Muhammad a través de Fátima y considerado por muchos como parte de la línea directa que transmitía la enseñanza interna del Islam, confiada a ellos por el propio Muhammad, llamada Sufismo.

Jabir Ibn el-Hayyan fue durante mucho tiempo compañero íntimo de los Barmáquidas, visires de Harún el-Rashid. Estos

³ Cf. MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Aben Masarra y su escuela*, Madrid, 1914.

barmaquis descendían de los sacerdotes de los templos budistas afganos, y se creía que disponían de la antigua enseñanza que les había sido transmitida desde aquel área. El propio Harún el-Rashid era un constante colaborador de los Sufis, y está registrado que en ocasiones realizó peregrinajes reverenciales para visitar a maestros Sufis.

La suposición de que la sabiduría alquímica vino de Egipto directamente a través de los escritos de Thoth, o algo por el estilo, es innecesaria para esta tesis. Según la tradición Sufi, la ciencia fue transmitida a través de Dhu'l-Nun el Egipcio, el Rey o Señor de los Peces, uno de los maestros clásicos Sufis más famosos.

¿Quién era Hermes, o cómo era generalmente concebido?

Era el dios que llevaba las almas de los muertos al inframundo, y transmitía mensajes de los dioses. Él era el vínculo entre lo extrahumano y lo terrestre. Como Mercurio, su equivalente, se movía a enorme velocidad negando el tiempo y el espacio, tal como lo hace la experiencia interna. Es un atleta, un hombre desarrollado, y por lo tanto se considera que se parece al “hombre perfeccionado” de los Sufis en su aspecto externo. En las primeras estatuas se lo muestra como un hombre maduro, un hombre de edad y sabiduría, ambas consideradas como resultados apropiados del desarrollo correcto. Inventó la lira y provocó, como hacen los Sufis y otros, estados alterados en sus oyentes por medio de la música. Con su flauta, hizo que un gigante cayese en un profundo sueño, acto que se tomó como una indicación del carácter hipnótico de la personificación de Hermes como un modelo Sufi. La conexión entre esta actividad hipnótica, el misticismo y la medicina es evidente.

La sabiduría antigua y su conservación y transmisión están bien arraigadas a este personaje de Hermes. Tiene un doble femenino – Sesheta – asociado con la construcción de templos y la guardiana de libros en los cuales se preservaba la

sabiduría antigua. Al igual que el ser humano aspirante de los Sufis y también la Verdad Sufi (*simurgh*), él es representado como un pájaro. A veces es un hombre con cabeza de ibis, simbolizando la aspiración o logro de la mente, localizada en la cabeza.

El mundo fue creado mediante una palabra de Thot. Ocho características (cuatro simbolizadas como dioses, cuatro como diosas) fueron hechas a partir de un sonido emitido por él. El carácter óctuple de la enseñanza Sufi está simbolizado por el diagrama octogonal de la palabra *hoo*, el sonido Sufi (pronunciado juu en español).

Cualesquiera que sean las otras deidades o leyendas que puedan haber sido confundidas con las personalidades de Hermes, Mercurio y Thot, los principales elementos de intermediación permanecen entre lo humano y lo divino, sabiduría, música, literatura y medicina.

En la triple figura – egipcia, griega y romana – se encuentran los mismos atributos. Su asociación permanece con una forma de sabiduría que le fue transmitida al hombre desde fuentes divinas. Es sin duda alguna mucho más amplia que el formato alquímico que más adelante se le dio.

Durante siglos la gente se asombró ante la reputada enseñanza de Hermes Trismegisto, inscrita en una Tabla de Esmeralda y que los árabes comunicaban como el principio interno de la Gran Obra. Esta era la autoridad suprema entre los alquimistas, y puede traducirse así:

La verdad, la certeza, lo más verdadero, sin falsedad.
 Lo que está arriba es como lo que está abajo. Lo que está abajo es como lo que está arriba. El milagro de la unidad ha de ser logrado. Todo se forma a partir de la contemplación de la unidad, y todas las cosas proceden de la unidad por medio de la adaptación. Sus padres son el Sol y la Luna. Fue portado por el

viento y alimentado por la tierra. Todos los milagros son de ella, y su poder es completo. Arrójala sobre la tierra, y la tierra se separará del fuego. Lo impalpable separado de lo palpable. Por medio de la sabiduría se eleva lentamente desde el mundo hacia el cielo. Luego desciende sobre el mundo, combinando el poder de lo superior y lo inferior. Así tendrán la iluminación de todo el mundo, y las tinieblas desaparecerán. Este es el poder de toda la fuerza: domina aquello que es delicado y penetra los cuerpos sólidos. Este fue el medio de la creación del mundo. Y en el futuro se harán maravillosos desarrollos, y esta es la manera.

Yo soy Hermes, el tres veces Sabio, llamado así porque poseo los tres elementos de toda la sabiduría. Y así termina la revelación de la obra del Sol.

Esto es igual que la sentencia Sufi (Introducción de la *Percepción de Jafar Sadiq*): “El hombre es el microcosmos; la creación, el macrocosmos: la unidad. Todo procede del Uno. Todo puede lograrse por la unión del poder de la contemplación. Primero esta esencia ha de ser separada del cuerpo, y luego combinada con el cuerpo. Este es el Trabajo. Empieza contigo mismo, termina con el todo. Antes del hombre, más allá del hombre, transformación”.

Si es posible establecer que hubo algo llamado ciencia metalúrgica que se parecía a la alquimia, y también una alquimia espiritual sin experimentos químicos, queda todavía un punto que los comentaristas pasaron por alto. Jabir (o sus seguidores, de los cuales algunos eran Sufis) realmente llevó a cabo investigaciones químicas. Hicieron descubrimientos que han sido reconocidos como la base de la química moderna. Para la mente actual, esto significa que estaban tratando de producir la Piedra Filosofal, que intentaban una transmutación

metálica propiamente dicha. ¿Podrían haber aguantado los años de experimentos y soportado con paciencia los reveses que todos los alquimistas sufrieron, de no haber estado convencidos de que existía una posibilidad teórica de éxito? ¿Hubiesen llevado a cabo tan serios experimentos a ciegas, en sociedades que reprobaban la actividad religiosa individual, creando una fachada tan completa que incluso tuvieron que intentar la transmutación?

Hay dos defectos en el pensamiento actual que impiden la comprensión de los hechos reales. El primero es que se tiende a juzgar a la gente del pasado como si fuera de hoy. El segundo es la dificultad normal que enfrenta el teórico externalista: no ha estado realmente dentro de una escuela Sufi. Los Sufis tienen una tradición que ha sido mantenida por siglos; puede resumirse con el término de “empresa”. Una empresa Súfica puede no parecer científica según los cánones contemporáneos, pero sin embargo es ampliamente aplicada. Al Buscador se le da una tarea a completar; acaso sea un problema alquímico o quizá sea el esfuerzo en llegar a completar una tarea casi imposible. Para lograr su autodesarrollo tiene que realizar su empresa con una fe absoluta. Durante el proceso de planear y realizar este esfuerzo, logra su desarrollo espiritual. Acaso la empresa alquímica (u otra) sea imposible, pero es el marco dentro del cual llevan a cabo su constancia y su aplicación, y su evolución mental y moral. En este sentido, el trabajo alquímico es secundario. En la medida en que es permanente para él y para su vida, quizá no sea en absoluto secundaria, porque se transforma en su ancla y marco de referencia permanentes. Es con un espíritu ligeramente parecido que todas las actividades deportivas, o de montaña o incluso en la cultura física, son llevadas a cabo en otras sociedades. La montaña o el desarrollo muscular son las metas fijadas, pero no son el elemento que realmente está siendo transformado por el esfuerzo; son los medios, no el fin. Todo el concepto

puede parecer extraño, pero en última instancia se basa en su propia lógica. No es el marco lo que resulta alterado por el esfuerzo, sino el propio ser humano; y lo que cuenta es el desarrollo del ser humano y nada más.

Cuando se capta el concepto Sufico de la evolución deliberada de la humanidad, los otros elementos se acomodan. Acaso sea con un espíritu similar que en algunas escuelas se enseña latín para desarrollar una parte de la mente. Un externalista u observador literal podría decir que el estudio del latín es una de las ocupaciones menos útiles. Todo depende del empleo que haga de la palabra “útil”. Hace poco oí a un hombre referirse a un fumador como “una máquina consumidora de tabaco”. Es cierto que lo es, pero solo desde un punto de vista, del mismo modo que un automóvil podría ser considerado un medio para quemar gasolina. En esta afirmación se han omitido sus otras funciones, no obstante se podría decir que siguen siendo verdaderas dentro de un contexto limitado.

Hay una alegoría Sufi sobre la alquimia que es interesante por su conexión con la mentalidad occidental. Un padre tiene varios hijos perezosos. En su lecho de muerte les dice que encontrarán su tesoro, escondido en el campo. Cavan toda la parcela y no encuentran nada. Entonces plantan trigo, que les da una abundante cosecha; hacen esto durante varios años. No encuentran el oro, pero indirectamente se hacen ricos y se acostumbran al trabajo constructivo. Al final se convierten en honrados granjeros y se olvidan de cavar en busca del oro.

La búsqueda del oro mediante métodos químicos, entonces, produce ganancias que no son las que se esperaban. Esta historia era ciertamente conocida en Occidente, porque la citan tanto Bacon como Boerhaave, el químico del siglo XVII quien subraya que el trabajo es más importante que su mismo objetivo. En su *De Augmentis Scientiarum*, Bacon dice: “La alquimia es como el hombre que les dijo a sus hijos

que había enterrado oro para ellos en las viñas. Cavaron y no encontraron oro, pero esto removió el moho de la raíces de la vid y provocó una cosecha abundante.”

El *Speculum Alchemiae* del siglo XIII, atribuido a Bacon, da un indicio de la teoría evolucionista de la alquimia: “Debo decirles que la Naturaleza siempre pretende y aspira a la perfección del Oro: pero muchos accidentes intervienen y cambian los metales.”

Numerosos comentaristas Sufis de los poemas evolucionistas de Rumi (“Primero el hombre apareció en el reino mineral”) dicen: “El metal humano debe ser refinado y expandido.”

La función de la Piedra Filosofal como medicina universal y fuente de la longevidad muestra otro aspecto de la alquimia espiritual, que encaja exactamente con los procedimientos Sufis. El hecho importante aquí es que en la tradición Sufi la piedra o el elixir es un estado mental, concentrado por el doctor en sí mismo y transmitido al paciente por medio de su mente. Si leemos algunos de los relatos occidentales sobre revivir a los pacientes enfermos con la piedra teniendo presente esta suposición, podremos ver qué era la piedra. Después de que la mente es concentrada y transformada en cierto modo (sal, mercurio y azufre combinados), el resultado es la piedra: un cierto poder. Esta piedra es ahora proyectada sobre el paciente, que se recupera.

La piedra (fuerza) secreta (porque está oculta dentro de la mente) es la fuente y la esencia de la vida misma.

Recientes investigaciones históricas han descubierto el hecho de que la alquimia, haciendo uso de ideas y simbolismos similares, ya era practicada en la China del siglo V a. de C. Académicos chinos, japoneses y occidentales afirman que el desarrollo de la alquimia en China fue originalmente espiritual, y que el aspecto metalúrgico no surgió hasta más tarde. Es posible que los trabajadores del metal adoptaran

el tema de los teólogos taoístas, y no al revés como podría suponerse a primera vista. Muchas, si no todas, de las ideas de la alquimia como un proceso espiritual están presentes en las enseñanzas del sabio chino Lao-Tse, fundador del taoísmo, quien nació probablemente en el año 604 a. de C.

Encontramos también la teoría del elixir, de una preparación o un método que confiere la inmortalidad, en los filósofos de China relacionados con la alquimia y en el *Atharva Veda* hindú, que se remonta a más de 1000 años a. de C. Los filósofos chinos afirman específicamente que hay tres alquimias, tal como observa el profesor Read. La primera es para producir la longevidad por medio del oro líquido; la segunda es para producir un rojizo ingrediente sulfuroso de la fabricación del oro; la tercera, para transmutar otros metales en oro.⁴

El doctor O. S. Johnson, en *A Study of Chinese Alchemy*, el cual completó en la Universidad de California, detalla cierto material notable que extrajo de fuentes chinas sobre la antigüedad de este arte y su equivalencia con la búsqueda de la inmortalidad mediante los esfuerzos humanos para conseguir el autodesarrollo.

El alquimista chino Lu Tsu (citado por WILLIAM A. P. MARTIN, *The Lore of Cathay*, 1901, p. 59) proporciona lo que algunos escritores han considerado un “proceso químico” deliberadamente desconcertante para la transmutación. A la luz de lo que ya se ha dicho, puede ser leído directamente como una referencia al desarrollo potencial de la esencia del hombre. Sólo es desconcertante si uno intenta encontrar instrucciones de laboratorio: “Debo plantar diligentemente mi propio campo. Hay en su interior un germen espiritual que acaso viva mil años. Su

⁴ DR. JOHN READ, *Prelude to Chemistry*, Londres, 1936.

flor es como oro amarillo. Su capullo no es grande, pero sus semillas son redondas y parecen una joya inmaculada. Su crecimiento depende de la tierra del palacio central, pero su irrigación debe proceder de una fuente superior. Tras nueve años de cultivo, raíz y rama podrán ser trasplantadas al cielo de los genios excelsos.”

Traducido a términos Sufis, esto sería: “El hombre debe desarrollarse mediante su propio esfuerzo, hacia un crecimiento de naturaleza evolutiva, estabilizando su consciencia. Tiene en su interior una esencia, inicialmente diminuta, brillante, preciosa. El desarrollo depende del hombre, pero debe comenzar con ayuda de un maestro. Cuando la mente está cultivada de modo correcto y apropiado, la conciencia es trasladada a un plano sublime.”

Para aquellos interesados en cuestiones como la cronología, lo anterior parece ser una indicación de que, como dicen los Sufis, su ciencia es atemporal y se remonta a la más remota antigüedad. En los himnos de los arios, situados a unos 2000 años a. de C, hay indicios de una formulación de doctrinas que han llegado a considerarse Suficas en el sentido de contener ciertas prácticas de sublimación y desarrollo. También aquí se menciona el engendramiento de metales.

Que los alquimistas de Occidente sabían que estaban persiguiendo un objetivo interno lo evidencian sus admoniciones y las innumerables ilustraciones crípticas en sus obras. La alegoría alquímica no es de ninguna manera difícil de leer si se tiene en cuenta el simbolismo Sufi. En el siglo XVII, mil años después de la época de su inspirador original, Geber (nacido alrededor de 721), los alquimistas europeos poseían listas de los maestros sucesivos, reminiscentes de los “linajes espirituales” de los Sufis. Una de las cosas más interesantes acerca de este hecho es que estas cadenas de sucesión se refieren a personas que están vinculadas a la tradición Sufica y sarracena, pero por lo demás no tienen

otro común denominador. En los archivos encontramos los nombres de Muhammad, Geber, Hermes, Dante y Roger Bacon.

Investigaciones recientes han mostrado que materiales Sufis fueron la fuente de las obras iluministas de Dante, como la *Divina comedia*. Sin embargo, su filiación Súfica debió ser todo el tiempo conocida por los alquimistas. Ramón Llull, el místico mallorquín, es citado una y otra vez como un adepto de la alquimia. No obstante, por su obra nos enteramos de que sus ejercicios fueron tomados de los Sufis, a quienes cita como tales.

Los Sufis iluministas árabes y judíos establecen el orden de sucesión así: Hermes (simbolizando la sabiduría más antigua, de origen celestial), Muhammad (y algunos miembros de su familia y compañeros), Jabir (o uno de sus colaboradores) y desde ahí a las órdenes modernas. Los alquimistas occidentales latinos rastrean el origen de su ciencia hasta Hermes, de este a Geber y después a los iluministas. Bacon era uno; Llull otro; como también varios practicantes occidentales.

El concepto Sufi de obtener unidad desde la diversidad, de integrar la mente y después la conciencia interior a través de la aparición de un maestro que proporcionará la llave por medio de la aplicación correcta de los homónimos de sal, azufre y mercurio – para alcanzar la “luz”, según los iluministas – es encontrado una y otra vez en la doctrina alquímica.⁵

Únicamente su ocultamiento en la fraseología química impide que sea atacada como una empresa privada del

⁵ “Norton (siglo XV) establece el principio de que los secretos de la ‘santa Alquimia’ solo pueden ser impartidos verbalmente al neófito elegido por un maestro nombrado de forma divina, y ‘entre un *Millón*, solamente *tres* han sido hasta ahora ordenados para la Alquimia’.” (J. READ, O. C, p. 178).

progreso humano, al margen de la Iglesia. Un ejemplo típico es el texto de un diagrama alquímico, que simboliza la Obra, contenido en *Viridarium Chymicum*, una gran colección publicada en 1624:

La Obra Completa de la Filosofía. Aquellas que anteriormente fueron encapsuladas en varias formas, ahora son vistas en una. El comienzo es el Maestro (“el anciano”, literalmente), y él trae la Llave. Azufre con Sal y Mercurio proporcionarán *riqueza*.

El que este enunciado críptico era simbólico y debía aplicarse a la enseñanza secreta de la autoperfección y la alquimización humana, es subrayado en la frase final tanto como se atreve el autor, previniendo en efecto contra la alquimia física:

Si aquí no ves nada, no serás capaz de seguir buscando. Estarás ciego, aunque estés rodeado de luz.

Es por demás interesante que la alquimia, tanto para Occidente como para Oriente, no era una tradición estéril y repetitiva, basada solo en la sabiduría antigua. Era renovada constantemente por las enseñanzas de personas que habían estado en contacto con el estudio Sufi. Esto es evidenciado por la constante sucesión de nombres que aparecen, muchos de los cuales podemos comprobar que han estado en contacto con Sufis, escuelas Sufis o que usan terminología Sufi. Bacon, por ejemplo, no se limitó a leer las obras atribuidas a Geber. Fue a España y encontró la fuente, como sabemos por sus citas de enseñanza Sufis formuladas por los Sufis iluministas del siglo XII. Llull no solo estudió el Sufismo en la práctica y usó ciertos ejercicios, sino que transmitió este conocimiento y su

nombre llegó a ser invocado con frecuencia por alquimistas posteriores; lo mismo hicieron Paracelso y otros alquimistas.

Paracelso, que viajó por Oriente y recibió su adiestramiento Súfico en Turquía, introdujo varios términos Sufis en el pensamiento occidental. Su “Azoe” es idéntico al Súfico *el-dhat* (pronunciado en persa y por ende en casi toda la poesía Sufi, *az-zaut*). *Paragranum* es meramente una latinización de la ciencia de la naturaleza interna de las cosas.

Debido a la Reforma, Paracelso tenía que ser cauto al expresarse dado que estaba proyectando un sistema psicológico diferente de los modos católicos o protestantes. En un lugar dice: “Lee con el corazón hasta que en un tiempo futuro llegue la verdadera religión.” También usó la analogía Súfica del “vino” al referirse al conocimiento interior. Como resultado, fue acusado de ser un borracho. Este pasaje suyo podría aceptarse solamente desde un punto de vista Sufi:

“Apartémonos de todas las ceremonias, conjuros, consagraciones, etc. y de todos los engaños similares, y pongamos nuestro corazón, voluntad y confianza solamente sobre la verdadera roca... Si abandonamos el egoísmo, la puerta se abrirá para nosotros; y aquello que es misterioso será revelado.” (*Philosophia Occulta*).

Incluso cita sentencias Sufis:

La salvación no se alcanza ayunando ni llevando determinadas ropas ni por la flagelación. Estas son supersticiones e hipocresía. Dios hizo todo puro y santo; el hombre no necesita consagrarlo... (*Ibid.*).

Pese a esto, muchos ocultistas continúan tratando de seguir las ideas alquímicas y cabalísticas atribuidas a Paracelso.

Heinrich Cornelius Agrippa (nacido en 1486) fue otro ejemplo de lo que los Sufis llaman “precursores” o “exploradores” (*rahbin*). Se supone que fue alquimista y

magos, e incluso hoy existen personas que intentan alcanzar la verdad por medio del sistema mágico que se le atribuye. Escribió sobre el método de Ramón Llull, conferenció sobre Hermes e indudablemente conocía la interpretación Súfica de la alquimia.

Tanto aquellos que lo siguieron como aquellos que lo consideran un impostor, harían bien en reexaminar sus palabras bajo el prisma Sufi. Dijo sobre la alquimia: “Esta es aquella filosofía verdadera y oculta de las maravillas de la naturaleza. La clave de ello es la comprensión... porque cuanto más alto levantemos nuestros conocimientos, tanto más sublimes serán nuestros logros en virtud, y realizaremos las cosas más grandes con mayor facilidad.” La piedra de los alquimistas que seguían el “Arte” literalmente era “vana y ficticia” en tanto practicasen tal arte de forma literal, ya que “es un espíritu interno dentro de nosotros, el cual puede perfectamente realizar cualquier cosa que los matemáticos monstruosos o los magos prodigiosos o los maravillosos alquimistas o los nigromantes cautivadores sean capaces de efectuar.”

Ya que esto es lo más lejos que cualquier Sufi podría llegar, especialmente rodeado de gente que quería creer en una forma burda de lo sobrenatural y dado que la religión ortodoxa tenía un interés particular en mantener un sobrenaturalismo del tipo inverosímil, no es sorprendente que hombres como Agrippa hayan sido considerados ilusos, magos o dementes.

Misterios en Occidente I: Ritos extraños

*En un instante, elévate del tiempo y el espacio.
Deja de lado al mundo y sé un mundo dentro
de ti mismo.*

(SHABISTARI, *Jardín secreto*)

ES LA NOCHE del sábado, consagrada especialmente a un ritual que nos resulta asombroso y el cual es seguido fielmente por los devotos de cierto culto.

Dos grupos de once hombres, vestidos con ropas coloridas, ejecutan complicados movimientos dentro de un espacio delimitado. A veces responden a estímulos musicales aplicados mediante un primitivo instrumento por un hombre de aparente autoridad que, ayudado por un par de asistentes, supervisa su actividad. Rodeando enteramente el área dedicada al ritual, una congregación brinda sus respuestas. La gente a veces canta; en ocasiones grita, en otras guarda silencio. Algunos agitan un instrumento que emite un sonido extraño.

Evidentemente se ha puesto mucho cuidado en la planificación del estadio geoméricamente diseñado. A su alrededor hay insignias multicolores, banderas, estandartes, decoraciones probablemente concebidas para elevar la carga emocional del individuo y del grupo. El ambiente es espeluznante, en parte debido a los bruscos cambios de

emoción. La reacción de la gente a los procesos extatogénicos que se desarrollan entre ellos es a veces tan explosiva que uno se sorprende de que no invadan el sagrado recinto. Entre los devotos se manifiestan tanto la alegría como la tristeza.

Somos espectadores de un partido de fútbol iluminado por los focos; lo que falta en la perspectiva del espectador es el conocimiento de qué es lo que está ocurriendo realmente, y porqué. Si tenemos este conocimiento, podemos identificar a los jugadores, a los aficionados, al árbitro, el uso de las líneas blancas hechas con tiza. De lo contrario, continuamos: aquí un hombre se retuerce en el suelo, otro hace muecas con su rostro cubierto de sudor. Uno de los espectadores se golpea a sí mismo, otro golpea a su vecino. El tótem se eleva en el aire y es saludado por un terrible alarido de la multitud... Entonces vemos que se ha derramado sangre.

Otras formas de ritual están sujetas a un abordaje similar por aquellos que no han pasado a través de las experiencias que preceden su puesta en escena. Aún más importante es que muchos rituales de una u otra especie han sufrido alteraciones a través de los siglos, y la intención o fuerza original se ha perdido. Cuando esto ocurre, se produce una sustitución mecánica o asociativa de otros factores. El ritual se distorsiona, aunque haya razones aparentes para cada uno de sus aspectos. Este desarrollo es lo que llamamos el abandono del culto verdadero.

Ahora, aquí tenemos el relato externalista de un ritual derviche, donde los sucesos son descritos solo desde el punto de vista del observador. Su autor es el reverendo John Subhan, de la Iglesia Episcopal Metodista, que presenció este acontecimiento en la India.

Hoy es la noche del jueves, noche especialmente sagrada para el Sufi. Vengan conmigo a visitar algunos templos y ver con nuestros propios ojos los

extraños ritos religiosos que son practicados casi ante nuestras puertas.

Entramos a una habitación tenuemente iluminada donde está reunido un grupo de hombres. Al hacerlo, un hombre que parece ser el líder de la asamblea hace una seña, y las puertas se cierran. Reina el silencio mientras doce hombres forman dos líneas paralelas en el centro de la habitación. La luz tenue de un solitario farol ilumina unos rostros oscuros en los que apenas los ojos parecen tener vida. El resto de nosotros retrocede hasta la pared. El Dhikr está a punto de empezar.

Con una brusca palmada, el líder inicia un balanceo de derecha a izquierda. Comienza muy lentamente, y los demás hombres caen en el ritmo de su balanceo. Cada vez que se tambalean hacia la izquierda, gritan “¡Hu!” en coro: “¡Hu... Hu... Hu...”¹

El ritual derviche no es de la misma naturaleza que el partido de fútbol: lejos de serlo. Pero dado que no es simbólico y que atiende a una actividad interior, son pocas las ventajas de describir semejante acontecimiento fuera de contexto.

La atmósfera creada por la actividad Súfica le produce al Sufi una percepción, y deja una huella que es capaz de reconocer. Sin embargo, es inútil decir que uno puede reconocer en el ser mismo de cierto culto separado de sus orígenes una “sensación” de que alguna vez fue Súfico. Es necesario poner a disposición un material que pueda ser compartido por el lector, al menos hasta cierto punto.

¹ JOHN A. SUBHAN, *Sufism, Its Saints and Shrines*, Lucknow, 1938, p. 1.

Por esta razón es preciso empezar con la percepción interior de que ciertos fenómenos occidentales tienen este origen, y entonces comprobar qué material formal relativamente aceptable existe para ilustrar este hecho. Hay disponibles dos métodos principales para hacerlo. El primero es referirse al fenómeno equivalente, si lo hay, en Oriente. El otro es buscar elementos rastreadores, como términos técnicos y significados ocultos. En nuestro caso usamos ambos métodos, para por lo menos arrojar luz sobre un aspecto de lo que ha venido a llamarse el culto de brujas de la Europa occidental.

“Bruja” (*Witch*), como ya se nos ha informado sobradamente, significa simplemente “sabio” (*Wise*). Esta palabra podría aparecer en cualquier lado y no necesita ser una traducción del árabe o cualquier otro idioma. “Sabio” es un nombre usado en cultos derviches y también por los seguidores de tradiciones sin diluir.

El término para *witch* en español es “bruja”. Es en España donde encontramos los primeros informes relativamente completos de los rituales y creencias de los habitantes de Europa occidental que celebraban festividades similares y eran considerados por la Iglesia como devotos del diablo.

Podemos seguir la pista contenida en el hecho de que los derviches *maskhara*, aunque en la actualidad se los encuentra principalmente en áreas del Asia Central y ocasionalmente en la India, usan la palabra árabe cuya radical es BRSH.

Los *maskhara*, “juerguistas”, son también denominados *mabrush*, “marcados en la piel” o posiblemente “embriagados por el estramonio”. En español, *maja* es la palabra de base latina, mientras que *bruja* (pronunciado *brusha*) es la que apareció en la España sarracena para describir a estas personas. Si por el momento asumimos que *brusha* puede ser un término descriptivo adoptado por un grupo de *Jaraneros*, podemos tratar de descifrar parecidos usos descriptivos por medio del método poético árabe. ¿Qué significa realmente

brusha, tanto en su raíz como en sus derivaciones? Según nuestro método poético de descifrar claves, cierto número de palabras del mismo grupo consonántico se utilizan para ampliar la descripción de un culto, tal como hemos visto en el caso de “Sufi”.

Las palabras del diccionario nos dan esta selección: una sustancia alucinógena, un símbolo y una marca ritual; todas ellas del grupo general de consonantes:

BRSH = *Datura stramonium* (estramonio), pronunciado BaRSH. Alternativamente, por similitud de sonido:

YBRUH = raíz de la mandrágora (préstamo sirio), pronunciada YaBRUUHH. Ambas contienen alcaloides, y ambas tienen fama de haber sido usadas por brujas para provocar visiones, la sensación de volar y en rituales.

¿Qué símbolo está asociado a las brujas? Una escoba:

M-BRSHa = cepillo, escoba, rascador (dialecto sirio), pronunciado MiBRSHA.²

Traduciendo el grupo de palabras, podemos por consiguiente describir una comunidad de personas asociadas con este orden de letras, como: “Asociadas con la mandrágora (o estramonio), utilizando el símbolo de la escoba, identificadas por una marca en la piel, vistiendo ropa multicolor.” Estas personas serían descritas con toda exactitud en árabe y en la España medieval como *brujo* y *bruja*, que en aquella época se pronunciaban *brusho* y *brusha*. Si aceptamos la conexión con los Jaraneros, podemos seguir con las asociaciones. Su empleo de la mandrágora facilitaría un homónimo más: el coloquialismo *mabrush*, *mabrusha*, “frenético”, una referencia a sus danzas. La danza tradicional de las brujas ha

² En la España dominada por los sarracenos había un ingente número de sirios. El contacto normando-sirio pudo producirse ya en el año 844, cuando Sevilla fue saqueada.

sido identificada, o por lo menos comparada, con dos formas de baile conocidas en Europa: la de los sarracenos, el vals (el cual se supone que llegó de Asia a través de los Balcanes) y el *dibka*, la danza en círculo del Medio Oriente, conocida desde el Mediterráneo al Golfo Pérsico.

Pero aún hay muchos datos sobre brujas que podrían agregarse a lo anterior. Fuentes árabes citadas por Arkon Daraul hablan de la “danza del bicorne”, y nos dan la clave de los significados de las palabras “bárbaras” usadas por las brujas, las cuales aún hoy no pueden ser comprendidas por los miembros de la fraternidad. Aquí hay algunas de ellas, con su equivalente árabe:

El cuchillo ritual, llamado misteriosamente “Athame”. De *adhdhame*, letra de sangre. “Athame” es una buena imitación del sonido representado por *adh-dhame*. El Sab(b)at(h), confundido por confluencia con la palabra hebrea, aparece en nuestro texto árabe sobre la gente bicorne española, donde se le atribuye el origen en AzZABAT, “la potente” (ocasión). Una posterior etimología extravagante es la del francés *s’èbattre*, “juguetear”. La misma asociación de sonido convertida en *Robin, Robinet*, la palabra semita perfectamente pertinente, *Rabba*, “señor”, el elusivo y misterioso señor o funcionario del *Sabat*. ¡*Rabbana!* (¡Oh, nuestro Señor!) es parte del rezo musulmán, enfáticamente proferido en voz alta cinco veces al día.

La palabra inglesa “*coven*” (aquelarre) halló una aparente identificación con la idea de reunirse o congregarse. No obstante, en la descripción del ritual hecha por un antiguo miembro del culto hispano-semita, *kafan* se refiere a la mortaja que se coloca sobre las cabezas de los Jaraneros mientras

bailan, la cual ha sido reportada como parte del material de brujería en lugares tan remotos como Escandinavia. Por una asociación posterior puede haber llegado a significar la reunión o los miembros, pero es seguro que *kafan* se usó en la forma primitiva y que significa mortaja.

Ahora podemos pasar a la siguiente fase: el ungüento de las brujas y su posible composición. ¿Para qué se lo usaba originalmente al ungüento? En árabe, “ungüento” es RHM, la palabra que también significa parentesco de sangre. El ungüento se le daba a la bruja o al brujo después de la iniciación, y luego de ser marcados. El *marham*, ungüento, es frotado sobre la piel con vistas a establecer una forma simbólica de parentesco de sangre. De este modo, en una “unción”, si podemos hablar con raíces semitas, el ungüento (RHM) es aplicado para ayudar a crear la condición de parentesco de sangre (RHM). Era para ser usado en el futuro, para llevar al brujo o bruja hacia su familia, RHM. Por lo tanto, el RHM formaba el vínculo mental y farmacológico con el RHM.

Pero, ¿no había en el ungüento de los brujos un alcaloide u otro principio activo? Ciertamente que sí. Se recordará que las brujas hacían un caldo de los cuerpos o miembros cercenados de los bebés sin bautizar. Se recordará que la raíz de la mandrágora tiene una forma “humana”. Tradicionalmente se la considera como un diminuto simulacro de un ser humano; un ser humano diminuto es un niño recién nacido. Como planta, difícilmente podríamos esperar que fuera debidamente bautizada; y algunos ingredientes del ungüento parecen tener esta forma de un “no bautizado”.

Se han buscado demasiadas analogías para las prácticas de brujería en el cristianismo o en cultos paganos de índole precristiana. Si lees obras sobre la brujería en Europa, encontrarás que, según la opinión de la mayoría de sus autores, no existió tal cosa como siglos de dominación

sarracena en España, ni las generaciones que absorbieron la cultura oriental en todos los niveles. Pero incluso el nombre (los Sabios) podría ser una traducción directa de *arifin*, el título asumido por gente en Oriente que creía en la posibilidad de comunicación directa con lo sobrenatural.

Los brujos modernos parecen dudar acerca del significado del tamaño de su círculo (2.74 metros), y saben muy poco sobre su antigua numerología; pero este material está disponible en otros lados, incluso las medidas. Su propia tradición es, por cierto, que proceden de la “Tierra del verano”; lo cual significa el Oriente según sus miembros actuales. Su hombre negro (moro) y fetiche de cuernos (el diablo, confundido con la luna) pertenecen al reino de operación reciente (“funcionamiento”), porque hace poco se intentó una racionalización de su culto, rastreando su origen en los festivales de las estaciones y en otros, y una amalgama con cultos extáticos, usando el sistema de clave árabe para formular sus rituales.

¿Quién trajo los brujos a Occidente? En su forma medieval, de la que procede casi toda nuestra información, fue indudablemente la tribu Aniza. Tenemos que regresar a los desiertos de Arabia.

El poderoso clan beduino Aniza, el más numeroso en cuanto a combatientes y más rico en camellos de pura raza, se distingue en la literatura árabe por su fiereza en la guerra del desierto. Las guerras beduinas proporcionaron material para el desarrollo del código caballeresco y para las epopeyas de amor y bélicas; por no mencionar la danza *dibka* y el cuchillo sanguinario. Los patrones de poesía desarrollada por los bardos tribales influirían la literatura de numerosas naciones después de la expansión del Islam hacia el norte, este y oeste.

El génesis de la vida beduina yacía en tiempos preislámicos, durante los *Días de los árabes*, en el hecho de que cada *Día* era una épica de alguna batalla cuyo origen podía haberse

olvidado, pero cuyas consecuencias culturales en verso, nobleza de conducta o táctica militar, eran conservadas como parte de la herencia de la tribu.

Este es el beduino de la leyenda, el guerrero indómito cuya ternura con las mujeres y los niños es proverbial, y comparable y equiparada a su determinación de luchar hasta la muerte por un chorrito de agua probablemente turbia o una palmera; pero que lo daría absolutamente todo en un solo gesto magnífico.

Uno de los más antiguos y sangrientos *Días* fue el que duró cuarenta años a finales del siglo V, en el que se enfrentaron dos facciones de los Aniza. Empezó con el robo de una camella enferma que pertenecía a una anciana, y terminó – como terminaban a menudo los *Días* – por un acto de meditación. Su producto final, característico del romance sarraceno y que influyó en toda la literatura occidental, fue el relato heroico más famoso de Arabia: el *Cuento de el-Zir*.

La historia llevó a estas gentes a Europa y, con ellas, a gran parte de su cultura. Uno de ellos era un maestro derviche profundamente involucrado en las tradiciones musicales, románticas y tribales de su clan.

Todos los bardos beduinos sostienen que la tribu originaria de los Aniza es el clan Fakir (“humilde de espíritu”). Este nombre fue adoptado por derviches, y en una de sus deterioraciones se aplica a falsos yoguis hindúes errantes que se autoanestesian y acuestan sobre afilados clavos sin ningún propósito definido, a menos que sea para que una parte de los observadores desee poder emularlos.

La tribu Fakir todavía habita en el noroeste de Arabia, cerca de su asentamiento ancestral de Khaibar, la antigua ciudad que fue un bastión en tiempos de Muhammad. Los Aniza tienen muchas leyendas, una de ellas relacionada con su necesaria proliferación exterior. Según este relato, Wail, el Fakir y ancestro de todos los Aniza, hizo una súplica en una

“Noche de Poder” (probablemente el veintisiete del mes del Ramadán). Posó una mano sobre sí mismo y la otra sobre su magnífica camella, y rezó para que la semilla de ambos se multiplicara. El resultado, según se nos dice, es que ahora los Aniza son fértiles tanto en hombres como en camellos, y disponen de unos treinta y siete mil hombres y cerca de un millón de camellos. También poseen el poder de aumentar la fertilidad. Su tradición se ha transmitido asimismo a las creencias de aquellos cultos que dependen de su afiliación con los Aniza.

Hoy abundan en el desierto sirio, habiendo luchado por su ocupación durante un período de casi dos siglos hasta el año 1600. Sin embargo, el culto de los Jaraneros que está relacionado con su nombre se remonta por lo menos a Abu el-Atahiyya (748-c. 828). Alfarero y devoto de la contemplación, anhelaba un mayor equilibrio entre las glorias del Bagdad de Harún el-Rashid, el gran Califa, y el desarrollo de las facultades humanas innatas. Así se lo dijo al Califa, quien le otorgó una pensión anual de cincuenta mil monedas de plata.

Se convirtió en escritor, y dejó una colección de versos místicos que “le dan derecho al puesto de padre de la poesía sagrada árabe”.

Su círculo de discípulos, los Sabios, lo conmemoraron de diversas maneras después de su muerte. Para representar a su tribu eligieron la cabra, emparentada morfológicamente al nombre de la tribu (*Anz, Aniza*). Una antorcha entre cuernos de cabra (que más tarde se convirtió en “el diablo” en España) simbolizaba para ellos la luz de la iluminación del intelecto (cabeza) de la “cabra”, el maestro Aniza. Su *wasm* (marca tribal del ganado) era prácticamente como una flecha ancha, también llamada pie de águila. Un nombre alternativo de los Aniza es una especie de pájaro. Este signo, conocido por las brujas como pie de ánade, se convirtió en la señal para sus

lugares de reunión. Algunos de sus seguidores, especialmente las mujeres jóvenes, eran marcadas con un pequeño tatuaje u otra marca, conforme a la costumbre beduina. Tras la muerte de Atahiyya antes de la mitad del siglo IX, cuenta la tradición que un grupo de su escuela emigró a España, la cual había estado en aquel entonces bajo dominio árabe por más de un siglo.

Los símbolos y costumbres relacionados con la filiación tribal continuaron usándose. Esto está en conformidad con la práctica derviche. Cada maestro le da un sabor especial a su escuela, que cambia cuando pasa a ser dirigida por otro maestro. El objetivo aquí es mantener el espíritu de grupo.³

Todo esto no quiere decir que no haya habido en Europa un culto anterior del mismo tipo. Pero sí parece mostrar la fusión de los dos en lo que finalmente asustó a la Iglesia de la Edad Media, y que desde entonces ha sido un picante misterio para toda clase de gente. Incluso la sabiduría femenina de las brujas es en algunas partes tan cercana a la poesía amorosa Sufi de la Edad Media, especialmente a la del español Ibn el-Arabi, que no es necesario decir mucho más al respecto.

Los Quresh son la tribu más noble de Arabia, y el clan supremo es el Hachemita. Se los puede considerar como algo aparte, pues son la sangre profética y real. Apenas detrás, sin embargo, vienen los poderosos Aniza. Tres gobernantes de hoy son de este clan: el rey de Arabia Saudita, el Sheikh de Kuwait y el emir de Bahrain.

Este material nos da tres posibilidades principales o maneras de analizar y describir las reuniones de brujas de Occidente. Podríamos denominar a la primera como

³ Entre las brujas, el primitivo ritual tribal de los Aniza arrolló al elemento Sufi. Las sucesivas iniciaciones de beduinos en el culto fueron ciertamente responsables de su retorno al tribalismo.

la supervivencia de la antigua religión (precrisiana); a la segunda, la importación del culto sarraceno; y a la tercera, un movimiento anticristiano. Por supuesto, cualquiera de ellas (o todas) puede contener elementos externos.

Los partidarios de la teoría de la “antigua religión” han aprovechado todos los elementos posibles. Para ellos, los cuernos solo pueden representar la supervivencia de un rito de caza o fertilidad; la danza para esto, el disfraz animal para aquello. Los observadores clericales han tildado al festín como un sacramento blasfemo, la aplicación de marcas como una parodia del bautismo y así sucesivamente.

Al igual que nuestras diferentes versiones de un partido de fútbol, la interpretación depende de saber qué estaba pasando realmente y no de suponer que porque algo fue encontrado en cierto lugar y en un determinado momento debe coincidir con nuestra teoría o suposición en cuanto a lo que era. “Diablo, cuernos, bebés hervidos”, es una de las versiones. “Dios y diosa, danza de la fertilidad, discreción para conservar la vieja religión”, es otra. La tercera es: “símbolo de la tribu Aniza, su maestro, el alucinógeno.”

El término “vieja religión”, que los brujos y otros aceptan como una indicación de los orígenes prehistóricos del culto, es una frase estándar Sufi, empleada a menudo como “fe antigua”, “anciano”, “tradición antigua”. Fue destacada por Ibn el-Arabi, el Sufi español, en sus poemas de amor.

Si la vieja tradición realmente existió en Europa antes del siglo VIII cuando los sarracenos ocuparon sus centros principales, indudablemente debe haber sufrido una penetración completa del sistema en clave poética, de terminología Sufi y de simbolismo tribal árabe, para la cual difícilmente haya un paralelo análogo referido a lo profundo de su influencia.

¿Qué más podemos averiguar de la frase “fe antigua” o “la vieja tradición”? Si traducimos “vieja” y “antigua” a la básica

raíz trilitera árabe de QDM,⁴ obtendremos el significado poético:

QDM = concepto de precedencia

Aquí hay algunas de las principales derivaciones de dicha raíz, que pueden encontrarse en cualquier diccionario árabe:

Qidam (QiDM) = precedencia, preexistencia

Qidman (QiDMan) = viejo, viejos tiempos

Qadam (QaDaM) = alto rango, valentía

Qadam(QaDaM) = pie humano, paso, fase de movimiento

Qadum(QaDUM) = un hacha

Qadim (QADiM) = futuro

El-Qadim (EL-QaDiM) = el Antiguo (Dios)

Qaddam (QaDDAM) = jefe, líder

Esta extraña palabra representa a la eternidad en el sentido de que muestra que el tiempo es eterno. Un equivalente podría ser “precedencia”, que porta el significado de preceder (por lo tanto, haber pasado) y de ir hacia delante. El hacha que llevan los derviches errantes se llama *qadum*. Hay dos seres Ancianos: el Anciano (Sheikh, Pir) de los Sufis, y el Anciano (la deidad). Esta posibilidad de dos clases de preeminentes y ancianos, uno humano (el líder del grupo) y el otro más elevado (divino), intenta transmitir un concepto muy sutil. Los Sufis han sido acusados a menudo de creer que sus líderes son divinos. Mediante el uso especial o poético de esta palabra demuestran que en efecto hay dos formas que este

⁴ *Asrarel Qadim wa'l Qadam* (Secretos Sufis del pasado y el futuro).

Antiguo puede adoptar.⁵ Una es el maestro que tiene ciertas cualidades de carácter supremo, lo más cercanas a la divinidad que pueden percibirse en un hombre. Tanto los Sufis como las brujas usan una cojera ceremonial o paso tambaleante para comunicar el sentido de la palabra árabe *qadam*, un paso. Existe una diferencia importante entre las versiones oriental y occidental. En Oriente, la palabra *qadam* (paso, fase) es expresada por medio de pantomimas a efectos de la transmisión criptográfica. El Sufi da un paso hacia un lado o pisa con fuerza para conmemorar la palabra raíz. Cuando da un paso decidido, ya sea como señal de reconocimiento o durante una ceremonia, lo hace para afirmar la transmisión continuada de la palabra trilitera QDM. Al introducir esta palabra en los procedimientos, los artífices del ritual o sistema de contraseñas han asegurado su supervivencia... al menos entre la gente que pueda entender un mínimo de palabras árabes.

Según mi propia experiencia, cuando fui instruido en el método de hacer cierta señal con pasos, me enviaron a estudiar todos los elementos de la palabra “paso”. De este estudio, a su vez, emerge la comprensión de que el sistema es la “fe antigua”, que se divide en fases o pasos, que avanza paso a paso, que está adelantada a pesar de ser de la mayor antigüedad.

Es por demás obvio que en la transmisión de formas externas en países donde no se habla el árabe, no ha tenido lugar una adaptación similar de las palabras. Idealmente, si la idea de

⁵ “Hay otra peculiaridad de este lenguaje: la sugestiva y significativa naturaleza de sus palabras. Al Sufi las palabras árabes le parecen elocuentes; comunican lo que en otras lenguas necesitaría páginas enteras. Por consiguiente son tremendamente apropiadas para expresar conceptos ocultos.” (SHEIKH EL MUSHAIKH, *Tasawwufal Islami*, Londres, 1933 [*Sufismo islámico*, por I. A. Shah], p. 39).

una fe antigua con un destino progresivo fuese traducida al español por brujas o como quiera que se denominen, deberían elegir una palabra como “suceder”. Sucesión significa “venir después”, pero también implica algo que ha de estar en el futuro, algo que puede alcanzarse. Entonces, hablando desde el punto de vista del proceso que estamos describiendo, el conocimiento antiguo tendría que hacerse conocido en su transición occidental como “suceder”.⁶

El cambio de una lengua a otra en la cual permanezcan las viejas alusiones va contra la idea evolutiva de los Sufis; y es esta misma metamorfosis la que hace que el desarrollo Sufico sea muy difícil de estudiar de una forma académica. Hablando en general, solo estarán disponibles las versiones moribundas que hayan perdido su movimiento.

⁶ Las brujas suecas de Mohra adaptaron correctamente el concepto cuando saludaron a su líder como “Antecesor”.

Misterios en Occidente II: El círculo caballeresco

*Cuando aún estás fragmentado,
carente de certeza: ¿qué importa la índole de
tus decisiones?*

(Hakim Sanai.
El amurallado jardín de la verdad)

UN GRUPO DE Sufis está formulando una asociación que les permitirá realizar su trabajo de desarrollo humano hacia la autorrealización. El trabajo, como todas las actividades Súficas, consta de tres partes. El propio individuo tiene que vivir a la altura de ciertos estándares personales, y eligen el ideal medieval de caballerosidad como contexto. Este, a su vez, les da una oportunidad de formar una elite visible. La existencia y apariencia de esta elite cumple la segunda función: el impacto sobre la humanidad en general. El tercer elemento, reverencia por el maestro, reside en la figura Súfica del “rey”, quien guía a la comunidad.

Eligen como forma externa la túnica de lana azul con capucha, que es vestimenta estándar entre los Sufis. Adoptan como simbolismo de color el oro y el azul para significar la esencia dentro del cuerpo o de la mente: el sol en el cielo o “la partícula de oro en el mar”, como dice el sabio Sufi Attar. La unidad básica del Sufi es el Círculo, la *halka*. En sus rituales conmemorativos ejecutan los ejercicios o movimientos

colectivamente conocidos como la “danza”. Toman como divisa un lema árabe sobre un copero; en las ramas persas es traducido en una frase rítmica que tiene casi los mismos sonidos que el lema de la Orden de la Jarretera.

Su santo patrón es Khidr¹, el Verde.

Las *halkas* se componen de trece personas. Hay dos razones por las que se usa este número. En primer lugar, estos Sufis desean destacar que su doctrina interior es la misma que la de todas las religiones. Es el mensaje secreto y oculto de todos los credos: la necesidad de un desarrollo organizado. En este caso, la otra religión por la que más se interesan estos Sufis musulmanes es el cristianismo. La aceptación de la identidad del cristianismo y el Islam es expresada por simple numerología.

“Unidad”, explican mediante su simbolismo los Sufis de la Orden de Khidr, es lo mismo que “tres”, para fines prácticos. Lo demuestran señalando que la palabra árabe “unidad” (*ahad*) – el adjetivo usado para Alá el Único – se compone de tres letras: AHD. Por lo tanto tres es uno, porque la diferencia entre el monoteísmo y el cristianismo es solo de terminología.

Pero, ¿cómo entra en escena el número trece? De manera muy simple. En la numeración árabe, A es igual a uno, H tiene el valor numérico de ocho y D es igual al número cuatro; suma estos y el resultado es trece. Así, trece se convierte en un número importante para este grupo Sufi.

Las *halkas* de esta orden siempre estarán conformadas por trece hombres. Trece hombres forman una unidad.

La presunta fecha de formación de esta organización es alrededor del año 1200 de la era cristiana.

Aproximadamente un siglo y medio después (nadie está muy seguro de la fecha), surgió en Inglaterra una misteriosa

¹ Se pronuncia Jidr.

organización. La inspiró el propio rey Eduardo III. Los miembros se dividieron en dos secciones de trece individuos cada una, la primera de ellas bajo la jefatura del rey y la otra bajo la del Príncipe Negro. Sus colores eran el oro y el azul, sus túnicas de lana y con capucha, sus fines abiertamente caballerescos. Su patrono era san Jorge, que en Siria, donde tuvo origen su culto, equivale a la misteriosa figura Khidr de los Sufis. De hecho, fue llamada la Orden de San Jorge, que se traduciría directamente a la fraseología Sufi como *Tarika-i-Hadrat-i-Khidr* (la Orden de San Khidr). Se hizo conocida como la Orden de la Jarretera. En árabe, la palabra “jarretera” es la misma que la palabra para el vínculo o lazo místico Sufi, y también el “ascetismo religioso o monacal”. La palabra para la unidad básica Sufi (*halka*) es intercambiable en la jerga Sufi con la mismísima raíz de la que se deriva “liga” o “jarretera”.

Se perdieron los primeros registros de la Orden de la Jarretera. Han sido reemplazados por las especulaciones en torno a las derivaciones y los orígenes de la Orden. La bonita historia de que la orden fue instituida porque alguien se burló de una verdadera liga puede de hecho tener una base muy interesante pese a ser descartada por algunos historiadores serios. Cabe recordar que este incidente se dice que tuvo lugar en un baile. Si consideramos los hechos desde el punto de vista histórico Sufi, podemos preguntar algo que acaso no se les haya ocurrido a otros. ¿Qué clase de baile era? Todo el incidente parece una tentativa de justificar un baile ritual que de alguna manera fue interrumpido y por ello tuvo que ser justificado. Es probable que hasta nosotros haya llegado una versión distorsionada. Por ejemplo, ¿por qué se exhibía una liga en un baile, si es que fue esto lo que ocurrió? O bien porque la liga fue elegida para representar de forma visual el “lazo” de la Orden, o porque “a alguna dama se le cayó la liga”.

¿Cuál es el lema de la Orden de la Jarretera? ¿Tiene alguna conexión con la Orden de Khidr? Superficialmente no existe conexión entre “*Honni soit qui mal y pense*” (Deshonrado sea quien piense mal de ello) y la secreta frase del “copero”. Si abordamos la cuestión de una forma convencional, jamás veremos la conexión. Pero si por el momento nos fijamos más en el sonido que en el sentido, emerge un hecho extraño. La versión francesa del lema y las versiones árabe y persa suenan como si tuvieran las mismas palabras.

Aquellos que han leído incluso traducciones de poetas Sufis persas, con sus coperos como el medio de iluminación del Sufi, verán la conexión.

El proceso mediante el cual una palabra o frase extranjera es adoptada por otro lenguaje está bien establecido en la literatura y en la costumbre. Hay numerosos ejemplos, y el sistema incluso ha recibido un nombre que está catalogado en los diccionarios como sistema Hobson-Jobson. El interminable cántico religioso de la India, *Ya Hasan Ya Hussein* (¡Oh, Hasan! ¡Oh, Hussein!) es aceptado en inglés bajo el sonido Hobson-Jobson, un intento de los soldados británicos de reproducir el cántico. El diccionario estándar indio de términos anglo-indios, que contiene muchos ejemplos de este proceso, se llama precisamente Hobson-Jobson. En el África occidental, la palabra árabe *el-ghaita* (una gaita) se ha anglicanizado como “alligator” (caimán). Más cerca de casa, todos los londinenses conocen el nombre de cierta taberna, la “Elephant and Castle”, cuyo nombre original fue la *Infanta de Castilla*.

Recientemente, un amigo mío de Oriente Medio le dio un chelín a un asombrado chatarrero que empujaba una carretilla por las calles de Londres. El hombre había estado repitiendo con mucho fervor y en ese tono lastimero del vendedor ambulante: “¿Algún hierro viejo?” La forma en que alargaba los sonidos le pareció a mi amigo idéntica

al grito del derviche mendicante ¡*O Imán Reza!*, que los gritones derviches repiten cientos de veces al día como una piadosa invocación que en algunas áreas es escuchada por todos.

En ocasiones, el nombre de Shakespeare se traduce en un persa completamente correcto y aceptable como *Sheikh-Peer*, “el sabio antiguo”.

Una sociedad con frases secretas o que se viese obligada a sufrir una interrupción durante un ritual, tendría que necesariamente explicar qué significaba esa frase bárbara y cuál era exactamente el fundamento para elevar una liga. Hay una gran cantidad de otro material que conecta a estos dos movimientos, en su mayoría de carácter iniciático y que no puede reproducirse aquí. Podemos decir, sin embargo, que un nombre alternativo para la rama de la Orden de Khidr es *el-mudawwira* (el edificio redondo), relacionado con el gran palacio de Bagdad que perteneció a Harún el-Rashid. Toda la ciudad de Bagdad fue construida en el año 762 según ciertas proporciones geométricas basadas en la rueda. Grupos Sufis tradicionales, al igual que los francmasones de Occidente, realizan sus actividades dentro de edificios circulares. Puede ser solo una coincidencia que la Orden de la Jarretera estuviese implicada en el resurgimiento de la Mesa Redonda, y que el rey Felipe de Valois estuviese ansioso por establecer un nuevo grupo de la Mesa Redonda.

Hasta la época de Eduardo VI (muerto en 1553), la orden se llamó Orden de San Jorge, patrono de Inglaterra; aunque la conexión tradicional con una liga se remonta a los orígenes de la Orden. Es posible que doscientos años después de su primera institución, el significado de la palabra “jarretera” fuese suficientemente bien comprendido para que se convierta en el actual nombre de la Orden. Alteraciones sucesivas del ritual y número de los caballeros han cambiado virtualmente la coincidencia originalmente Súfica.

Hoy, la Orden de la Jarretera es todavía la institución más importante y orgullosa de Inglaterra. La idea de que quizá sea de origen foráneo es indeseable para algunas personas. Estas, sin embargo, solo son aquellas incapaces de comprender que, sea cual fuere su origen, es en Inglaterra donde la Orden ha alcanzado su mayor distinción, conservando dignamente una honorable función de elite.

Aquellos que han buscado en la Jarretera una conexión con la extraña tradición de las brujas, acaso no estén tan errados como otros podrían pensar. Al menos una rama de este culto fragmentario en Gran Bretaña es fuertemente influenciada por la transmisión hispanosarracena de un estilo de Sufismo deteriorado, en el que una vaga idea de “poderes mágicos” ha suplantado al tema de la *baraka*.

Hay una razón muy coherente para que el grupo Sufi combine en su formulación los elementos de azul, oro, realeza, Khidr (san Jorge) y la protección de las mujeres. Todo está basado en la raíz de una sola palabra y en su manipulación, aunque no pueda encontrarse una consistencia parecida en la Orden de la Jarretera. Esto podría llevarnos a suponer que la Jarretera es una traslación de las cualidades esenciales del grupo Khidr, y a todas se las encuentra reunidas en la raíz trilitera KHDR.

Todos los elementos usados en el formato y los rituales del grupo se encuentran aquí:

KHaDir = ser verde (Islam, la matriz del grupo)

KHuDDiR la fi hi = fue bendecido en él (la bendición del grupo)

KHiDaR, KHiDiR = San Jorge, Elías, Patrono de los Sufis, Khidr

ElKHuDRat = el mar (el océano de vida donde el Sufi encuentra la verdad; el mar, del cual el Sufi

es una ola, muy usado en poesía; el azul en el cual está el oro)

AKHDaR = desconfiado; mujer fina (caballería, refiriéndose a la primera orden islámica de caballería, cuando a principios del siglo VII Muhammad fundó una asociación de hombres para proteger a mujeres y caravanas)

KHaDRa = jefe de una tribu

ElKHaDRa = el cielo, el firmamento (por el que sale el sol, otra alusión al oro en el azul)

ElaKHaDIR = oro, carne y vino. (El elemento oro del cielo o el mar, la carne y el vino que son denominadores comunes del ritual cristiano. El propio ritual cristiano es considerado simbólico del desarrollo de la totalidad de la comunidad y del individuo, de modo que los sacramentos de la Iglesia son para el Sufi un mero fragmento de toda la empresa, como se ha indicado arriba.)

El emblema del grupo es la palmera, que se deriva de la raíz *khadar*, cortar una palmera. El árbol en sí, como ya se ha observado en este libro, significa *baraka* y otros elementos básicos del Sufismo, estampado sobre el críptico manto de coronación Hohenstaufen de los reyes de Sicilia y el emperador del Sacro Imperio Romano, de quienes se sabe que tenían contactos Sufis.

La época de Eduardo III de Inglaterra ciertamente presencié una expansión de elementos sarracenos a Europa. El baile nacional inglés, el *morris*, debe de tener este origen. Cecil Sharp – máxima autoridad sobre danzas populares inglesas – ha relacionado la danza “mora” europea con la fecha probable de su llegada a Inglaterra:

Entonces, el *morris* – que alguna vez fue el moresc – de Inglaterra; *le morisque* y morisco de Francia; la *moresca* de Córcega... es con toda probabilidad de origen moro: no importa que en nuestro país se haya vuelto más inglés que la pelea a puñetazos... Holanda, tal como lo cuenta Engel, también fue contagiada; de hecho, una investigación a fondo posiblemente demostrará que el *morris*, en una forma u otra, era conocido en toda Europa y más allá. En cuanto a la fecha de su introducción en Inglaterra, es imposible afirmarla con certeza; pero la mayoría de los expertos señalan la época de Eduardo III. Probablemente fue cuando Juan de Gante regresó de España que se vieron los primeros hombres *morris* en Inglaterra.²

Puede que en aquel entonces estas danzas hayan sido importadas directamente de la España mora, pero ya existían en fraternidades Sufis mucho tiempo antes. Montar un caballito de juguete (en vasco *zamalzain*, del árabe *zamil el-zain*, “caballo cojo de gala”)³ es apenas una parte del ritual Súfico. Estos bufones no solo “recuerdan a los juglares árabes”, sino que son representantes de los poetas humorísticos vestidos con ropajes chabacanos, pelo largo y cara pintada que aún hoy escenifican ciertas enseñanzas metafísicas entre los Sufis. A veces montaban caballitos de juguete; otras, bastones, simulando la idiotez de los “tontos de Dios”. Uno de tales personajes derviches que monta un palo es entrevistado por Rumi en su *Mathnawi*. Esto es una conexión con las amazonas BRSH (*bruja*) de España.

² C. J. SHARP, H. C. MACILWAINE, *The Morris Book*, Londres, 1907, p. 15.

³ *Legacy of Islam*, ed. Arnold y Guillaume, Oxford, p. 372.

El primer registro Sufi de un viaje a Inglaterra⁴ para enseñar está contenido en los viajes de Najmuddin (Estrella de la fe) Gwath-ed-Dahar Qalandar. Nació alrededor del 1232, o tal vez antes. Su hijo, u otro sucesor (Najmuddin Baba), “siguió los pasos de su padre” desde la India a Inglaterra y China en 1338.

El primer Najmuddin fue discípulo del ilustre Nizamuddin Awlia de Delhi, quien lo envió a Rum (Turquía) para estudiar con Khidr Rumi. El nombre completo de Khidr Rumi era Sayed Khidr Rumi Khapradari – el Copero – de Turquestán. Se recordará que la Orden de Khidr (equiparada con la Jarretera) tiene como lema una salutación al copero. Esta copa tenía cualidades milagrosas.

Cuenta la leyenda que este derviche llevaba consigo la interpretación del signo Sufi *hu* (que en una caligrafía estilizada se parece al número cuatro), la marca de los masones hallada en edificios góticos de Occidente. Además de formar un marco para el “cuadrado mágico” Sufi, también es usado por los Qalandar como un diagrama de las tres posiciones devocionales (erguida, arrodillada y yacente), que pueden ser equivalentes a los “instrumentos” de los masones.

El maestro de Najmuddin, Sayed Khidr, era colaborador del maestro Sufi Suhrawardi (del Sendero de la Rosa, a veces identificado con los rosacruces); de Abdul Qadir, Rosa de Bagdad; y del padre de Jalaluddin Rumi (algunos de cuyos relatos se encuentran en Chaucer, y que estaba escribiendo en la época del supuesto viaje a Inglaterra); además de otros maestros Sufis muy importantes como Fariduddin Shakarganj y Shah Madar. Shah Madar enseñó la unidad esencial

⁴ JOHN A. SUBHAM, *Sufism, Its Saints and Shrines*, Lucknow, 1938, pp. 311 ss., citando probablemente a *Kitab-i-Qalandaria*, donde se detalla este viaje.

de todas las religiones, en especial el camino esotérico del Islam y el cristianismo. Siguió las enseñanzas de Tayfuri y la formulación del Rey o Señor de los Peces, Dhu'l-Nun el Egipcio, o el "Negro".

Fariduddin Shakarganj (Padre Farid del Dulce Tesoro) era de la Escuela Chis(h)ti de Sufis, y procedía de una familia noble de Afganistán. Murió en la India en 1265, donde su tumba es reverenciada por gente de todos los credos. Sus funciones fueron la sanación y la música. Los músicos Chis(h)ti que erraron por Asia con pífano y tambor, congregando al populacho y relatando historias de significado Sufi, acaso estén conectados con el *chistu* o bufón español, cuyo traje era notablemente similar.

Los Sufis errantes llamados Qalandars y Chis(h)tis, debieron de haber traído a Occidente otras danzas, además de rítmicos procedimientos ritualísticos y aquellos que en parte están representados por el hombre *morris*.

Para citar un ejemplo, Hugo de Reutlingen, en su *Weltchronik* de 1349, citado por el doctor Nettl, habla de la canción en *fa* mayor usada por bandas de baile que "nos recuerda la danza árabe de los derviches".⁵

⁵ PAUL NETTL, *The Story of Dance Music*, Nueva York, 1947, p. 49.

Misterios en Occidente III: La cabeza de la sabiduría

Este día y aquellos semejantes dentro de tu jardín
los pasas.
Indiferente al ruiseñor, tomas al cuervo por amigo.
Mas tal compañía ha de dejar su huella sobre tu
alma.
¿Crees que el fuego cesará de arder, o que el aceite
y el agua se mezclarán?

(*Diván de Bedil*,
traducción de Johnson Pasha)

CUANDO FUERON SUPRIMIDOS, a los Caballeros Templarios se los acusó de adorar una cabeza, llamada a veces el Baphomet o Bafomet; esta era considerada un ídolo y probablemente estaba relacionada con Muhammad (Mahomet). La cabeza fue descrita, pero no pudo encontrarse ninguna que pudiera ser positivamente identificada como una de las Bafomet.

Basándose probablemente en fuentes orientales contemporáneas, eruditos occidentales han supuesto recientemente que “Bafomet” no tiene ninguna relación con Muhammad, pero que bien podría ser una corrupción del árabe *abufihamat* (pronunciada en español moro como algo parecido a *bufihimat*). La palabra significa “padre de la comprensión”. En árabe, “padre” significa también “fuente, sede central de”, etc. En la terminología Sufi, *ras el-fahmat*

(cabeza de conocimiento) significa la actividad mental del hombre después de refinarse: la conciencia transmutada.

Se notará que la palabra “conocimiento, comprensión” usada aquí se deriva de la raíz árabe FHM. FHM, a su vez, se usa tanto para FHM como para los derivados que significan “conocimiento”, e igualmente para FHM y los derivados que significan “negro, carbonero”, etc.

El Baphomet no es otro que el símbolo del hombre completo. La cabeza negra, cabeza de negro o cabeza de turco que aparece en heráldica y en los letreros de las posadas rurales inglesas es una palabra sustituta (en jerga) de los cruzados para esta clase de conocimiento.

Se recordará que el escudo de Hughes de Payen, fundador (junto con Bisol de St. Omer) de los templarios en 1118, llevaba tres cabezas humanas negras: las cabezas del conocimiento.

El uso de este término, en especial del tema de la “cabeza asombrosa”, reaparece a lo largo de toda la historia medieval. Se afirma que el papa Gerberto (Silvestre II), que estudió en la España mora, hizo una cabeza de latón, entre muchas otras cosas “mágicas”.¹ Alberto Magno pasó treinta años haciendo su maravillosa cabeza de bronce. Tomás de Aquino, en aquel entonces discípulo de Alberto, destrozó la cabeza, que “hablaba demasiado”.

La cabeza aparece una y otra vez.

Debería recordarse que los templarios y graduados de las escuelas mágicas españolas tenían una cosa en común, aparte de ser sospechosos de herejía y poderes mágicos y de pertenecer a organizaciones secretas: todos hablaban y usaban el árabe. Mediante este lenguaje iniciático podían comunicarse entre sí, pasar mensajes con juegos de palabras

¹ Se dice que en 991 introdujo en el norte de Europa, desde la España sarracena, los numerales árabes.

o colocar emblemas (como el “murciélago” de Mallorca) para ilustrar algún mensaje.

Esta cabeza artificial no está hecha de bronce. Es artificial en el sentido de que es producto del “trabajo” a la manera Súfica. En última instancia, por supuesto, es la cabeza del individuo mismo. Por lo menos un cronista estuvo a punto de dar en el clavo cuando dijo que “la cabeza era de carne y hueso, como la de un hombre corriente”. No obstante, el énfasis que se le da la afirmación inspira en el lector ordinario la idea convencional de la artificialidad, y como un buen truco de magia, distrae la atención del método de hacer la cabeza, el cual podría sospecharse si se pensara que “cabeza” era una contraseña para indicar el resultado de un proceso formativo (herético).

En árabe, “bronce” se escribe SuFr, relacionado con el concepto de “amarillez”. La “cabeza de bronce” es homónima y rima con “cabeza de oro”, que se escribe exactamente igual. La Cabeza Dorada (*sari-tilai*) es una frase Sufi usada para referirse a una persona cuya conciencia interior ha sido “trasmutada en oro” por medio del estudio y la actividad Súfica, cuya naturaleza no es permisible transmitir aquí.

Las tres cabezas de sabiduría negra que hay en el escudo del fundador de los templarios están sobre un fondo de oro: “Sobre oro, tres cabezas negras de moros.”

La frase “Estoy haciendo una cabeza”, usada por los derviches para indicar su dedicación Súfica en ciertos ejercicios, podría muy bien haber sido empleada por Alberto Magno o el papa Silvestre, y transmitida en el sentido literal como si se refiriese a alguna clase de artefacto.

Alberto Magno (nacido en 1193) estaba muy versado en literatura y filosofía sarracena y Sufi. Como nota el profesor Browne, sobrepasó las costumbres usuales de los orientalistas de Occidente porque, “vestido de árabe, expuso en París las enseñanzas de Aristóteles partiendo de las obras de al-Farabi, Ibn Sina (Avicena) y Ghazali”.

Misterios en Occidente IV:

Francisco de Asís

Aunque hagas cien nudos, la cuerda sigue siendo una.

(Rumi)

LA MAYORÍA DE la gente sabe que san Francisco de Asís fue un alegre trovador italiano que experimentó una conversión religiosa y se transformó en un santo dotado de una misteriosa influencia sobre animales y pájaros. Está registrado que los trovadores fueron un vestigio de los músicos y poetas sarracenos. A menudo se afirma que el surgimiento y desarrollo de las órdenes monásticas en la Edad Media fue fuertemente influido por la penetración en Occidente de la organización musulmana de los derviches. Estudiando a san Francisco desde este punto de vista, se vuelven posibles algunos descubrimientos interesantes.

Francisco nació en 1182, hijo de Pietro Bernardone, un mercader de telas finas, y de su esposa, Madonna Pica. Originalmente lo llamaron Giovanni, pero su padre se sentía tan encariñado con Francia (donde pasó gran parte de su vida comercial) que “por amor al país que acababa de abandonar” dio al niño el nombre de Francesco.

Aunque se lo considera italiano, Francisco hablaba el provenzal, la lengua usada por los trovadores. No cabe duda de que percibió en el espíritu de los trovadores un atisbo de

algo más profundo que lo visible a primera vista. Su propia poesía en ocasiones se asemeja tanto a aquella del poeta amoroso Rumi, que uno siente la tentación de buscar alguna crónica que pudiese relacionar a Francisco con la orden Sufi de los Derviches Giradores. En este punto nos topamos con el primero de una serie de relatos considerados inexplicables por los biógrafos occidentales.

Los Derviches Giradores pueden alcanzar el conocimiento intuitivo en parte mediante una forma peculiar de girar sobre sí mismos, dirigidos por un instructor. La escuela de Rumi de Derviches Giradores estaba en pleno apogeo en Asia Menor, y su fundador aún vivía en tiempos de san Francisco.

Aquí está el intrigante cuento “girador”:

Francisco atravesaba la Toscana a pie con un discípulo, fray Maseo. Llegaron a una trifurcación. Un camino conducía a Florencia, el otro a Arezzo y el tercero a Siena.

Maseo preguntó qué senda tomarían.

“El que Dios quiera.”

“¿Y cuál es ese?”

“Lo sabremos mediante una señal. Te ordeno, ya que has prometido obediencia, que gires sobre ti mismo como hacen los niños, hasta que te diga que pares.”

Entonces el pobre Maseo giró y giró sobre sí mismo hasta que cayó al suelo por el vértigo. Luego se levantó y lo miró al santo de forma suplicante, pero el santo no dijo nada y Maseo, recordando su voto de obediencia, comenzó a girar otra vez lo mejor que pudo. Continuó dando vueltas y cayéndose durante un rato, hasta que le pareció haber estado girando toda su vida; cuando, finalmente, oyó las ansiadas palabras: “Detente y dime a dónde apunta tu rostro.”

“Hacia Siena”, jadeó Maseo, que sentía la tierra girando a su alrededor.

“Pues a Siena hemos de ir”, dijo Francisco; y hacia Siena se dirigieron.

Debido a la copiosa evidencia, parece claro que Francisco sintió que la fuente de su inspiración trovadorezca yacía en Oriente, y que él estaba conectado con los Sufis. Cuando fue a ver al papa, intentando que su Orden fuese aprobada, usó una parábola que muestra que debía haber estado pensando en la orfandad de una tradición y la necesidad de restablecer su realidad. Las frases que usa en la parábola son de Arabia; y la terminología, sobre un rey y su corte, sobre una mujer y sus hijos en el desierto, no es cristiana sino sarracena.

“Francisco”, dice Buenaventura, describiendo una audiencia con el papa Inocencio, “vino armado con una parábola: ‘Hubo una vez un rey rico y poderoso que tomó como esposa a una mujer pobre pero muy bella que vivía en un desierto, y con la cual fue muy feliz y tuvo hijos que se parecían a él. Cuando los hijos crecieron, su madre les dijo: “Hijos míos, no se avergüencen: son hijos de un rey.” Y los envió a la corte, habiéndolos proveído de todo lo necesario. Cuando estuvieron ante el rey, este admiró su belleza; y viendo en ellos alguna semejanza consigo mismo, les preguntó: “¿De quién son hijos?” Cuando contestaron que eran hijos de una mujer pobre que moraba en el desierto, el rey, lleno de gozo, les dijo: “No teman, ustedes son mis hijos; y si alimento a extranjeros en mi mesa, con más razón a ustedes, que son mis hijos legítimos.””

La tradición de que los Sufis son los cristianos esotéricos del desierto e hijos de una mujer pobre (Agar, esposa de Abraham, debido a su origen árabe), encaja perfectamente con la probabilidad de que Francisco haya intentado explicarle al papa que la corriente Sufi representaba al cristianismo de una forma continuada.

Se nos cuenta que en su primera audiencia con el papa, Francisco no le causó gran impresión, y fue despedido. Sin embargo, inmediatamente después el papa tuvo un extraño sueño. Vio “una palmera creciendo gradualmente a sus pies hasta que alcanzó una altura considerable, y mientras la

contemplaba preguntándose qué podría significar la visión, una iluminación divina grabó en la mente del Vicario de Cristo que aquella palmera representaba al pobre hombre que aquel día había expulsado de su presencia.”

La palmera es el símbolo usado por los Sufis, y este sueño probablemente sea la consecuencia de que Francisco la usara como analogía durante su audiencia.¹

A principios del siglo XIII el papa Inocencio III, convencido de la validez de la misión del santo, le otorgó el permiso para la fundación de los Hermanos Menores o Franciscanos. La “Hermandad Inferior”, considerado un título adoptado por su humildad piadosa, podría llevarnos a preguntar si existía alguna Orden conocida como la “Hermandad Superior”. En caso afirmativo, ¿cuál podría ser la conexión?

Las únicas personas conocidas de este modo y contemporáneas de san Francisco eran los Hermanos Mayores, nombre de la Orden Sufi fundada por Najmuddin Kubra, “el Mayor”. La conexión es interesante. Una de las principales características de este gran maestro Sufi era que tenía una misteriosa influencia sobre los animales. Imágenes de él lo muestran rodeado de pájaros. Domesticó a un perro salvaje solamente con la mirada, del mismo modo que san Francisco se dice que domó a un lobo en un conocido relato. Los milagros de Najmuddin eran muy famosos en todo el Oriente sesenta años antes del nacimiento de san Francisco.

Se cuenta que cuando san Francisco era elogiado por alguien, contestaba con esta frase: “Nadie es más de lo que es a los ojos de Dios.”

La sentencia de Najmuddin el Mayor era: *El Haqq Fahim absan el-Haqqiq*: “La verdad es la que sabe lo que es verdad.”

¹ *Tariqat* (palmera) es una palabra en clave para “Sufismo”. Véase nota “Tariqa”.

La canción más importante y característica de san Francisco fue compuesta en (o alrededor del) 1224: el *Cantico di Frate Sole*, el Cántico del hermano Sol. Jalaluddin Rumi, jefe de los Derviches Giradores y el poeta más grande de Persia, escribió numerosos poemas dedicados al sol, el sol de Tabriz. Incluso dio a una colección de sus poemas el nombre de *Colección del sol de Tabriz*. En su poesía, la palabra “sol” es utilizada una y otra vez.

Si fuese cierto que san Francisco estaba intentando establecer contacto con las fuentes de su poesía trovadora, sería de esperar que visitase, o tratase de visitar, el Oriente. También esperaríamos que fuese bien recibido por los sarracenos si los hubiese contactado. Además, se esperaría que produjese poesía Súfica como resultado de sus viajes orientales. Ahora podemos ver si estos hechos coinciden con la historia y si fueron comprendidos por sus coetáneos.

Cuando tenía treinta años Francisco decidió intentar llegar a Oriente, concretamente a Siria, que lindaba con el área de Asia Menor donde estaban establecidos los Derviches Giradores. Impedido por problemas económicos, regresó a Italia. Pronto se puso en camino nuevamente, esta vez hacia Marruecos. Partió con un compañero y atravesó todo el reino de Aragón, en España, aunque nadie sabe por qué lo hizo; y algunos biógrafos están realmente desconcertados. España rebosaba de ideas y escuelas Sufis.

En realidad no llegó a Marruecos, pues una enfermedad lo obligó a regresar. En la primavera del 1214 ya estaba en casa.

Ahora partió a las Cruzadas, yendo en dirección a la sitiada Damietta. El sultán Malik el-Kamil estaba acampado al otro lado del Nilo, y Francisco fue a verlo. Lo recibieron muy bien, y la teoría es que se dirigió allí para intentar convertir al sultán al cristianismo. “El sultán”, dice un cronista, “no solo despidió a Francisco en paz, con asombro y admiración debido a sus cualidades inusuales, sino que le otorgó todo su

favor, le dio un salvoconducto mediante el cual pudiese ir y venir, con un permiso total para predicar a sus súbditos y una súplica para que volviese frecuentemente a visitarlo.”

Algunos biógrafos suponen que esta visita a los sarracenos fue provocada por un deseo de convertir al sultán; y sin embargo se dice de él que “estos dos viajes inútiles interrumpen extrañamente el curso de su vida”. Serían extraños si no fuesen los viajes de un trovador en busca de sus raíces. Su deseo de ir a Marruecos ha sido descartado con términos tales como: “Es imposible decir qué incidente de su historia no contada puede haber sugerido esta nueva idea a la mente de Francisco.”

Los ejércitos sarracenos y las cortes de sus príncipes eran en aquel tiempo focos de actividad Sufi. No cabe ninguna duda de que fue aquí donde Francisco encontró lo que estaba buscando. Lejos de haber convertido a alguien en el campamento musulmán, su primer acto al recuzar el Nilo fue tratar de disuadir a los cristianos de atacar al enemigo. Esto es explicado por los historiadores mediante el proceso usual de juzgar las cosas *a posteriori*, como un acto debido a una visión que el santo tuvo acerca de la inminente calamidad que le esperaba a los ejércitos cristianos. “Su advertencia fue recibida con desdén, como ya había previsto; pero en el mes de noviembre los hechos le dieron la razón cuando los cruzados tuvieron que retirarse con grandes pérdidas de las murallas de Damietta. Bajo tales circunstancias, seguramente las simpatías de Francisco estuvieron divididas, pues es imposible que no hubiese tenido algún sentimiento personal para con el príncipe tolerante y amistoso que lo había recibido con semejante amabilidad.”

El “Cántico del hermano Sol”, aclamado como el primer poema italiano, fue compuesto después del viaje del santo a Oriente, aunque debido a su pasado trovador es imposible para sus biógrafos habituales creer que no había compuesto antes una poesía similar:

Es imposible suponer que durante todos estos años (antes de 1224, cuando escribió el “Cántico”) Francisco, que fue el líder de los jóvenes trovadores de Asís durante su primera juventud y que después de su conversión recorrió bosques y campos cantando para sí mismo, todavía en francés, canciones que seguramente no podían ser las mismas que había cantado por las calles con sus alegres compañeros – baladas de amor y de guerra – es imposible, decimos, suponer que en esta fecha tan tardía compuso por primera vez cánticos a la gloria de Dios; pero estamos seguros de que estas pintorescas e inexpertas rimas fueron el albor de la poesía vernácula en Italia.

El ambiente y marco de la Orden Franciscana se parecen más a una organización derviche que a cualquier otra cosa. Aparte de los relatos sobre san Francisco, también contados por los maestros Sufis, todos los puntos coinciden. La metodología especial de lo que Francisco llama “plegaria santa” indica una afinidad con el “recordar” derviche, bastante diferente de los giros. El atuendo de la orden, con sus túnicas con capucha y mangas anchas, es el de todos los derviches de Marruecos y España. Como el maestro Sufi Attar, Francisco intercambió sus ropas con un mendigo. Vio a un serafín con seis alas, una alegoría usada por los Sufis para comunicar la fórmula del *bismillah*. Desechó unas cruces claveteadas que muchos de sus monjes usaban para mortificarse. Este acto puede o no haber sido exactamente como se reporta. Acaso se parezca a la práctica derviche de rechazar ceremonialmente una cruz con las palabras: “Puede que tengan la Cruz, pero nosotros tenemos el significado de la Cruz”, que todavía está en uso. Este, por cierto, podría ser el origen de la costumbre

templaria, relatada por testigos, según la cual los caballeros “pisaban la Cruz”.

Francisco se negó a convertirse en sacerdote. Como los Sufis, enroló a legos en su enseñanza y también como los Sufis (pero al contrario que la Iglesia) procuró propagar el movimiento entre toda la gente, mediante cualquier forma de afiliación. Esta fue “la primera reaparición en la Iglesia, desde su total establecimiento jerárquico, del elemento democrático: los cristianos como algo más que simples ovejas que han de ser alimentadas y almas que han de ser dirigidas”.

Lo notable de las reglas establecidas por Francisco era que, como los Sufis y a diferencia de los cristianos ordinarios, sus seguidores no debían pensar primero en su propia salvación. Este principio es subrayado una y otra vez entre los Sufis, que consideran la preocupación por la salvación personal como una expresión de vanidad.

Él “comenzaba sus predicaciones en todos lados con el saludo que, según decía, Dios le había revelado: ‘¡La paz de Dios sea contigo!’.” Esto, por supuesto, se trata de un saludo árabe.

Además de ideas, leyendas y prácticas Sufis, san Francisco retuvo muchos aspectos cristianos en su Orden.

La consecuencia de esta amalgama fue producir una organización que no maduró del todo. Un comentarista del siglo diecinueve resume el inevitable desarrollo:

Somos nosotros, con todo el conocimiento de seis siglos adicionales, que podemos mirar hacia atrás y ver la Inquisición asomando sombríamente bajo las túnicas de los sacerdotes españoles y ver las hordas de frailes mendicantes, mendigos privilegiados e insolentes, apareciendo tras el genial rostro de Francisco, quienes acaso podamos percibir cuánto del mal mezclado con el bien y cómo el enemigo de toda verdad hubo astutamente mezclado la semilla de la cizaña con la del trigo.

Misterios en Occidente V: La doctrina secreta

Pregunté a un niño que caminaba sosteniendo una vela: “¿De dónde viene esa luz?” La apagó al instante. “Dime a dónde ha ido... entonces te diré de dónde vino.”

(Hasan de Basora)

TANTO SI NOMINALMENTE pertenecemos a Oriente como a Occidente, de un modo u otro somos todos herederos de las fortalezas y debilidades de la filosofía árabe medieval. Uno de los inconvenientes de este método fue la tentativa de aplicarlo fuera del ámbito donde más éxito tuvo. Este ámbito fue, naturalmente, la recopilación, comparación, autenticación y explicación de las tradiciones del Profeta.

La adopción de esta técnica y sus tradiciones, en sí misma una expansión de métodos escolásticos obtenidos por los sarracenos de los teólogos greco-cristianos, fue rápida. Podía aprenderse fácilmente porque significaba recopilar hechos y amontonarlos, con la intención de formar algo completo.

Había otro factor que existía codo a codo con este sistema en tierras sarracenas. Era la formulación de escuelas de estudio y práctica de índole especial, en las cuales el enseñante, la enseñanza y el enseñado formaban, en al menos un sentido, una unidad. Esta parte del método se transmitió con alteraciones porque no se prestaba a la institucionalización, el formato

que se estaba desarrollando con mayor rapidez en Occidente. Incluso antes de que los moros fuesen expulsados de España, principalmente eran sus libros los que se traducían, y este conocimiento de “una sola línea” era aceptado, junto con el material que ya se había filtrado a partir de anteriores fuentes Mediterráneas. “Se importó la piña en lata y se prepararon recetas basadas en piñas enlatadas. El cultivo y enlatado de la piña era algo a lo cual la gente le prestaba poca atención”, dice sobre el tema un Sufi moderno.

Dado que el elemento personal de un maestro con logros especiales militaba contra las necesidades de una organización continuada, este concepto fue desechado. Subsistió tímidamente entre las personas independientes que eran tachadas de ocultistas y predicaban una doctrina peligrosa para el institucionalismo: la inaceptable doctrina de la necesidad de un maestro totalmente cualificado, uno que supiese cosas que no estaban en los libros.

Tras la caída de Constantinopla, material original griego – de nuevo en forma de libros – suministró más material de “de una sola línea”, más cajas de piñas. La institución del discipulado, vinculada al concepto de mantener la institución monástica o académica, sentía un gran respeto y admiración por los productos avanzados en forma de personalidades ilustres. El objetivo de la institución no era producir tales personas; ocurrieron pese, y no debido, a ella. Eran etiquetadas como santas. Esta era la función de la organización religiosa.

Por otra parte, el movimiento intelectual se especializaba en producir más intelectuales y más ilustración mediante el uso del cerebro humano, empleado más o menos como hoy usaríamos una máquina pero considerado casi como una forma de acción santificada, principalmente debido a su relativa novedad.

Los propios sarracenos eran parcialmente responsables de haber transmitido el abordaje puramente intelectual, aunque

ellos generalmente lo consideraban una fase transitoria y no una dedicación.

Las marcadas huellas de diversos tipos de pensamiento y reacción aún están firmemente entre nosotros. Existe el escolástico devoto; el eclesiástico piadoso; el pedante puro. Luego está el hombre que detesta hasta tal punto la organización que reacciona exageradamente contra ella, recordando al iletrado vidente de la antigüedad en la creencia de que toda la grandeza humana es resultado de la inspiración. La psicología y otras ciencias nuevas lo siguen de cerca, resaltando las deficiencias de todas las demás. En muchos casos esto ya se ha convertido en una monotonía comparable a discutir desde una nueva idea fija, participando de la naturaleza del dogmatismo religioso y todo lo demás.

Incluso en la filosofía formalizada árabe (que muchas veces significaba griega) había a menudo ciertos méritos: indicios de enseñanza o énfasis internos que fueron ignorados al ser adoptados por los escolásticos occidentales de tipo universitario. En Oriente continuó la tradición de un maestro y sus discípulos, pese a la superposición del escolasticismo puro.

Se reconoce que “el movimiento intelectual iniciado por Ibn-Rushd (en el siglo XII) siguió siendo un factor vivo en el pensamiento europeo hasta el nacimiento de la ciencia experimental moderna.¹ Los árabes habían estado estudiado y adaptando el pensamiento griego a sus propias ideas desde el siglo VIII. Como los occidentales posteriores, la mayoría de ellos trabajaba únicamente con libros bajo la suposición de que un libro puede contener la suma total de una enseñanza.

Ibn Rushd reivindicó el derecho del pensador a someterlo todo, excepto lo sobrenatural, a la fuerza de la razón. Fue

¹ Profesor PHILIP HITTI, *History of the Arabs*, p. 584.

médico, comentarista de Aristóteles y astrónomo. También estudió música, sobre la cual escribió una monografía que se publicó en su famoso comentario sobre Aristóteles y que fue enseñada en París después de que él hubo sido expurgado por la Iglesia. Este cordobés era conocido en Occidente como Averroes, y ejerció una enorme influencia sobre pensadores judíos. Se dice de él que, como su maestro Ibn Tufail, legó un sistema Sufico junto al sistema filosófico permitido. Ibn Tufail (conocido en Occidente como Abubacer, debido a su nombre, Abu Bakr) fue también médico, filósofo y finalmente visir en la corte de Granada. Escribió el extraordinario romance *Historia de Hayy ibn-Yaqzan*. Este, según la opinión de los estudiosos occidentales, es el prototipo de *Robinson Crusoe*; Alexander Selkirk meramente sirviendo como el gancho cuya función era dar un interés actual. Se basa en un relato de Avicena de Bujara (980-1037), cuya enseñanza fue casi exclusivamente filosófica; también él fue médico, filósofo y científico. Avicena siguió a otro filósofo enorme, Alfarabi (Alfarabius), cuyas ideas Suficas han sido calificadas como neoplatónicas. Murió hace más de mil años.

Todos estos nombres forman una parte vital de la moderna herencia del pensamiento. En opinión de muchos, la reacción contra los intentos medievales de formar una idea coherente de la vida y la creación no nos ha servido mucho más que la credulidad. Se ha reconocido en tiempos más recientes que la inquisitiva mente del científico, llena del deseo de descubrimientos, se ha extralimitado. El científico que ha de mantener su mente y concentración fija en un campo de estudio cada vez más estrecho, está en peligro y hoy en día él lo admite. Puede llegar a estar demasiado concentrado o demasiado disperso. A veces obtiene su desarrollo intelectual a costa de un reajuste emocional. Hace mucho que este peligro ha sido evidente para los Sufis que estaban interesados en el trabajo científico. Uno de ellos, Anwar Faris, dice:

Los ejercicios combinados de identificación y desapego son valiosos en el adiestramiento del yo. Excesiva identificación causa una atrofia de la facultad del desapego; el fanatismo es el resultado frecuente. Un hombre se siente apegado a algo y no puede escapar. Cuando el Sabio Ibn-Sina (Avicena) estaba escribiendo su obra sobre minerales, solía estudiar el mundo mineral, en general y en particular. Se concentraba en ejemplos individuales, y después se separaba de ellos y se absorbía en el todo. Así logró un equilibrio, junto con la concentración y el desapego en otros campos del pensamiento y la esencia.

El remedio superficial para esto está expresado en el “hombre completo”, al cual los moros consideraban una reflexión del hombre completo interior. Joseph McCabe (*The Splendour of Moorish Spain*, Londres, 1935) se refiere al aspecto exterior del hombre cultivado en su entorno español:

... todos, excepto algunos eruditos excéntricos, vemos ahora que la línea principal del progreso humano está en la extensión del espíritu científico a la totalidad de la vida. Pero hay que tener siempre en cuenta que este es apenas la mitad del ideal de vida árabe. A la mayoría de sus pensadores les hubiese parecido absurdo preguntar si la ciencia no acarreaba el peligro de hacer a los hombres insensibles, calculadores, en exceso intelectuales, fríos e indiferentes a la belleza y al arte. Sus estudiantes de ciencia eran frecuentemente poetas y músicos. Se les hubiera antojado una paradoja que pudiera existir cualquier tipo de antagonismo entre la vida intelectual y la emocional, y que

ambas no pudieran ser cultivadas por la misma persona.

Esta forma de vida, y aún menos la Súfica, no fue adoptada masivamente por el emergente Occidente. En el Renacimiento se intentó el ideal cultural, pero no el que hay dentro de él, la tesis del cambio interno, el equilibrio y la expansión de la percepción. Los estudios, artes y teorías fueron adoptados de modo fragmentado y estudiados o reproducidos, incluso desarrollados. Se había perdido el sentido interno, perdurando en lugares para ser ridiculizado por el victorioso escolasticismo y la pura idolatría del arte. Los materiales fueron estudiados y transmitidos en fragmentos como filosofía, astronomía, medicina. Muchas incipientes escuelas de enseñanza en el norte de Europa consideraron necesario, bajo severo control o presión eclesiástica, expurgar los sentimientos no cristianos de este material, lo cual limitó aún más la vitalidad del material.

Desde Sicilia, a través de los “sultanes bautizados” alemanes de la estirpe de los Hohenstaufen, la Europa septentrional recibió una forma de este conocimiento, pero no cabe duda de que había sufrido un proceso similar. Y esto pese a la adopción de la arquitectura Sufi para el gran castillo de los Hohenstaufen y del simbolismo Sufi del manto de coronación del rey Roger I.

Casi no es exagerado decir que aquellos que persistían en pensar Sufísticamente no tardaron en ser tachados de ocultistas. Sus seguidores aceptaron la etiqueta. El resultado fue una creencia deformada y bastante patética en la función del maestro, la iluminación y el triunfo personal a través del ocultismo. Roger Bacon cita los *Secretos de la sabiduría iluminística*, un libro Sufi de Ibn Sabin, quien mantenía correspondencia con Federico II de Hohenstaufen (HITTI, *o.c.*, páginas 587, 610). El destino de Bacon fue ser considerado un

ocultista, no por la enseñanza que oficialmente se le atribuye sino por haber impresionado la teoría de la “transmisión viva” en aquellos que detestaban el dogmatismo y que por ello habían sido arrojados al páramo escolástico. En la actualidad, sus herederos espirituales aceptan la etiqueta ocultista y continúan errando... como los intocables indios que se refieren a sí mismos como parias.

Occidente (que sobre todo significaba la Iglesia) había tomado lo que creía necesitar, y seguidamente cerró la puerta de modo aparentemente definitivo. Se quemaron libros; España reivindicaba la verdadera fe. Al otro lado del umbral quedó abandonada una extraña mezcla de personas, cosas e ideas. Entre ellas había material para futuras perplejidades, no extrañas para el Sufi: los trovadores, el juego de cartas, el arlequín, ciertas sociedades iniciáticas.

En la puerta había grietas que permitían, aunque muy poco, la entrada y salida de algunas cosas.

A fines del siglo XVIII, Napoleón invadió Egipto. Un general y sus fuerzas fundaron la Orden de los Buscadores de Sabiduría, conocidos también como los *Sufiyin*, los Sufis.

En un libro acaso correctamente titulado *Mélange*, explicó cómo había localizado entre los adeptos orientales las fuentes de la “huérfana” sabiduría secreta de Occidente. “Este era el Manantial. Durante siglos habíamos estado siguiendo el ancho pero fangoso río.”

El por qué y mediante qué proceso el río se había ido enturbiando repetidamente en Occidente, parece haber sido finalmente comprendido por los *Sufiyin*, que a pequeña escala repitieron el destino de sus predecesores... aunque no por culpa suya. Habían supuesto que todo cuanto necesitaban importar a Occidente era la doctrina y la metodología, sin el maestro.

Apenas seis años después de la supuesta fecha de fundación de la Orden, la *Affirmation des Sophiens de France* admitió su fracaso: “Debemos disolvernarnos antes de

continuar practicando repetitivamente rituales y operaciones que en ausencia del maestro activo no pueden producir el hombre esencial. El proceso es de una complejidad que solo las percepciones superiores podrán captar. El secreto que posee el maestro es lo que utiliza para provocar el cambio y crecimiento en los demás, que luego ocuparán su sitio. Sin él, la comunidad no puede avanzar realmente aunque conserve su forma exterior.”

Pero los maestros Sufis no pueden ser reclutados ni importados. La nota de disolución continúa lastimosamente: “¿Quién puede forzar la presencia del iluminado viviente? Él conoce las necesidades, y las cubre. Para nosotros solo hay anhelo.”

Al menos los *sophiens* habían aprendido algo. Parece ser que han perdurado fragmentos, pues muchos años después se reportó que una rama persistía en la India.

¿Se había cerrado para siempre la puerta? Así parecía. Occidente no solo tenía suficiente ciencia, arte y otros materiales para digerir, sino que disponía del arma de la propaganda. La lucha geopolítica tan bien delineada por el profesor Toynbee,² unida a la mentalidad de las cruzadas, procedió a estigmatizar todo lo sarraceno, musulmán o árabe no solo como hereje, infiel y desagradable, sino también diabólico y peligroso. Occidente hereda esta tradición, que los sucesos van corroborando paulatinamente. Primero fueron los árabes españoles quienes tuvieron que ser forzados a retroceder de las fronteras francesas. Después fue el infiel que estaba ocupando la Tierra Santa. Luego los turcos se preparaban para asaltar las puertas de Viena. El mahometismo

² A. J. TOYNBEE, *A Study of History*, vol. VIII: Épocas heroicas – Contacto entre civilizaciones en el espacio; Oxford, 1956, pp. 216 ss.: “El cerco puesto al mundo islámico por Occidente, Rusia y Tíbet”.

constituía para la mente occidental una amenaza y un mal que debía ser contenido y contraatacado. La última fase fue eficazmente apoyada por los intereses misionales, que pretendían derrotar al Islam para mayor gloria de la Iglesia. La existencia del imperio turco solamente probaba que el enemigo infiel seguía siendo una amenaza. En cualquier caso, poco podía aprenderse de gente que ahora en su mayoría eran miembros de comunidades dependientes, tanto si el sol se ponía en ellas como si no.

Solo los excéntricos se interesaban por la filosofía oriental. A los excéntricos se los encontraba en todas las comunidades. ¿Debía uno hacerse turco o vivir como un nativo? Personas antihigiénicas que ni siquiera aceptaban el Evangelio y a las que uno gobernaba, difícilmente podían enseñar algo. Dejemos que, en todo caso, primero pongan su propia casa en orden.

Y sin embargo había gente que miraba más allá de este transitorio parecer del desarrollo humano, pese a que jamás hubieran creído que las circunstancias en que se encontraban serían tan pasajeras como lo fueron en realidad. Y el proceso comenzó pronto, mucho antes de lo que uno creería. La corriente Sufi estaba trabajando.

Debemos retroceder varios siglos, a Mallorca, para encontrar una huella de la doble vida que llevaban los místicos de la época: anacoretas cristianos actuando como maestros Sufis.

Fray Anselm Turmeda fue un místico mallorquín de la Edad Media, y un santo para los cristianos; pero esto está lejísimo de ser todo. Para los españoles musulmanes fue el Sufi santificado Abdullah el Tarjuman. ¿Qué enseñó? Su libro, *Disputadó de Vase amb Fra Anselm* es a veces una traducción literal de una parte de la *Enciclopedia* de la Hermandad árabe de la Pureza. Dado que su nombre árabe significa literalmente “siervo de Dios”, “el Traductor”, no hay razón para que no intentase, al traducir, transmitir enseñanzas

Sufis. Un erudito español moderno (Ángel González Palencia, en *Hispania*, XVIII, 3, octubre 1935) llama la atención sobre él y lo denomina *el estupendo plagiatario*; pero en la Edad Media la enseñanza no era siempre considerada propiedad de los individuos, en especial el conocimiento publicado por una sociedad secreta, un grupo de sabios anónimos como los Hermanos. Los derechos de autor no se conocían.

El vínculo vivo entre la enseñanza árabe y el cristianismo es conservado por otro extraño personaje: un sacerdote renegado. En 1782, el padre Juan Andrés, jesuita expulsado, publicó un libro notable: *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*. Trató de exponer la deuda de Europa para con la enseñanza hispanoárabe. Señaló la difusión de la ciencia, e incluso reconoció la deuda de santo Tomás con esta fuente. La poesía española, notó, surgió a partir del desarrollo árabe en España, incluyendo los romances provenzal y trovador y el verso lírico italiano, así como también el desarrollo de la novela, las fábulas y la música de Alfonso el Sabio, el arabófono.

¿Cómo sabía todas estas cosas el jesuita renegado? En aquel entonces no había documentación disponible; y sin embargo, de un modo hasta ahora inexplicable, descubrió hechos sobre la herencia árabe (y en particular Súfica) de Occidente que más tarde serían recopilados, casi punto por punto, principalmente gracias a un estudio de los documentos de la España árabe. Incluso el probable origen del sistema jesuítico en las escuelas fatimitas de Egipto³ difícilmente pueda explicar la percepción mostrada por el ex padre Andrés, porque esto no era una escuela Sufi. ¿Había una corriente de enseñanza oculta, una vena de sabiduría antigua aprovechada por el jesuita expulsado?

³ Las correspondencias son enumeradas en el autoritativo libro de Amir Ali, *Breve historia de los sarracenos*.

Efectivamente, la había. El impacto oriental en la Alta Edad Media fue acusado a varios niveles. De estos, los más importantes son el teológico y el ocultista. Llull, Asís, Duns Escoto y docenas de otros hombres transmitieron la versión teológica. Pero solo tenemos que echar una ojeada a la lista de nombres famosos de iluminados europeos ocultos para ver cuál era la naturaleza de la doctrina secreta que estaban transmitiendo, más allá de su forma embrollada.

Ramón Llull, según los ocultistas, era alquimista y un iluminado; según los devotos, era un misionero cristiano. Según sus propios escritos, fue un adaptador de libros y ejercicios Sufis. Roger Bacon, otro hierofante del ocultismo, escribió sobre el iluminismo Sufi. Paracelso, que intentó reformar la medicina occidental, presenta ideas Sufis. También él es uno de los héroes de los “magos” y alquimistas. Geber el alquimista fue uno de los Sufis más conocidos de Iraq; es conocido como un maestro del ocultismo. También Alberto Magno, escolástico y mago, figura en la tradición oculta; estudió en escuelas árabes e inspiró a santo Tomás de Aquino. Numerosos papas, supuestamente magos o transmisores de una doctrina secreta, la enseñanza oculta, eran graduados de escuelas árabes, como Gerberto, el papa Silvestre II. A Lorenzo, arzobispo de Malfi, se lo acusó de haber aprendido la enseñanza secreta por medio de Silvestre. Y así el proceso continúa.

Con las organizaciones es la misma historia. Si la Orden franciscana porta el sello de orígenes Sufis, también lo hacen los rosacruces y los masones. La terminología de los brujos contemporáneos de Inglaterra contiene (como “vocablos desconocidos”) frases árabes ordinarias sin traducir. El saludo “¡Bendito seas!” es el menos significativo, pero proporciona una traducción literal del saludo Sufi *Mabaruk bashad*, la petición de la *baraka* para un individuo o una asamblea.

Por lo tanto, la enseñanza secreta, en la mayoría de sus expresiones accesibles para nosotros, apenas se reduce a la simplicidad de quien tenga la paciencia o el conocimiento general de qué había a cada lado de la puerta cuando fue cerrada abruptamente hace tantos siglos.

Hay momentos en la vida de todos los eruditos en que, con todo el dramatismo y la excitación del descubrimiento, la emoción de la comprensión estalla sobre ellos. Puede que sea el resultado de un pequeño pensamiento trabajando en la mente, juntando pacientemente restos no reportados de información, saliendo a la luz. Inventores, científicos, historiadores, todos han conocido esta experiencia. Miguel Asín Palacios, el renombrado arabista español, conoció esta emoción, pese a ser cristiano devoto, cuando se topó con la obra de la escuela iluminista de los filósofos Sufis y captó lo que habían dado al mundo, incluso a las más altas esferas del universo católico.

Fue en el siglo IX que Ibn Masarra de Córdoba le enseñó a un grupo selecto de discípulos lo que sabía sobre las cumbres que la conciencia humana es capaz de alcanzar. A partir de estos comienzos, los iluministas proporcionarían la sustancia de las alegorías de Dante; las enseñanzas de la escuela conocida como los escolásticos agustinos de la Edad Media; la sabiduría de algunos de los fundadores de la filosofía occidental moderna: Duns Escoto y Roger Bacon de Gran Bretaña, Ramón Llull de Mallorca, san Juan de la Cruz entre los canonizados. Salomón ibn Gabirol, un pensador judío de Málaga, basó su *Manantial de vida* en la obra de Masarra; y este libro, a su vez, inspiró a la escuela franciscana. (HITTI, *History of the Arabs*, pp. 580 ss.).

Mientras más se sumergía en los raros manuscritos que habían permanecido casi intactos en España desde la expulsión de los moros, más se incrementaba la excitación del profesor Asín. Allí, en la a veces indescifrable y rara

caligrafía magrebí de los españoles Sufis de hacía un milenio, estaba no solo la idea de la filosofía iluminista, sino que en muchos casos encontró citas literales copiadas en las obras de místicos y filósofos cuyos nombres eran palabras cotidianas para el devoto de Europa. Sin embargo, Asín no fue el único que hizo este descubrimiento, pues el profesor Ribera había notado hechos tales como la afirmación del gran místico mallorquín Llull de que había escrito su obra maestra, *Llibre d' Amic e Amat*, respetando el modelo Sufi.

Todo esto es aun más llamativo pues las iluministas Sufis se cuentan entre las más famosas, y sin embargo son las más secretas, de las escuelas Sufis. Gigantes intelectuales como Suhrawardi, Ibn el-Arabi de Murcia y el-Ghazali se atuvieron rígidamente en sus escritos públicos a la no comunicación de los datos vitales que habrían de ocasionar la transformación real de la mente humana y completar la “alquimia de la felicidad”, como lo llama Ghazali. La extraña contradicción aparente de que el gnosticismo y el agnosticismo coinciden realmente en un punto del camino Sufi desconcertaba a los externalistas que buscaban penetrar las experiencias de las escuelas. Aún sigue desconcertando a algunas personas.

Y sin embargo, existe evidencia de que en los niveles más profundos del secreto Súfico hay una comunicación mutua con los místicos del Occidente cristiano. La influencia de la filosofía iluminista también afectó profundamente a Oriente: todos los místicos persas, turcos, afganos, siguieron a los iluministas. Arkon Daraul (*A History of Secret Societies*, Nueva York, 1962) ha demostrado que el proceso del iluminismo como portador de un secreto dentro de otro secreto persiste aún en la actualidad. Los iluminados de Inglaterra y Alemania, organizados como una sociedad secreta, los *Alumbrados* de España y muchos otros círculos iniciáticos continúan transmitiendo las enseñanzas de estos académicos españoles.

Antes de abocarnos a definir qué es el iluminismo, es necesario observar lo que sus seguidores tenían para decir sobre sus orígenes. Aquí tropezamos nuevamente con la teoría de la doctrina secreta en todo su apogeo. El libro secreto *Sabiduría de la iluminación* afirma que la filosofía es idéntica a las enseñanzas internas de todos los antiguos – griegos, persas, egipcios – y que es la ciencia de la Luz y de la verdad más profunda, a través de cuyo ejercicio el hombre puede alcanzar un estatus acerca del cual normalmente apenas puede soñar.

Roger Bacon repitió esta afirmación, y a partir de él la idea fue adoptada por toda Europa, dando origen a numerosas escuelas secretas, algunas de ellas genuinas y otras completamente falsas. Este conocimiento, dijo Bacon, era conocido por Noé y Abraham, por los maestros caldeos y egipcios, por Zoroastro y Hermes y griegos como Pitágoras, Anaxágoras y Sócrates; y por los Sufis. Suhrawardi, que escribió su libro secreto un siglo antes que Bacon (y fue asesinado judicialmente por dicha obra), es citado por el propio Bacon; mejor dicho, su libro es como ha mostrado el barón Carra de Vaux (*Journal Asiatique*, XIX, p. 63).

Entre los extraños vericuetos de la historia podemos notar que a Bacon se lo denominaba rosacruz, un seguidor del camino de la Cruz Rosa: traducción errónea de la frase Sufi “Sendero de la Rosa”.

Era inevitable que fanáticos religiosos y otros contraatacaran a los académicos occidentales que revelaron que las enseñanzas Sufis eran la base del trabajo admirado y aplaudido durante siglos por los cristianos más ortodoxos. Es por ello que encontramos a Asín (*Obras escogidas*, I, Madrid, 1946) respondiendo con todo el énfasis posible:

“En una tesis doctoral recientemente publicada (*Carácter y orígenes de las ideas del beato Raimundo Lulio*, Toulouse, 1912), su autor, M. Probost, con una audacia totalmente

infantil, llama a Menéndez y Pelayo, a Ribera y a mí mentirosos y románticos por mantener la filiación árabe del sistema luliano. Este inexperto joven desconoce mi estudio *Psicología de acuerdo con Mohiedin Abenarabi*, publicado en las *Actes du XIV^{ème} Congrès des Orientalistes* hace siete años, en el que demostré *documentadamente* la copia de la alegoría de las Luces.” Incluso en aquellos días, antes de que estuviesen completos sus estudios del iluminismo de los Sufis, Asíñ estaba preparado y dispuesto a exhibir documentos que probasen su argumentación.

En el trabajo de hombres como Asíñ, el péndulo oscila de nuevo, y la influencia Sufi está siendo reconocida. Pero el descubrimiento de que contemplativos cristianos usaban libros Sufis, métodos Sufis, terminología Sufi, ha estimulado los inevitables resultados, expresados en las explicaciones que ahora fluyen desde las celdas de los modernos escolásticos. El Sufismo, declaran ahora, es capaz de producir una verdadera experiencia mística porque los Sufis reverencian a Jesús. Además, el Sufismo fue profundamente influido en sus primeros tiempos por el cristianismo. La implicación es que las ideas Súficas no han de rechazarse. Si san Juan de la Cruz y Llull pudieron utilizarlas, debe haber algo bueno en ellas. Los escolásticos han desandado una parte de su camino, y están reescribiendo su historia para incluir hechos incómodos. El único peligro de su actividad es que, a medida que salga a la luz material nuevo, se volverá necesaria una nueva reformulación de la actitud oficial. Gimnasia mental. Aquellos que no adhieren tan fuertemente a la línea teológica están ocupados buscando el origen del Sufismo en “coincidencias” de antiguas doctrinas.

El contacto con Sufis, que después de todo resultaron no ser unos ogros, provocó otro desarrollo interesante en el pensamiento occidental; un proceso que aún continúa. Reconocimiento es la mejor manera de denominar este

desarrollo. Una comprensión de la afinidad del pensamiento Súfico con la intuición y las ideas occidentales ha impulsado a mucha gente a contemplar más de cerca el sistema. Según el pensamiento Súfico, esto ocurre por dos razones: primero, porque las bases de los caminos Sufis son inherentes a la mente humana (“solo hay un Camino verdadero”) y segundo, porque en todas las clases de educación occidental moderna están las semillas dispersas de las ideas de los transmisores Sufis de España, Sicilia y demás lugares. Los sentimientos Súficos de Khayyam y otros, que casi se han vuelto occidentales por naturalización, son otra fuente de la difusión de esta corriente. En este libro tenemos varios aspectos de dicha difusión, elegidos para ilustrarla, no como una enunciación completa.

Las enseñanzas de una vena continua de enseñanza secreta, de la cual los libros de los filósofos eran meramente una parte sin la clave – los argumentos sin la acción – fueron transmitidas a Occidente por los Sufis iluministas de España y posiblemente también del Cercano Oriente. Un canal nos resulta conocido: Así y sus continuadores han seguido la pista de la diseminación de la idea desde Andalucía hasta Roger Bacon y Ramón Llull. Otros han seguido la pista en la obra de Alejandro de Hales y Duns Escoto, notando la influencia decisiva sobre los así llamados escolásticos agustinos de Occidente.

El relato tradicional de cómo son transmitidas las enseñanzas, y desde dónde, está parcialmente contenido en *Sabiduría de la iluminación*, escrito por el mártir Suhrawardi. Vivió desde 1154 al 1191, siendo un oriental domiciliado en Alepo; y fue asesinado por orden de los ortodoxos, quienes ejercieron una presión que el gobernante local, sobrino de Saladino, fue incapaz de resistir. Por eso se lo conoce como “Suhrawardi el Asesinado”. Es uno de los más grandes maestros Sufis; y su escuela, como ha demostrado Así,

proveyó sus ideas a Dante. El “Sheikh Asesinado” no dio origen a la teoría iluminista del Sufismo ni a la tradición de una cadena de maestros desde la más remota antigüedad. Pero en el prefacio de su libro tenemos un bosquejo de sus enseñanzas a este respecto. La mayoría de ejemplares fueron arrojados al fuego pero algunos han sobrevivido, especialmente en Oriente.

Así como ocurre con la mayoría de los libros Sufis, este fue escrito en respuesta a repetidos pedidos, tal como él observa: escrito para sus amigos y compañeros. La filosofía siempre ha existido, y siempre ha habido un verdadero filósofo en el mundo. La diferencia entre los antiguos y los modernos es una de prueba y demostración. Aristóteles fue un gran maestro pero dependió de sus antecesores, entre los cuales estaban Hermes, Esculapio y muchos otros, en una larguísima sucesión. Pueden ser divididos en clases, algunas más elevadas que otras, según el equilibrio entre intelección, especulación, credo, etc. La importancia del filósofo es tan grande que, si se encuentra uno completamente equilibrado, él es el representante de Dios en la tierra; pero el filósofo interno es siempre superior al escolástico. Jamás ha habido una era en la que no existiera un gran teósofo. El filósofo especulativo no tiene derecho a gobernar. Este gobierno puede no ser poder político; pero si se combinan la sabiduría y el poder de índole material, la era está iluminada. Acaso el filósofo, debido a sus dotes, permanezca desconocido y sin embargo tenga el dominio del mundo.

Para el filósofo lo mejor es combinar la percepción con la experiencia, y no solo una de ellas. Nadie podrá beneficiarse de un estudio del Sufismo a menos que se haya liberado de los hábitos mentales de la filosofía formal. Tal persona no desarrollada debería solamente frecuentar a filósofos ordinarios. En el Sufismo tienen que desarrollarse ciertas percepciones, y el desarrollo ulterior depende de ellas.

Este es el equivalente del método escolástico, en el cual las experiencias se forman y las ideas se construyen sobre otras ideas. A menos que se siga este método de los Sufis, el practicante no puede ser considerado un filósofo verdadero.

Las antiguas doctrinas de Egipto y Grecia están en línea directa con el Sufismo; y en ellas, naturalmente, la exposición tenía que ocupar su lugar y su relación con la experiencia, lo cual significa el desarrollo de las percepciones Sufis. La terminología de los iluministas indica que la teoría abarca la antigua sabiduría de los semitas así como la de los persas, mostrando de este modo el tema de la unidad esencial de la filosofía “completa” a nivel de la teoría y la práctica.

Por supuesto que en el escolasticismo formal la división entre intelecto e inspiración es tan grande que, al principio, al lector poco informado le resulta difícil captar que estas dos cosas son consideradas inseparables por esta escuela para alcanzar la verdad. Por ende la insistencia Sufi en que debe darse este paso de cognición.

La ley superior

Hay tres indicaciones de la verdadera generosidad: permanecer firme sin resistir, alabar sin la emoción de la generosidad y dar antes de que se nos pida.

(Maaruf Karkhi)

UNA DE LAS producciones más interesantes de la literatura Súfica occidental es el largo poema *The Kasidah*, escrito hace un siglo por el explorador sir Richard Burton, él mismo un Sufi, y compuesto durante su regreso de La Meca. Este *Canto de la ley superior*, que apareció en ediciones pequeñas, despertó muchísimo interés. Incluso lady Burton, que no sentía demasiada simpatía por las heterodoxas creencias de su marido, confesó que lo había leído muchas veces, y “nunca sin lágrimas amargas, y cuando lo leo ahora me afecta todavía más; él solía quitármelo de las manos porque me impresionaba tanto”. No cabe duda de que el poema es una poderosa composición, impregnada de sabiduría Sufi.

Burton, en la introducción al *Kasidah*, se llamó a sí mismo “el traductor” y atribuyó la obra a un tal Haji Abdu al-Yazdi. La resume así:

Los principios que justifican el nombre, Ley Superior, son los siguientes:

- “El autor afirma que la Felicidad y la Desdicha están equitativamente divididas y distribuidas en el mundo.
- “Él hace de la autorefinación, con el debido respeto a los demás, el único y suficiente objetivo de la vida humana.
- “Sugiere que los afectos, las simpatías y el ‘divino don de la Piedad’ son los placeres más elevados del hombre.
- “Propugna la suspensión del juicio y el debido recelo de ‘los Hechos, la más inútil de las supersticiones’.
- “Finalmente, aunque destructivo en apariencia, él es esencialmente reconstructivo.”

“Solo un admirador de Omar Khayyam pudo haber escrito el *Kasidah*”, dice Justin Huntly McCarthy. Y sin embargo, según lady Burton, el poema fue escrito ocho años antes de que FitzGerald introdujese a Burton, Swinburne y Rosetti en el mundo de Omar. Lo que ambos poetas tienen en común es, por supuesto, que los dos son Sufis.

Aunque apenas aparecieron unos centenares de ejemplares, el *Kasidah* (“El tintineo de la campana del camello”) fue incluido en la biografía del “orientalista más grande que Inglaterra jamás haya tenido e ignorado”, escrita por lady Burton. Por consiguiente, la obra se hizo muy conocida y su oculta influencia sobre aquellos que la estudiaron debe de haber sido enorme. Resumiéndola, Isabel Burton muestra cómo un esbozo del pensamiento Sufi puede influir incluso en alguien que es cristiano devoto y que carece de simpatía por la dedicación del autor: “Es un poema de extraordinario poder, sobre la Naturaleza y el Destino del Hombre, anticristiano y panteístico. Raramente se ha comprimido

en tan reducido espacio semejante riqueza de enseñanza oriental.”

Lo que hizo Burton fue comentar en verso los métodos de pensamiento, las modernas teorías y filosofías occidentales desde el punto de vista Sufi. Es más: como Khayyam, se encargó de hacer preguntas para las que no proporciona respuestas fijas. Esta es la técnica del maestro Sufi que formula preguntas y espera para ver si sus oyentes buscarán o no la explicación. El mensaje Sufi tenía algo para los pensadores occidentales, e incluso fue reconocido como la esencia de la vida de Burton. Un entusiasta describió así la *Vida* (biografía escrita por lady Burton) de Burton: “Para mí, su gran *raison d’être* es ese *Tintineo de la campana del camello*. Es difícil juzgar una cosa durante el primer ardor de la admiración, pero a mí me parece digno de ser equiparado con los más grandes poemas de la tierra, y por delante de la mayoría.”

Es un poema largo que ocupa veinte páginas impresas, y el comentario del autor sobre el supuesto *Haji* a quien atribuye el poema es todavía más largo. Burton sigue en sus notas el método de los maestros Sufis, y esta es la parte de la obra que muestra con mayor claridad que él ha realizado un curso de estudio Sufico a las órdenes de un maestro. No hay duda de que Burton estaba intentando proyectar la enseñanza Sufi en Occidente. En este sentido debemos considerarlo parte del proceso que ha sido continuo: el intercambio entre Oriente y Occidente, el cual es estudiado en este libro.

En el Sufismo encuentra un sistema de aplicación a desencaminados credos humanos, “el cual demostrará que están todos en lo correcto, y todos equivocados; que reconciliará sus diferencias; que unirá credos pasados; que justificará el presente y anticipará el futuro con una evolución continua e ininterrumpida”. Esto será mediante

un proceso “no negativo y distintivo sino, por el contrario, intensamente positivo y constructivo”. Como todos los Sufis, utiliza a menudo el método de tratar su tema desde una serie de ángulos diferentes, para alejarse de pronto, dejando que el lector complete el proceso. La razón de esto es que solamente es posible llegar a ser Sufi pasando a través del discipulado y el trabajo sobre sí mismo (*amalinafs*).

Burton, escribiendo en una época en que la ciencia y la razón estaban en el apogeo de su extático autodescubrimiento, insiste sobre todo en que “hay cosas que la Razón humana o el Instinto maduro, en su estado no desarrollado, no pueden dominar; mas la Razón es una ley para sí misma. Por lo tanto no estamos obligados a creer, ni a intentar creer, en algo que sea contrario o contradictorio a la Razón.”

El *Kasidah* abre con el desierto, la oscuridad, los peregrinos rumbo a La Meca:

La hora se acerca; la Reina menguante da un paso
adelante para gobernar la última parte de la
noche: coronada con el brillo de una estrella, y
entronizada sobre una orbe de luz cenicienta.

La noche pasa, mientras los viajeros experimentan diversas emociones; y Burton se despide de la caravana de peregrinos, la continuidad humana no desarrollada. Él está siguiendo otro camino, la vía Sufi:

Amigos de mi juventud, ¡por fin, adiós! Acaso
algún día nos volvamos a encontrar,
mas nunca seremos los mismos;
los años nos convertirán en otros hombres...
Váyanse, desaparezcan de mi vida, así como muere
el tintineo de la campana del Camello.

Ahora el poema habla de las interminables preguntas que hace la humanidad, de los horribles temores que lo acosan. Cita a los Sufis Hafiz (el “Bardo del Amor y del Vino”) y Khayyam, quien “se divorciaría de la vieja e infértil Razón, y en su lugar desposaría a la doncella de la Vid.” Llevando sus preguntas a una fase superior, al típico estilo Sufi, muestra que hay algo aún más profundo que supera su imaginería: “¡... tontos que creen una sola palabra suya!” Cita al Sufi que dice que cualquiera que sea consciente de poseer un alma tiene derecho a hacer preguntas acerca de ella; y muestra que a veces el aparente pesimismo del Sufi oculta otra cosa: exponer la absurdidad del egoísmo:

Y esto es todo, ¡pues nacemos para llorar un poco
y morir!

Así canta el frívolo bardo cuya vida se ha
estancado en la palabra “Yo”.

La insistencia Sufi conduce a Burton hasta Jesús. Lamentó nuestras penas y nuestro pecado: ¿por qué no se le ofreció al hombre un atisbo del paraíso? ¿Por qué los oídos nunca pudieron oír ni los ojos ver la dicha en el reino celestial? Mansur, el mártir Sufi que fue descuartizado públicamente por las fuerzas de la tiranía, es colocado en yuxtaposición con Jesús, y citado: “¡Yo soy la verdad! Yo soy la verdad... El microcosmos vive en MÍ.” Mansur era sabio, “pero más sabios fueron aquellos quienes lo castigaron con las arrojadas piedras.”

Comer, beber y alegrarse es algo que puede sonar muy bien, pero que no muestra ninguna distinción entre el hombre y el cerdo. Burton contesta que el aceta, que es un fanático, acecha la tierra mientras confía plenamente en una vida por venir que esté adaptada a su valle de lágrimas. Es más sabio él que Moisés (que ignoraba recompensas y castigos futuros),

quien muestra el estado futuro: el futuro en el cual no conoce el pasado y para quien el presente es un mero sueño. A nuestro Sufi él no le cae nada bien:

¿Qué sabes tú, hombre, de la Vida? Y sin embargo,
entre la matriz y la tumba, siempre parloreas de
la Vida Venidera y gustosamente deliras sobre
Cielo e Infierno,

El sentimiento de la propia importancia, aunque según los Sufis puede que sea necesario en ciertos aspectos, tiene que colocarse en la perspectiva correcta, pues de lo contrario el ser humano se vuelve inútil aunque acaso no lo parezca a otras personas inútiles.

El mundo es viejo y tú eres joven; el mundo es
grande y tú eres pequeño;
¡deja, átomo de un instante de duración, de
considerarte el Todo!

La sección que sigue a esta exhortación estudia las contradicciones de la especulación humana sobre la vida, y especialmente el tema de la tristeza que la atraviesa. Las ilustraciones están tomadas del hinduismo, el budismo, los egipcios antiguos; el creador es visto como un ser humano de gran tamaño, un alfarero, un tejedor, que juega con lo que apenas son sentimientos humanos. El modo en que la deidad trabaja o parece “planear” no es explicable en términos humanos:

Cesa, hombre, de lamentarte, llorar y sollozar;
disfruta la brillante hora del sol; bailamos junto
al borde gélido de la Muerte, pero ¿está el baile
menos pleno de diversión?

Seleccionando dichos de maestros antiguos, el Sufi inglés muestra que la mera experiencia de la vida no enseña nada. Cita a Buda y a Confucio, y ataca nuevamente al Dios artificial. Ahora el asceta humilde, el religionista que meramente afirma que elige llamar Dios al “Hacedor”, es asaltado por el Escanciador Sufi del Vino. Una criatura inconstante y finita no puede desentrañar las infinitas profundidades del Poder con “un palmo de cordel”. El eco Súfico se aproxima al agnosticismo del que a veces han sido acusados los Sufis. Es solamente aquí, en esta estrecha franja entre la fe y la incredulidad, donde se puede encontrar la verdad.

Los miedos infantiles de la humanidad perdida buscan un Dios seguro, lo hacen a su propia imagen y luego “le rezan a la Ley para que sus leyes rompa”. En una forma u otra encontramos el sombrío Brahmán en India, el oráculo-estrella caldeo, el dualista zoroástrico, el Yahveh judío: “Adón o Elohim, el Dios que golpea, el Hombre de Guerra”. Pasa por los dioses de Grecia, bellas y frágiles humanidades, hasta el Odín del norte. Contemplando la religión como un movimiento humano en desarrollo, Burton presencia la muerte del Gran Pan; viene el Nazareno y se apodera de su asiento bajo el sol; “el adorador del dios-enigma, cuyo uno es tres y tres es uno”.¹ Y, naturalmente, el miserable credo del pecado heredado.

Después del cristianismo, el Islam. El lacio árabe, un come-lagartijas, invade las tierras del grial de Jamshid y desaparecen las idílicas tradiciones persas de la antigüedad. Tales son los modos de las religiones organizadas: “surgieron, reinaron, lucharon y cayeron / como aumenta y

¹ “Enigma” se refiere al uso Sufi de raíces trilíteras. El “tres es uno” representa las tres letras AHD, que juntas forman la palabra “unidad”.

se desvanece a lo largo del elevado páramo el tintineo de la campana del Camello.”

No hay bien ni mal, tal como son medidos según estándares ordinarios. Burton lo afirma sin la usual disposición Sufica de que lo que esto significa es solo experimentado en la conciencia interna del Sufi. Apenas se lo expresa en el marco limitado de las palabras, suena destructivo. Pero está escribiendo en las garras de la euforia Sufica, y ahora se dirige únicamente a los Sufis. El bien, señala, es lo que le gusta al hombre; y el mal, lo que le hace daño. Estas ideas cambian con la ubicación, la raza y el tiempo. Cada vicio ha sido una virtud, cada bien ha sido llamado un pecado o un crimen.

El bien y el mal se entrelazan. Solamente Khidr (el Sufi completo) puede ver dónde empieza uno y termina el otro.

El literalista, que afirma que el estado primitivo del hombre era el ideal, ahora enfrenta artillería pesada; Burton toma sus municiones del conocimiento moderno de la evolución. Antes de que el hombre pisara la tierra, la tortura y el sufrimiento eran la tónica continua. Los animales primitivos se devoraban mutuamente. Antes de eso, la favorable tierra fue alternativamente caliente como el fuego y fría como el hielo; el sol, una orbe de fuego giratorio; la luna, un mero cadáver de lo que fuera un mundo. El hombre primitivo era cualquier cosa excepto refinado:

Su atuendo más selecto, una desgredada piel de animal; su herramienta superior, un trozo de piedra;
 sus mejores ornamentos, la piel tatuada y agujeros para colgar sus pedazos de osamenta;
 quien peleaba por hembra o comida cuando Mayo despertaba un cálido deseo;
 y tal la lujuria que creció en Amor cuando el Capricho prestó el más puro fuego.

Este hombre primitivo aprendió a construir de los castores y las hormigas; y fue cuando dominó al fuego que el señor de las bestias se convirtió en el señor de los hombres. “La conciencia nació cuando el hombre se despojó de sus pieles, su cola y sus orejas puntiagudas.”

La herencia de la animalidad aún está en el hombre, y ha de ser vista en el comportamiento que muestran entre sí. Desafiando a su historia conocida, la humanidad no puede aceptar una explicación de sí misma basada en la creencia literal en cuentos y fábulas.

Entonces, si la tradición no es cierta, ¿qué es verdad? Lo que creemos que es verdad no lo es en absoluto. Esta clase de verdad es temperamental, cambiante. Burton lo explica en su comentario del poema de “Haji”: “Las percepciones, cuando realmente perciben, comunican la verdad objetiva, que es universal; mientras que los reflejos y los sentimientos, el funcionamiento de la región moral o el lóbulo mediano de los frenólogos, proveen solo la verdad subjetiva, personal e individual.”

La verdad objetiva es la meta del Sufi, y obviamente Burton está dirigiendo a su público hacia la necesidad de encontrar esto.

Todas las meras teorías y observancias repetitivas no son nada. Burton ahora le grita al sacerdote que bautice a los muertos, como hicieron los marcionistas, siguiendo una cita de Pablo (7 *Cor XV*, 29): “De no ser así, ¿a qué viene el bautizarse por los muertos? Si los muertos no resucitan en manera alguna, ¿por qué bautizarse por ellos?”

La verdad no puede ser encontrada con los medios que generalmente se usan para buscarla:

Sí, la Verdad acaso exista, pero no está Aquí; la
humanidad tiene que buscarla y encontrarla Allí.

Pero Dónde, ni *tú* ni *yo* lo podemos saber, ni la madre tierra nos lo ha de mostrar.

La lucha para encontrar la verdad surge parcialmente, en su forma real, al no luchar en absoluto. Es una paradoja Sufi contenida en los siguientes versos:

Basta de pensar que la Verdad puede existir; ven y sentémonos donde resplandecen las rosas; efectivamente, no sabe cómo saber quien no sabe también cómo des-saber.

Incluso el significado de la fe misma tiene que ser abordado por el Sufi de una manera que a una persona ordinaria le parece elíptica. Como hicieron los maestros antes que él, Burton lo aborda con una aparente paradoja. Toda fe, dice, es tanto falsa como verdadera. “La verdad es el espejo roto en mil pedazos; / mientras cada uno cree que su pedacito es todo el espejo.” El tipo de fe que el hombre no regenerado toma por la fe verdadera es a menudo tan impasible y fija porque es meramente lo que hoy se denominaría un condicionamiento. Esta falsa fe permanece; “y ¿por qué? Porque las tontas ensoñaciones del hombre aún persisten / y persistirán hasta que un hombre más sabio desdeñe las fantasías de su juventud.” Esta es precisamente la idea de Rumi al preguntar cuándo el oyente dejará de codiciar las golosinas de su infancia.

Ahora a la discusión. Después de que Burton rechaza la enseñanza convencional sobre el alma, el fanático contraataca con una severa condena del materialismo, lo cual es lo que cree que está recomendando el Sufi:

“¡Bah!”, dijo el Zahid (devoto) “que bien conocemos la enseñanza de la aborrecida escuela

que hace del hombre un autómatas, de la mente
una secreción, del alma una palabra.”

Burton le dedica poco tiempo. La fe se debe a un accidente de nacimiento; la fe que conocen normalmente los hombres es producto de su entorno. Nuevamente el autor enfrenta a un religionista con el otro: el hindú desprecia al occidental; el musulmán clama contra el politeísmo; el budista llama perro al confucionista; el tártaro mantiene que la atención hacia un estado futuro traiciona la eficiencia y los deberes del hombre en el mundo. Y el Sufi interviene:

“Todos tienen razón, todos están equivocados”,
oímos que el despreocupado Sufi decía,
“pues cada uno cree que su tenue lámpara es la
espléndida luz del día.”

La ignorancia del hombre de su propia ignorancia es el verdadero enemigo. Debe buscar la verdad en la forma correcta, debe alegrar el corazón, “... abjura del Por Qué y busca el Cómo”.

Mirando hacia el futuro, porque no halla respuesta en la gente de su propia época, Burton se dice a sí mismo que, habiendo transmitido su mensaje, en los tiempos venideros cuando la sabiduría more entre los hombres, “acaso estos ecos de una voz largamente aquietada despierten una fibra receptiva.”

Emprende ahora tu camino con ceño sereno, no
temas relatar tu humilde cuento:
los susurros del viento desértico; el tintineo de la
campana del Camello.

La ráfaga de actividad Sufi de Burton en el *Kasidah*, publicado hace sesenta años, fue igualada por la traducción y adaptación de los *Dones* hecha por Wilberforce Clarke. Esto preparó el terreno al mostrar que la filosofía derviche era diferente de la normal evaluación que en aquel entonces Occidente hacía de ella. Esto al menos proveyó una base para el examen ulterior de las ideas Súficas, si no las prácticas. Burton, al relacionar el pensamiento Sufi con los sentimientos occidentales modernos, tendió un puente para que el occidental pensante pudiera aceptar conceptos esenciales Sufis. Fue tarea de Cartwright el dejar un libro igualmente importante en el cual, bajo el disfraz de un romance pseudo-oriental, se presentaban algunas de las verdaderas experiencias de ser un Sufi.

Dado que el sistema completo de trabajo y pensamiento del Sufismo no ha sido muy usado en Occidente, y debido a prejuicios o a diferencias de pensamiento parecía improbable hasta hace poco que se ‘naturalizase’ donde más se lo necesitaba, es esperable que haya pocas obras literarias originales de naturaleza Sufi en las lenguas de Europa occidental. Los libros de texto en Oriente están expresados generalmente en términos poéticos o devocionales, y la parte activa de la enseñanza la suministra un maestro cuya función principal es de hecho ser un maestro, existir entre sus estudiantes. Cartwright hizo lo mejor posible: escribió un informe de sus experiencias en una de estas escuelas.

Mystic Rose from the Garden of the King apareció por primera vez en 1899. Superficialmente, el libro parece una fantasía. Su autor fue sir Fairfax L. Cartwright, miembro del cuerpo diplomático. El libro se reimprimió en 1925, y contiene dos importantes fuentes de experiencia Sufi para aquellos que pueden comprenderlo. La parte dedicada a los cuentos está

diseñada para levantar momentáneamente el velo que existe entre el pensamiento ordinario y el cuestionamiento interno de la mente.

La otra parte da una serie de experiencias internas, las cuales son numeradas y que representan la variada comprensión de una persona del elemento extra susceptible de ser alcanzado por el hombre, antes de llegar al punto en que es capaz de utilizar esta percepción.

Como Burton, sir Fairfax creyó necesario atribuir la autoría en su primera edición a un oriental: "Sheikh Haji Ibrahim de Kerbela". Usa la imagería y el decorado orientales porque se prestan a la proyección del pensamiento Sufi a través de la objetivación del contenido. Como la fábula con la que empieza este libro, permite al lector desapegarse de asociaciones y participar hasta cierto punto de la realidad que el autor está intentando comunicar. El lector realmente no se piensa a sí mismo como un derviche o un rey oriental; y se siente libre de meditar sobre ideas que rechazaría si le fuesen presentadas dentro de su propio marco cultural.

Este libro no es un sustituto de la experiencia Sufi, pero contiene material idóneo para la mente occidental que intente aprehender un modo de pensar para el que su civilización carece de bases. La idea de que la experiencia extática es Sufismo o misticismo verdadero de cualquier tipo es uno de los numerosos puntos desmentidos por Cartwright:

"El hombre deprimido busca consuelo en la embriaguez, pero puede que la embriaguez sea producida tanto por un buen vino, como por uno malo; el buen vino lo conducirá a un estado de éxtasis material y le hará olvidar su desánimo; el mal vino empeorará su situación. Así es con el vino espiritual: si es puro elevará al discípulo que lo beba al reino de la perfecta contemplación de la verdad; pero si es impuro y adulterado, hará retroceder su alma a un estado inferior al que ya había logrado."

La alegoría de la alquimia, un tradicional cuento Sufi en el que se realiza la gran obra de la transmutación, recibe una forma nueva en el libro; el volumen está lleno de alegorías, y una de las mejores es una adaptación occidental del “Cuento de las arenas”, que no pierde nada en la forma que el autor nos presenta:

Un burbujeante riachuelo llegó a un desierto, y descubrió que no podía cruzarlo; el agua desaparecía en la fina arena, más y más rápido. El Riachuelo dijo en voz alta: “Mi destino es cruzar este desierto, pero no veo la manera de hacerlo.”

Esta es la situación del discípulo que necesita un maestro, pero que no puede confiar en ninguno: la patética situación humana.

La voz del Desierto contestó en la lengua oculta de la naturaleza, diciendo: “El Viento cruza el desierto, y tú también puedes hacerlo.”

“Pero cuando lo intento soy absorbido por la arena; e incluso si me arrojo hacia el desierto, apenas puedo recorrer una breve distancia.”

“El Viento no se lanza contra la arena del desierto.”

“Pero el Viento puede volar, y yo no.”

“Estás pensando de modo equivocado. Tratar de volar por ti mismo es absurdo. Deja que el Viento te lleve sobre la arena.”

“Pero, ¿cómo podría suceder eso?”

“Déjate ser absorbido por el Viento.”

El Riachuelo protestó, diciendo que no quería perder su individualidad de aquel modo. Si lo hacía, quizá no volvería a existir.

Esto, dijo la Arena, era una forma de la lógica, pero no se refería en absoluto a la realidad. Cuando el viento absorbía humedad, la transportaba sobre el desierto y luego la soltaba en forma de lluvia. La lluvia se convertía nuevamente en un río.

Pero, preguntó el Riachuelo, ¿cómo podría saber que aquello era cierto?

“Lo es, y debes creerlo; o simplemente serás tragado por las arenas para formar, tras varios millones de años, un pantano.”

“Pero, si es así, ¿seré el mismo río que soy ahora?”

“En cualquier caso no podrás continuar siendo el mismo río que eres hoy. No tienes elección; solo parece que la tienes. El Viento portará tu esencia, tu parte más sutil. Cuando nuevamente te conviertas en un río en las montañas más allá de las arenas, los hombres acaso te llamen con un nombre diferente; pero tú mismo, esencialmente, sabrás que eres el mismo. Hoy crees que eres un determinado riachuelo solamente porque no sabes qué parte de ti es tu esencia.”

Así fue que el Riachuelo cruzó el desierto elevándose en los brazos del acogedor Viento, que lo recogió y elevó lenta y cuidadosamente para luego bajarlo con delicada firmeza sobre las montañas de una tierra lejana. “Ahora”, dijo el Riachuelo, “he aprendido mi verdadera identidad.”

Pero tuvo una pregunta, la cual surgió burbujeante mientras se deslizaba velozmente: “¿Por qué no pude razonar esto por mi cuenta? ¿Por qué tuvo que decírmelo la Arena? ¿Qué habría ocurrido si no hubiese escuchado a la Arena?”

De repente, una pequeña voz le habló al Riachuelo; procedía de un grano de arena. “Solamente lo sabe la Arena, porque ha visto cómo ocurría; además, se extiende desde el río hasta la montaña. Forma el vínculo y tiene su misión que cumplir, como todo lo demás. El modo en que el riachuelo de la vida ha de llevarse a sí mismo en este viaje, está escrito en las arenas.

El libro de los derviches

Si no conoces estos estados, sigue de largo y no te unas al infiel en ignorante imitación... mas no todos aprenden los secretos del Camino.

(Shabistari, *Jardín secreto*,
versión de Johnson Pasha)

SI EXISTE UN manual derviche, es “Gifts of (Deep) Knowledge” Dones del conocimiento (profundo) – el *Awarif el-Maarif* – escrito en el siglo XIII y estudiado por miembros de todas las Órdenes. Su autor, Sheikh Shahabudin Suhrawardi (1145-c. 1235), dirigió la mezcla de teoría, ritual y práctica que tuvo lugar en su época, estableció escuelas de enseñanza próximas a las cortes de Persia e India y fue Jefe de los Jefes de los Sufis en Bagdad.

El libro es interesante para nosotros porque muestra las primeras fases externas de la atracción hacia el cuerpo derviche, porque contiene los pensamientos y acciones básicos de estos místicos, y por el teniente coronel Wilberforce Clarke. El coronel Clarke era derviche, probablemente de la Orden Suhrawardi. Tradujo por primera vez más de la mitad del *Gifts* al inglés, y lo publicó en 1891. Fue también el primer traductor al inglés de *El huerto* de Saadi, *Historia de Alejandro* de Nizami y de las obras de Hafiz; y un digno seguidor de la tradición de distinguidos adaptadores Sufis como Ramón Llull.

Considerada en su conjunto, la obra de Clarke puede verse como un intento de presentar el pensamiento derviche a un

público inglés que tenía al derviche por un fanático demente y sanguinario. Había derviches en el Sudán; y se los consideraba una especie de salvajes. Se sabía de otros en Turquía, pero por supuesto Turquía era inaceptable. Clarke modernizó un poco el texto original con citas de sir William Jones, Malcolm, el *Jardín secreto* de Shabistari, *Derviches* de Brown y otro material disponible. Señaló que el gran Hafiz había sido “mal traducido e incomprendido” por el poeta Emerson y otros. No tuvo inconveniente en publicar extractos análogos que mostrasen errores de traducción para favorecer al derviche, y no a su propia reputación académica.

Clarke logra una gran lucidez al reorganizar el material con el cual trabaja de una forma que refleje, con información adicional para que la imagen le resulte inteligible al lector inglés, el funcionamiento del Sufismo como una actividad semiorganizada dentro del contexto religioso del Islam. Es difícil imaginar cómo se lo podría haber hecho mejor, dada la prevaleciente necesidad en Gran Bretaña de presentar las cuestiones religiosas de manera análoga al tipo corriente de práctica protestante. Ahora es casi imposible conseguir este libro.

El Islam, notó, prohíbe el monacato. La gente que más tarde sería conocida como derviches prestó, en el año 623, un juramento de fraternidad y fidelidad en Arabia. Eligieron el nombre de Sufi, que significa lana (*suf*), piadoso (*sufiy*) y otros significados. Estos fueron el núcleo de los Sufis musulmanes, los cuarenta y cinco individuos originales de La Meca, junto con un número equivalente de Medina.

La práctica de esta gente fue expresada de varias maneras. El primer Califa y el cuarto (Abu Bakr y Alí) formaron asambleas especiales en las cuales se realizaban ejercicios. Estas escuelas fueron imitadas por Uways, fundador de la primera Orden austera en 657. Fue en Siria donde por primera vez se dedicaron edificios para uso del movimiento

en el siglo VIII de la era cristiana. Esto en lo que respecta a las expresiones abiertas del Sufismo islámico.

La sabiduría Súfica paralela que ve al Sufismo como un *continuum*, registra Clarke, usó la alegoría del “vino” para mostrar el desarrollo gradual de la enseñanza hasta que se convirtió en una manifestación más o menos pública, antes de replegarse nuevamente en sí misma en el siglo XVII. Esto está expresado así:

La semilla del Sufismo
fue sembrada en época de Adán,
germinó en tiempos de Noé,
brotó en la era de Abraham,
comenzó a desarrollarse en tiempos de Moisés,
alcanzó la madurez en la época de Jesús,
produjo vino puro en tiempos de Muhammad.

Citando ataques dirigidos contra los Sufis por su “voluptuoso libertinaje” y por derivar de sistemas externos, el coronel afirma su esencial unidad e individualidad. Dice que no procede de Grecia o de la India. Explica el significado de la afirmación derviche: “Ni tememos el infierno ni deseamos el cielo”, que suena tan extraña en boca de alguien a quien toda evaluación externa lo identifica como un hombre religioso.

Es plenamente consciente de la experiencia Sufi de que en cada etapa del desarrollo hay un nuevo misterio o cambio en la percepción y la comprensión. “Huellas de la doctrina Sufi”, dice, muy valerosamente para su época, “existen en cada país: en las teorías de la Grecia antigua; en las modernas filosofías de Europa; en el sueño del ignorante y del erudito; a la sombra del reposo y en la adversidad del desierto.”

Pero la iluminación solo puede venir a través del hombre más excepcional, no importa cuán a menudo una irregular ilusión

de verdad acaso se abra paso entre la confusión del Buscador. Este maestro es el Guía Perfecto y Excelente: “Cuando existe, descubrirlo es imposible.” El maestro descubre al discípulo, y no a la inversa. “Falsos maestros y Buscadores engañados persiguen vanamente el vapor del desierto: y retornan extenuados, víctimas de su propia imaginación.”

El problema del aspirante a Sufi es reconocer a su maestro, porque aún no está lo suficientemente refinado para saber quién podría ser. “¿Quién habrá de descubrir la perfección salvo aquel que es perfecto? ¿Quién habrá de decir el precio de la joya, salvo el joyero?” De ahí el desbarajuste en que han caído algunos sistemas repetitivos derviches, como lo han hecho otras doctrinas. Clarke cita a Muhammad: “Son los tontos piadosos quienes han roto mi espalda.”

El deseo del maestro es que se cumpla el verdadero deseo del discípulo: que sus cualidades burdas sean transmutadas en laudables; que la comprensión le llegue.

Dado que es preciso usar ciertos métodos para superar los estados mentales indeseables, el derviche descrito por Clarke no debe eludir jamás la tentación en el sentido de huir del mal solo para evitarlo. Usa las apariencias externas de la religión y busca empaparse en su sabiduría como un seguro contra el perder su camino. Al mismo tiempo, sabe que “el paraíso, el infierno y todos los dogmas de la religión son alegorías cuyo espíritu solo él conoce.” A esto lo llama el credo de los “hombres de corazón, la gente introspectiva”. El mal, para ellos, existe únicamente como un no-ser. El mismo ser, si se alcanza completamente, elimina la posibilidad de la negación, el así llamado mal.

Mediante la iluminación divina, el hombre ve que el mundo es una ilusión (en el sentido de que hay una realidad mayor, de la cual el mundo es una burda deformación), y por eso al mundo lo llama malvado. Trata de quitarse de encima el no-ser, en la frase Sufi usada por Clarke.

No es posible comprender la poesía Sufi a menos que uno esté inmerso en la imaginación y casi increíble profundidad de sentimiento que está oculta en la alegoría. El libro de Clarke ahora da algunos de los términos técnicos que se han explicado en el *Jardín secreto* para guía del aspirante a Buscador. Seleccionando hábilmente los puntos más difíciles para los lectores occidentales, Clarke explica el uso de la alegoría del vino. El éxtasis y arrebatamiento, por ejemplo, no son los estados necesariamente aludidos cuando los Sufis mencionan la embriaguez. Dado que el alcohol embota el intelecto, el estado Sufi, hostil a la lógica superficial, es visto como un desarrollo subsiguiente a la parálisis de aquello que la mayoría de la gente considera que es pensamiento. Para el Sufi, los procesos mentales automáticos (funciones asociativas) son útiles solamente en los terrenos donde trabajan: escolasticismo, pensamiento mecánico.

La mojigatez, que fue una marcada característica de gran parte de la mentalidad victoriana, es un blanco para Clarke; y escoge material Sufi cuyo énfasis sería más significativo en su época. Esta concentración en uno mismo, o lo que uno supone que es uno mismo, es el Velo de la Luz. El Velo de la Oscuridad es el estado mental del hombre malo que sabe que es malo. Quien está liberado de esta clase de Yo es el “frecuentador de tabernas”, el derviche. No es ni un creyente ni un infiel, en ninguno de los significados de la palabra perceptibles al intelecto o a las emociones conocidas.

Esta admirable reseña de las partes esenciales de *Gifts* empieza en sustancia con el personaje del Sheikh, el Guía del Derviche. En lo que respecta al discípulo, el primer paso real hacia su nueva vida es encontrar a dicha persona. La función de este director es eliminar la herrumbre de la mente, según la frase Sufi, para que el hecho (objetivo) eterno le resulte accesible. De una forma que se anticipa adecuadamente a la psicología moderna, *Gifts* destaca la necesidad que tiene

el Guía de estar libre de razones subjetivas para buscar el liderazgo. Al ser un Guía, no debe aspirar a la preeminencia o tener el deseo de que lo sigan. El verdadero líder demorará en aceptar a aspirantes como discípulos hasta que esté seguro de no poseer dicha subjetividad.

El Guía debe poder determinar la capacidad del discípulo. Tendrá que tratar con este discípulo de acuerdo con sus potencialidades. Si no promete demasiado, tendrá que usar métodos severos tales como la admonición. Le ordenará seguir ciertas actitudes mentales a fin de cambiar su desbalanceada concentración en determinadas cosas. A menos que posea esta percepción, el Sheikh no puede ser un Guía en absoluto.

El Guía no debe tener deseo de, ni participar en, nada que sea propiedad del discípulo. Solamente podrá aceptar cosas materiales de un discípulo cuando se vea obligado a utilizarlas por el bien común. Si un discípulo quiere otorgar al Sheikh algo de su propiedad, el maestro derviche puede tomarlo pues es capaz de intercambiarlo por la tranquilidad que necesita el discípulo. Pero si el discípulo aún siente apego a sus pertenencias, se le permitirá desprenderse de algunas.

El fomento de la sinceridad del discípulo es una de las mayores prioridades del Sheikh, como también el cortar los apegos indeseables de la mente. Una parte importante de esta actividad es la caridad y distribución de cosas materiales. El discípulo debería elegir la pobreza en lugar de la riqueza, aunque para el Sufi la pobreza y la riqueza son lo mismo.

El Sheikh ha de mostrarse bondadoso y compasivo. Reduce la austeridad del discípulo en la medida de lo posible, dentro de las necesidades del trabajo. Si al comienzo las privaciones son demasiado severas, pueden impedir que el discípulo se integre a sí mismo con el esfuerzo derviche.

El efecto que producen en el discípulo las palabras del Sheikh es muy importante. Se lo compara a una semilla, y

una buena cosecha solo puede venir de una buena semilla. La polución mental del alumno puede provenir de un deseo del Sheikh de influenciar a su oyente o de cualquier tipo de orgullo en él mismo. El Sheikh no le dirige la palabra a un discípulo sin una razón objetiva. “La conversación es objetiva cuando significa lo mismo para el hablante que para el oyente.”

A los discípulos se les dan consejos en una forma velada o alegórica, especialmente cuando se trata de una crítica.

El desarrollo interno del discípulo es algo que el Guía mantiene en secreto. Es desaconsejable que el primero esté expectante ante sus progresos, y el Sheikh le explicará que anticiparse a ciertos estados de la mente equivale a cerrarles el camino.

El discípulo debe honrar profundamente al Sheikh; en ello reside su esperanza. Pero, en cambio, el Sheikh no ha de esperar ser honrado por el discípulo. Los derechos del discípulo son siempre respetados por el Sheikh.

El Sheikh enseñante no pasa mucho tiempo en compañía de la comunidad. Asigna unas horas determinadas a los retiros y movimientos (*khilwat* y *jilwat*). El maestro tiene sus propios ejercicios especiales; estos son personales, para él mismo y otros, y para devoción de la actividad. Tiene que practicar el desapego de las personas como tales.

También participa en actos especiales de devoción y benevolencia, bajo diversas formas, incluidas las religiosas.

Ahora Clarke sitúa, después de las funciones del Sheikh, la sección que trata de los deberes del discípulo o aprendiz (el Dirigido), variando el orden de la versión original. El primer punto importante que se resalta es la necesidad que el discípulo tiene del maestro. La aceptación del maestro es lo más parecido a la aceptación divina, y la representa lo máximo que puede. El derecho del discípulo a ser guiado por un Sheikh se gana en parte con una actitud correcta hacia

su maestro. El Sheikh tiene este derecho a ser honrado. El discípulo observa quince Reglas de Conducta:

Debe depositar una fe completa en su Guía como instructor, director y purificador de discípulos.

Debe escuchar al maestro cuidadosa y atentamente.

Obedece al Sheikh.

Abandona la oposición, exterior e interiormente.

Adapta su voluntad a la voluntad del Director.

Observa los pensamientos del Sheikh.

Refiere sus sueños al Sheikh para que diagnostique sus pensamientos.

Está expectante por las palabras de su maestro.

Baja la voz delante del Sheikh.

No da rienda suelta a su egoísmo.

Se dirige a su maestro como *Sayed* (príncipe) o *Maula* (maestro).

Se dirige a su maestro observando la conveniencia del tiempo.

No debe hablar de estados de la mente y experiencias que no sean las propias; ni debe hablarle mucho al maestro de su propia fase.

Debe ocultar los milagros del maestro de los cuales pueda enterarse.

Debe revelar al Sheikh sus propias experiencias.

Habla al Sheikh de una manera que el Sheikh entenderá.

Habiendo llegado al punto en que pueden estudiarse las convenciones de una comunidad derviche, el coronel Clarke resume el quinto artículo de Suhrawardi en su propia tercera sección.

Cuando el derviche llega al convento, trata de hacerlo antes de la tarde. Saluda al lugar con una plegaria, y entonces da la mano a todos los presentes. Hace una ofrenda, probablemente de alimentos, a los moradores del convento. Los derviches están divididos en dos secciones: moradores y viajeros. El estado derviche en sí es considerado a menudo como cierta condición o fase de ser un Sufi, y no invariablemente una vocación o estado permanente. En este sentido no puede compararse con la organización monástica del cristianismo o el budismo, por ejemplo.

El derviche puede permanecer tres días en un convento como invitado. Después, puede quedarse si encuentra dentro del recinto un empleo que lo mantendrá ocupado correctamente. Aquellos que han iniciado una fase de devoción continua no realizan ningún servicio físico alrededor del convento.

Hay tres etapas o condiciones de los derviches que forman parte de la comunidad de los moradores. El primer grupo, en la etapa más temprana, es la Gente del Servicio (*Ahl-i-Khidmat*); sirven a los moradores habituales. Están en una etapa anterior a que se les puedan dar ejercicios internos, y solamente pueden llevar a cabo ejercicios externos sumados a las “intenciones” internas, que no son realmente procesos de desarrollo aunque los servidores puedan considerarlos como tales. Solo mediante el servicio se hacen efectivamente dignos del grado de servicio verdadero.

La Gente de la Sociedad (*Ahl-i-Subbat*) son con frecuencia los más jóvenes, que pasan tiempo sentados en las asambleas y realizando actividades mutuas destinadas a proveer el vínculo (de conocimiento) que revela su realidad y capacidad para el “trabajo”.

La Gente del Retiro (*Ahl-i-Khilwat*) son generalmente las personas mayores, que pasan muchos ratos en soledad, ajustándose a los ejercicios que son adecuados para su etapa.

A menudo sucede que dichas comunidades de derviches no tienen un maestro. Si este es el caso, están en inferioridad de condiciones. Solo son capaces de prepararse para la asociación con un maestro. Cultivan la confianza y la paciencia y la contemplación. Deben comer juntos, a fin de estar asociados tanto externa como internamente. Han de esforzarse en todo momento no solo para estar mutuamente de acuerdo, sino también en un estado de completa igualdad el uno con el otro. Ninguna organización o liderazgo jerárquico les es posible.

Viajar, tanto física como metafóricamente, puede ser una parte importante de la actividad derviche. El derviche viaja por su propia tierra (internamente) y también por el campo y de país en país (externamente). Algunos Sheikhs no pasan más de cuarenta días en un lugar. “Curtiendo las pieles muertas aparecen los efectos de la pureza, la suavidad y la delicadeza de la textura; aun así, por medio del curtido del viaje y la partida de la corrupción natural y la tosquedad innata, aparece la suavidad purificadora de la devoción y el cambio de la obstinación a la fe.” Sin embargo, puede que los derviches no viajen en absoluto. Aquellos que no tienen un maestro suelen viajar casi permanentemente.

Hay programas detallados para viajar y el modo en que su experiencia es utilizada por el derviche; son conocidos generalmente como las Doce Reglas de Viaje.

La “danza” de los derviches, objeto de tantas interpretaciones erróneas, se divide en audición y movimiento. El verdadero derviche no es músico, en el sentido de que no toca ningún instrumento; pero sí pueden hacerlo músicos externos o servidores. Las autoridades islámicas, “sabios externos”, niegan la licitud de estas actividades; pero están permitidas e incluso son fomentadas por santos derviches y directores espirituales en circunstancias especiales y de acuerdo con las necesidades. Existen graves desventajas, que pueden llegar a una completa negación del “trabajo”, inherentes al empleo

de la música y el movimiento sin una percepción interior de lo que son. Especialmente nocivo es cualquier movimiento hecho durante la audición de música, contrariamente a la costumbre cuando se escucha música en una situación más profana en la cual se espera el movimiento.

El manto (*kbirqa*) tiene una gran importancia simbólica para el derviche. Él cose su propio manto, generalmente hecho con pedazos emparchados. La entrega del manto equivale a pasar una bendición o un poder impalpable (*baraka*) de una persona a otra. La sucesión del cargo de maestro se define como la herencia del manto. Los derviches, además de muchas otras tradiciones, se refieren a la investidura efectuada por Muhammad a la Madre de Khalid con un manto que nadie más quería. Era un pequeño manto negro con rayas amarillas y rojas, del tipo beduino. El manto Sufi es azul oscuro o blanco.

La elección de un sucesor se celebra así:

“Cuando el Sheikh ve en el discípulo los efectos de la santidad y las señales de la adquisición del grado de excelencia e instrucción, y desea nombrarlo su propio sucesor, lo viste con el Manto de la Santidad y con el honor de su propio favor, mediante el cual pueda efectuarse la perpetuación de su Orden y la obediencia de la gente.”

Entre muchas otras cosas, la tradición sobre los mantos divide a los derviches en tres clases. La primera toma el manto que el Sheikh asigna para su uso; la segunda no posee un atuendo especial porque están en una situación de “trabajo”; y la tercera elige su propio atavío porque su elección se ha convertido en una elección absoluta, necesaria y completa (objetiva).

El resto del material presentado por Clarke debe considerarse doctrina teórica mezclada con doctrina iniciática. La complejidad aumenta por el hecho de que muchas de las etapas y experiencias son condicionadas por varios factores.

Dado que el Sufismo no es una actividad estática ni sencilla, tratar de congelar cualquier etapa puede causar una grave generalización y la deformación consiguiente. Por este motivo el material ha de ser visto como fundamentalmente ilustrativo, aunque no sin movimiento interno.

El conocimiento está representado en el código derviche, al igual que en el uso corriente y antiguo, como conocimiento en general. Las divisiones del conocimiento y sus gradaciones son objeto de importante “trabajo” Sufi, porque cada etapa del viaje se caracteriza por su conocimiento apropiado. La suposición general de que el conocimiento puede ser dividido en dos tipos – información y experiencia –, no es aceptada por los Sufis.

Por ejemplo, hay dos formas de *aql*, inteligencia: la inteligencia del hombre ordinario y aquella del hombre religioso. La primera es apropiada para el mundo y sus asuntos; la segunda, para el mundo siguiente: esta se caracteriza por la orientación, y a veces se la denomina iluminación.

Después está el conocimiento ordinario, que contrasta con el conocimiento interno o profundo. El primero puede caracterizarse por la piedad; el segundo, por la percepción del funcionamiento de una actividad divina. Hay otra forma de conocimiento, la del teólogo, que se ocupa de cosas como mandatos y prohibiciones.

Estos conocimientos son perseguidos por tres clases de sabios. El primero es el sabio de Dios, que tiene los tres conocimientos. La segunda clase de sabio es aquel que contiene la sabiduría del siguiente mundo. El tercer camino es el del sabio de este mundo; solamente conoce las formas externas de devoción.

El verdadero conocimiento es una especie de nutrición, como la comida.

El conocimiento profundo (*maarifat*) se caracteriza por tres formas subordinadas de conocimiento. La primera es

saber cómo actúa cada palabra o agente. La segunda es el reconocimiento de cada agente en el “trabajo”. La tercera es reconocer el agente por medio del pensamiento. El hombre que reconoce instantáneamente los significados de los hechos y acciones, sin la reflexión ordinaria, es el *arif*, el Sabio, el Sufi “llegado” o el Maduro.

Hay formas de comprender y re-comprender el conocimiento. Estas son descritas así:

La Ciencia de la Sabiduría Interior;
la Sabiduría de la Ciencia;
la Ciencia de la Sabiduría de la Sabiduría.

Estos son los términos más sencillos mediante los cuales se puede expresar la sucesión de refinamientos del conocimiento y la sabiduría.

El así llamado estado místico (*hal*) y su relación con la etapa del viajero, es el tema tratado por Clarke en la siguiente sección.

La experiencia mística, que en otros sistemas es considerada la esencia de la búsqueda, para el derviche no es más que un prelude del logro de la verdadera asociación con la realidad objetiva. El modo en que se reciba y tenga lugar una interacción entre ella y el receptor determinará si se está produciendo un progreso válido.

Esta consideración es sumamente importante, porque distingue claramente el Sufismo de todos los otros presuntos misticismos, ya sean inducidos por drogas o cualquier otra causa extatogénica.

“Etapas” (*makam*) es el grado que se ha alcanzado del conocimiento permanente de la verdad (objetividad). El éxtasis, por consiguiente, es o puede ser el instrumento para establecer el *makam*.

“El *hal* es un don; el *makam* es una adquisición.”

Y el estado místico, según los Sheikhs de Jorasán, “es la herencia de los actos: como relámpago aparece, y como él se va”. Su manifestación es seguida del ocultamiento. Se transmuta, o transmuta la conciencia, proporcionando contento (*riza*). Es necesario tener cuidado con la idea de progreso o desarrollo cronológico en estos estados, y Junaid nos hace una advertencia al respecto. Dice: “De un *hal* puede que uno avance hacia otro más elevado. Desde allí obtiene información con la cual puede enmendar su primer estado.”

Hay una ratificación de cada estado, que hace posible avanzar hacia otro y también hace posible la permanencia del progreso hacia otras etapas. Sin una cierta metodología, el estado (*hal*) es esporádico y repetitivo, inútil.

Ahora se brinda la concepción derviche de la naturaleza de Dios, aunque en el original aparece casi al principio del manual.

El Sufi adora solamente a Dios, el Único, el Uno.

Al mismo tiempo, la naturaleza de Dios tal como la comprende el Sufi no es susceptible de enunciación por medio de las crudas palabras que sirven para otros fines. La morada de Dios, por ejemplo, no es donde está Dios. La respuesta a la pregunta es “Él”. Él está en el tiempo de “Él”. Él hizo que las cosas se parezcan y basten por medio de “Él”.

No hay posibilidad de discutir la existencia o el lugar de Dios, porque Dios no es susceptible de ser “algo” según los criterios disponibles.

Este conocimiento es producto de lo que se llama certidumbre (*yakina*), que tiene un *modus operandi* propio, no uno intelectual. Por lo tanto el Sufismo tiene su propia ciencia mediante la cual aborda la cuestión. Esta ciencia se basa en la práctica, no en la especulación.

Al ocuparse de temas llamados generalmente “del siguiente mundo”, el libro resalta los peligros de suponer que esta forma de ser será algo que podemos concebir con las crudas

percepciones que habitualmente empleamos para medir cosas rudimentarias.

Las tentativas de razonar la relación entre el mundo familiar y el concepto del siguiente mundo acabarán en el fracaso. Cuando la razón sobrepasa sus propios límites, el resultado es el error.

Asimismo, hay un límite para el trabajo eficiente de la imaginación y la fantasía. El cuadro imaginario evocado por el nombre de una persona que hasta ahora no fue vista puede o no aproximarse a la realidad.

Hay dos fuerzas principales que son usadas por aquellos que no tienen percepción para combatir a aquellos que las tienen. La primera fuerza es la de los Hombres de Poder, que matan, castigan y dañan. La segunda es la de los Hombres de Erudición, que usan el engaño, la hipocresía y la herejía.

“Firmeza” es un término técnico asociado con permanecer firme, consciente de la presencia de Dios, y teniendo en cuenta que Dios está mirando. Esto provoca la conciencia de sí mismo y de lo que uno es y lo que uno está haciendo.

En esta condición, el devoto mantiene un adorno, tanto exterior como interior, de reglas. El conocimiento interior sobre el cual se basa esto es denominado contemplación, observación (*muraqiba*).

Los que están en esta etapa dicen: “El ayer está muerto; el mañana no ha nacido; el hoy está en la agonía de la muerte.”

Aquellos que se concentran en ejercicios conectados con el pasado o el futuro están en un estado de destrucción: “La seguridad y la salvación de la gente está en su involucramiento en la ordenación del tiempo.”

Una de las ciencias especializadas Súficas se llama Ciencia del Estado (*ilm-i-hal*). El uso de esta ciencia varía según las capacidades de los practicantes. No hay ciencia Sufi mayor que esta, porque es la metodología mediante la cual se observan y aplican las gradaciones del *hal*.

La ciencia implica la interacción de estados mentales y su relación con los sucesos físicos en los alrededores.

La Ciencia de la Certidumbre es la revelación de la verdad (realidad objetiva) a través de estados especiales por medio de la experiencia, no mediante cerebración como la entendemos en el mundo convencional.

Hay tres fases de la Ciencia (práctica y percepción) de la Certidumbre, alegorizadas llamando objetividad al sol: La primera, buscar la guía desde el esplendor y la comprensión del calor del Sol. La segunda, viendo realmente el cuerpo del Sol. La tercera, dispersando la luz de los ojos en la luz del Sol mismo.

Entonces hay tres etapas de “certidumbre”, que Suhrawardi resume como:

El Conocimiento de la Certidumbre, en donde es conocida, verificada y evidente.

La Esencia de la Certidumbre, manifiesta y presenciada.

La Verdad (Realidad) de la Certidumbre, un camino doble donde hay una conjunción del testigo y lo presenciado.

Más allá de este punto las palabras no bastan, y el derviche es acusado de panteísmo y más. Un intento de explicarlo produce la secuencia de palabras: “El vidente se convierte en el ojo; el ojo, en el vidente.” Una deformación del significado, originándose en el intento de enunciar el proceso en términos formales, es perpetuado por el lector, quien no puede penetrar con el solo intelecto el verdadero significado de la frase.

La doctrina de la esencia, y su conexión con la personalidad y el yo, es una parte sumamente importante del estudio derviche. Hay, con fines ilustrativos, dos clases de esencia:

La primera es la esencia de una cosa, que es la esencia interior (*dhat*) y la verdad (*hakikat*) de dicha cosa. La verdad aquí significa realidad objetiva, el significado interior. Por lo general la gente ve o percibe el uso externo de una cosa, e ignora cualquier función definitiva de dicha cosa. Una

lámpara, por ejemplo, da luz. Puede usarse para calentar o decorar. Pero otras funciones de su verdadera realidad son imperceptibles para el hombre ordinario. Si, exigiendo por demás a la imaginación, se descubriese por medio de una sutil medición científica que la lámpara emitía ciertos rayos de comunicación, esta actividad podría ser la expresión de la verdadera realidad o esencia de la lámpara.

Luego está la esencia humana, llamada esencia racional (el espíritu humano), que es conocida como la “luminosidad”. Esta es la suma total de la gracia (*baraka*, cualidades impalpables) del individuo.

La percepción del funcionamiento y del ser de estos elementos es extremadamente sensible. El verdadero conocimiento interno de la esencia es insinuado en la vida religiosa. Por ende: “Los indicios referidos al conocimiento de la esencia son encontrados en los vínculos y condiciones del conocimiento de Dios”.

Esta aseveración muestra que toda la enseñanza derviche no está basada en el concepto de Dios, sino en el concepto de esencia. Hay un lema que resume esto, y que establece claramente que el contexto religioso del pensamiento derviche es meramente el vehículo para la autorrealización, a la cual se apunta: “Quien conoce su yo esencial, conoce a su Dios.” El conocimiento del yo esencial es el primer paso, antes del cual no hay un conocimiento real de la religión. Los Sufis son acusados de paganismo porque se dedican ante todo a este problema, conservando el contexto religioso como una forma práctica de trabajo más que como una indicación de la verdad final y objetiva.

Los medios para apreciar las diversas etapas y condiciones de la esencia y su refinamiento progresivo son en sí mismos una parte esencial de la actividad derviche. Es aquí donde el derviche se separa del mero teórico. Este dice: “Reflexionaré sobre esto.” El derviche: “Me prepararé para percibir esto,

sin usar el pensamiento limitado y obstructivo; un proceso infantil.”

La “velación” o interrupción del uso correcto del espíritu humano (esencia) tiene su causa en la complacencia excesiva en ciertos sentimientos burdos que juntos constituyen un esquema de aprisionamiento (condicionamiento), característico en la mayoría de la gente. Estos “velos” o “cualidades culpables” son diez:

1. *Deseo*. Los deseos basados en la ignorancia de lo que debería ser, y en suposiciones de lo que es bueno para el individuo. La austeridad, usada correctamente, es el antídoto del deseo irracional. Esta es la etapa de “quiero un caramelo”.
2. *Separación*. Se trata de un tipo de hipocresía, cuando la persona usa el racionalización para justificar pensamientos y acciones que están centrados en sí misma, no en la realidad suprema. El antídoto es la práctica de la sinceridad.
3. *Hipocresía*. Caracterizada por la vanidad, vanagloriándose de las posesiones, la pseudoindependencia, la violencia. Esto se supera solamente con la práctica de cualidades que son reprobables a los ojos de la gente, pero laudables a los ojos de Dios. Incluye la sumisión del tipo correcto, la humildad y la pobreza del faquir. Estas cualidades solo pueden reconocerse mediante la apreciación correcta del verdadero valor de sus opuestas.
4. *Deseo de alabanza y amor*. Es el narcisismo, que excluye la apreciación objetiva de uno mismo; la falta de un factor nivelador que casi equivale al autodesprecio.
5. *Ilusiones* de importancia casi divina. Solamente contrarrestadas por la gloria de las cualidades de Dios.

6. *Avaricia y parsimonia*. Dan origen a la envidia, la peor de todas las características. Esta puede ser disuelta solo cuando llega el poder de la certidumbre (*yakina*).
7. *Codicia* y el deseo de más. Esto es peligroso porque hace que la persona sea como la polilla, lanzándose insensatamente contra la llama. Es contrarrestada solamente por la austeridad y la piedad.
8. *Irresponsabilidad*. Se manifiesta en el deseo de alcanzar algo que ha sido concebido en la mente. Está siempre en movimiento, como un globo que gira constantemente. Solo la paciencia puede hacer que parta.
9. *Tendencia a la fatiga*. La falta de constancia es su manifestación habitual. Es lo que impide que la gente comprenda que existe una serie de objetivos que reemplazarán a los actuales, que son burdos. “De esta calamidad es imposible escapar excepto mediante el establecimiento de las gracias solicitadas.” Se emplean ejercicios para vencer esta tendencia.
10. *Negligencia*. La pereza intensa se muestra por medio de una falta de conciencia de las necesidades de una situación o un individuo. Se cultiva la atención mediante remedios aplicados por los “Médicos de la Esencia”: los derviches.

Se notará que la actual psicoterapia ordinaria intenta el tratamiento de algunas de estas condiciones, pero solo para guiar a la mente hacia un patrón que la doctrina psicológica supone que es normal. Según el derviche, las condiciones que hay que tratar se deben a un estado desarmonizado de la mente, buscando a tientas el equilibrio y la evolución. Es imposible, desde este punto de vista, intentar restaurar un mero equilibrio sin un movimiento dinámico hacia delante. El psicólogo intenta hacer girar con suavidad una rueda

torcida. El derviche está tratando de hacer girar la rueda para que pueda propulsar un carro.

“El Conocimiento Profundo del Espíritu” – Parte III del libro derviche y onceava en la versión del coronel Clarke – implica una forma de exposición en la que confluyen muchas teorías. Este capítulo, cuando es leído a la luz de la terminología técnica Sufi, muestra cómo el progreso de la mente humana hacia la realización concuerda con los símbolos de la religión. Palabras como “ángeles”, “Adán y Eva”, “gracia”, se usan aquí de modo que muestren cómo los pensadores Sufis interpretaron la sabiduría religiosa a fin de dar una idea de cuáles exactamente fueron los procesos simbolizados por aquellos cuentos que han sido ampliamente aceptados como históricos o legendarios, y también como fenómenos sobrenaturales.

Cualquiera que sea la verdad literal de la creación de Eva a partir de la costilla de Adán, el derviche Suhrawardi enseña la comprensión Sufi del hecho como un proceso de índole mística continuamente repetido.

“En cada persona de la humanidad surge otro ejemplar – por la unión de espíritu y esencia (en parte) – transcrito del ejemplar de Adán y Eva.” Lo que se denomina “corazón” es la combinación de Adán y Eva, el alma y la esencia. El elemento masculino procede del alma universal. El elemento femenino procede de la esencia universal. El hombre (Adán) entra en contacto con esta esencia dentro de sí y la hace surgir con la forma de Eva. Por consiguiente, el hecho de que Eva proceda de Adán representa la cognición interna y especial de la esencia verdadera (objetiva), producida por la humanidad desde sus recursos interiores.

Debido a las explicaciones psicológicas de esta índole, el resultado de experiencias reales de una naturaleza sucesiva, los teólogos ortodoxos consideraron a los derviches como apóstatas que desestimaban la interpretación literal de las

Escrituras. Pero la realidad histórica o la versión folklórica de los relatos bíblicos carecen de interés para el derviche; él ha trascendido el vehículo. “A Adán le fueron revelados todos los nombres.”

Todas las cosas creadas son resultado de un intercambio entre los dos principios llamados esencia y alma: “Por razón del hecho activo, del hecho pasivo y del poder, de la debilidad, aparecen los atributos de masculino y femenino; en el alma que se expande y en la esencia universal, la costumbre de hacer el amor se confirmó por el vínculo del temperamento; por medio del matrimonio, las razas de los mundos existieron y aparecieron en el mundo visible de la mano de la comadrona del Destino.”

Hay sucesivos refinamientos de la verdadera realidad, cada una pareciendo absoluta en su propio terreno de perceptividad. “El aliento es resultado del espíritu, espíritu de orden.”

Los ángeles, como han puesto de relieve otros maestros derviches, son los desarrollos superiores de la mente. Aquí se habla de algunos que poseen la naturaleza de *jamal* (belleza), mientras otros tienen la naturaleza de *jadal* (grandeza).

La doctrina de “recolección y dispersión” (*jam’* y *tafrika*), expuesta en esta sección, trata de las relaciones entre la vida en el mundo y la vida en otras dimensiones. El Conocedor, el Sufi Completo, está en el mundo pero no es del mundo. Está en un estado de correcta armonía con el contínuum del cual la existencia aparente es apenas una porción menor. Está alineado al cuerpo y al no cuerpo, tal como deben ser representados en la exposición ordinaria. Comprende las modalidades que dan origen a la creencia en la existencia de la creación, y lo absoluto que la subyace.

“Resplandeciente y oculto” son los términos gemelos que tratan de la manifestación y la falta de percepción de Dios en la humanidad. “Resplandeciente” significa la penetración

del sol de la realidad de Dios a través de las nubes de la humanidad. Las nubes son el aspecto del ocultamiento de esta objetividad.

El famoso romance de Majnún (“el loco”) y Layla se emplea para alegorizar el poder de lo “resplandeciente” y la incapacidad del viajero (el loco) de mantener el brillo de este resplandor sin haber pasado por una preparación necesaria.

La tribu del loco intercedió ante algunos miembros del pueblo de Layla para que a Majnún se le permitiese ser iluminado con la “visión de la belleza de Layla.”

La tribu de Layla replicó que no había ningún inconveniente con ello: “Pero Majnún no tiene el poder de contemplar la belleza de Layla”.

Trajeron al loco, y levantaron una esquina de la tienda de Layla para él. “Inmediatamente su mirada se posó sobre la orla de la falda de Layla, y cayó desvanecido.”

La iluminación no puede ser sostenida por quien no está preparado para ella. En el mejor de los casos lo arrojará a un estado extático durante el cual está, por así decir, paralizado y es incapaz de consumir el contacto. Este es el motivo de que los poetas derviches, pese a hablar de estar “locos de amor”, resalten que esta locura es resultado de un anticipo, no de una experiencia genuina. Se reconoce que la experiencia genuina ha de tomar una forma activa, mutua y significativa, no una forma de inútil intoxicación.

Los místicos de la embriaguez son aquellos que se detienen en esta etapa y tratan de reproducir repetidamente la experiencia, o acercarse a ella sobre el papel o en el arte emocional. Esta es la etapa en la cual se empantanar muchos experimentos en misticismo.

“Rapto” (*wajd*) y “existencia” (*wujud*) se refieren a dos estados de los que el primero es prelude del segundo (*Junaid*). En el rapto, el individuo está inmerso en una sensación opuesta a la que experimentaba previamente. Asimismo se

armoniza a otra forma de cognición distinta de la que está acostumbrado. Una persona experimenta este estado cuando aún se encuentra en la etapa en que está primitivamente vinculado a las cualidades sensoriales y entiende poco acerca de cualquier perspectiva más profunda de ellas.

Existencia es el nombre dado al estado de “adquisición”, cuando el devoto percibe la existencia real en lugar de la simple existencia física.

“Período” y “momento” son dos conceptos asociados a un momento de percepción por contacto, una cognición momentánea, el instrumento para fabricar futuros estados del ser. Muchos otros conceptos y ejercicios están relacionados con estos dos. Uno de ellos es el ejercicio de la suspensión del movimiento, deteniendo temporalmente los procesos asociativos ordinarios. Otro es el uso de la Pausa del Tiempo y la Pausa del Espacio, que permiten que ocurra la operación del “tiempo” constructivo.

Un Sufi Completo puede ser llamado Maestro del Tiempo, que significa maestro de empezar y detener, de modificar la cognición. El individuo que puede operar en esta esfera es denominado (por el sabio Shibli) uno que ha escapado al dominio del *hal*, el estado místico de alegría eufórica pero generalizada.

Momento es el término que también se usa para “aliento”. Significa los ejercicios físicos relacionados con la respiración, y también sirve para ilustrar el hecho de que el desarrollo Sufi es una sucesión, como la pulsación del aliento, no una condición estática o un movimiento irregular.

Por lo tanto: “Momento es un estado en un lugar de ‘detención’. Aliento es un estado libre de ‘detención’. ‘Tiempo’ es para el principiante. Aliento es para el finalizador, el completador.”

“Presencia” y “ausencia” (*shuhud* y *ghaybat*) son términos que denotan estados de Sufidad que pueden ser totalmente

imperceptibles para el hombre o la mujer ordinarios. El derviche puede estar presente en lo que concierne al mundo invisible, y a la vez ausente en lo que concierne al mundo conocido.

Sir Sayed Ahmad Khan define este tipo de ausencia como aquello que está fuera de nuestra vista, como la fuerza gravitacional.

Shibli fue a visitar a otro gran sabio, Junaid. La esposa de este último estaba a punto de ocultarse modestamente detrás de un biombo. Junaid dijo: “Quédate donde estás, Shibli está ausente.” En aquel momento, Shibli empezó a llorar. Junaid dijo: “Ahora debes ausentarte, porque Shibli ha regresado.” Estar ausente u oculto significa que el derviche está trabajando en otra dimensión, y parece ausente.

Esto no es lo mismo que la distracción, la cual no es un estado constructivo o positivo. La esposa de Junaid no podía ver la ausencia de Shibli; Junaid tuvo que percibirla. De modo similar, el hombre ordinario niega incluso la posibilidad de dicho estado, porque él no puede percibirlo. Para él, no solamente está ausente sino oculto, escondido: como la ocultación de Shibli.

La presencia, naturalmente, es otra variedad de la ausencia, según el punto de vista: “Presente ante Dios es ausente ante los hombres.” Algunos derviches alternan entre esta polaridad, quizá lenta, quizá instantáneamente. Cuando ha tenido lugar la alquimización completa, no hay dualidad. Están constantemente en el estado de presencia, y no están ocultos a ninguno de los dos mundos.

La metodología de los derviches incluye el uso de ejercicios concebidos para producir *tajrid* (desapego exterior) y *tafrid* (soledad interior). El correcto equilibrio de integración de las facultades especiales puede ser conseguido “abandonando exteriormente los deseos de este mundo y rechazando

interiormente la compensación del otro mundo y de este mundo”. Esto es *tajrid*.

El *tafrid* no es esencial para el *tajrid*; pero está relacionado con él, o puede estarlo. Implica “rechazar el incremento de los propios actos y el ocultamiento de su aparición al considerar el favor y la generosidad que Dios le da.”

Este método ilumina los defectos del desarrollo en la religión ordinaria, que centra su atención en el mundo siguiente. Para el derviche esta es una etapa primitiva que debe abandonarse cuando empieza el tiempo del verdadero *amal* (trabajo).

La obliteración y confirmación de la existencia del esclavo es la interpretación de las palabras gemelas *mahw* (obliteración) e *isbat* (confirmación). Esta representación esquemática de un aspecto de la condición derviche es profusamente incomprendida por los laicos. Toda obliteración es una confirmación: la obliteración de cualidades indeseables o negativas produce la activación de equivalentes cualidades positivas y opuestas. Conjeturas superficiales han calificado esta teoría y sus procesos como una negación del intelecto o la mente del derviche. Por defecto, dado que los derviches están trabajando y no teorizando o preocupados por la exégesis, esta etiqueta se ha adherido a las palabras.

“Cambio” (*talwin*) y “descanso” (*tamkin*) se refieren a actitudes de la mente y el cuerpo, como también a condiciones internas. Descanso es el término usado para la permanencia de manifestación de la Verdad. En esta condición el derviche experimenta una permanente tranquilidad de corazón que le permite percibir la realidad verdadera, u hecho objetivo, generalmente llamado Verdad.

El cambio es el ejercicio y también la condición de tranquilidad del corazón que surge mediante el seguimiento de ejercicios de presencia y ausencia, como ya se ha notado, y otros procedimientos.

Los ejercicios de oración, en los cuales uno se concentra sobre las interpretaciones y los usos especiales de las fórmulas del Islam, forman una gran parte del resto de la versión de *Gifts* realizada por el coronel Clarke. Luego vienen los significados alegóricos de austeridad, de pobreza y humildad, de celibato y matrimonio, confianza, satisfacción y amor.

El amor es el gran tema que atraviesa todo el océano de poesía Sufi y, de modo similar, las enseñanzas personales de los maestros. El amor es esencialmente el creador de estados de experiencia, a los que se denomina “regalos”. Hay dos formas generales de amor: el Amor Ordinario y el Amor Especial. Aquellos que no han seguido los desarrollos posibles en este campo de los Sufis, confunden constantemente el uno con el otro, en una confusa alternancia que engaña su percepción. Tales personas cometen, por ejemplo, graves errores en la valoración de individuos, grupos y situaciones. Conscientes de ello, por lo general se esfuerzan afanosamente en intentar remediar sus errores (racionalización), y en consecuencia puede que parezcan absurdos a quienes los observan, sean o no iniciados. El autoengaño es un síntoma de esta forma de amor, cuya sinceridad no está en discusión. Sin embargo, su naturaleza está sujeta a fluctuaciones imperceptibles para el individuo.

Las comparaciones entre el Amor Ordinario y el Especial son enumeradas. Una percepción de *baraka* (belleza impalpable, gracia) en la forma o en el ser aparente de una cosa es una cualidad del Amor Ordinario. Cuando este se convierte en Amor profundo (Especial), se transmuta en la inclinación del yo a ver la belleza de la esencia (*dhat*), no la forma. El efecto del amor se manifiesta contrastando el amor que embellece la existencia (Amor Ordinario) con el amor que refina la existencia (Amor Especial).

El verdadero amor, del tipo esencial, no es general sino específico. Acaso observe la belleza en todas las formas, pero

su atención va dirigida a la esencia que es el único amor en un sentido definitivo. Una persona no ama en este sentido si su amor es capaz de distracción. Esto es ilustrado por un cuento:

Una vez un hombre conoció a una mujer hermosa. Le declaró su amor. Ella dijo: “Junto a mí hay una mujer más bella que yo, y más perfecta en belleza; es mi hermana.” Él miró a la otra mujer. Entonces la primera dijo: “¡Presumido! Cuando te vi de lejos, pensé que eras un sabio. Cuando te acercaste, pensé que eras un amante. Ahora sé que no eres ninguno de los dos.”

La sabiduría de los derviches representa una característica del amor tan rara que casi no ha sido concebida por el resto de la humanidad. El amante le da mucha importancia incluso a la más mínima consideración de su amada; pero de su propia consideración para con ella, piensa poco. Visto bajo esta luz, los sentimientos del Amor Ordinario reflejan egocentrismo.

Clarke conserva en su versión una serie de definiciones de individuos y estados Sufis que no son susceptibles de simple exposición. Ha de admitirse que en los setenta años transcurridos desde la aparición de su libro, el sentido Sufi de variar la definición de acuerdo con muchos factores no ha sido establecido en inglés o español, por ejemplo. Pero probablemente esto es inevitable mientras los diccionarios continúen suponiendo que la brevedad es posible en todas las definiciones.

Un faquir, por ejemplo, es un pobre. No es necesariamente un *zahid*, que es un hombre austero que puede o no ser pobre. Pero un faquir puede ser una persona austera durante mucho tiempo, y después no. De manera similar, una persona austera puede no ser un faquir en el sentido de pobreza intelectual deliberada o humildad. El faquir ha abandonado la creencia en la importancia exagerada de los bienes conocidos. En cierta medida, él es bueno o adecuado para el Camino. Incluso puede abandonar toda idea de etapas de desarrollo,

estados o acciones. Pero solamente podrá hacerlo cuando haya llegado a la condición en que esto le resulte posible; cuando esto se convierte en su función, no en su elección. El Sufi es superior al faquir porque inicialmente el faquir desea la faquiridad, y el Sufi no desea nada. Entonces puede que un faquir se convierta en Sufi, en cuyo caso su faquiridad es negada, anulada.

En definitiva, no es posible una estabilización de términos Sufis, aunque observar el conjunto de sabiduría Sufi y algunos usos de los nombres dados a Sufis puede dar indicios de cómo funciona el sistema.

¿Qué es un derviche?

El reverendo Joseph Wolff realizó un peligroso viaje a través de Asia en el siglo XIX para buscar a Stoddard y Conolly, dos oficiales británicos retenidos por el Emir de Bujara. Antiguo judío y sacerdote de la Iglesia de Inglaterra, contaba con el respaldo de personas influyentes en Gran Bretaña. Pudo viajar libremente por Asia Central únicamente porque se llamaba a sí mismo “el Derviche cristiano”, capitalizando el prestigio del sujeto.

Un derviche es un Sufi. En el norte de África, “derviche” es un término respetuoso que denota algo menos que un *arif* (Conocedor, Sabio); mientras que a un Sufi se lo mira con recelo como alguien ocupado en procesos misteriosos. En Inglaterra se considera que un Sufi es “un místico mahometano de tipo panteístico”, mientras que un derviche es algo raro: lo que un norafricano llamaría a un “Sufi”.

Aunque incluso los reyes pueden firmar “Fakir”, la etiqueta puede ser embarazosa en algunos lugares. Un distinguido académico indio dijo: “‘Faquir’ se confunde con malabaristas hindúes... y cosas peores. No lo considero a usted como un faquir, sino como un Hombre del Camino.”

Intercalar la palabra en una frase ayuda a establecer su uso. “Es un derviche” significa “una persona buena y sencilla,

dedicada a la verdad.” “Es un faquir” significa “alguien que lucha para mejorarse a sí mismo, con humildad.” “Es un Sufi” significa “uno que sigue el Camino Sufi”, y también “uno que ha logrado progresar en el Camino”.

La confusión surge debido a varios factores, entre los cuales está el hecho de que los propios Sufis no usan etiquetas para denotar etapas o estados fijos, ya que no existe tal cosa en el Sufismo. A un kilo de manteca lo puedes etiquetar “manteca”, pero un Sufi no es nunca enteramente un derviche o un Conocedor. Su posición cambia en relación con las infinitas gradaciones de la verdad y la objetividad.

En la literatura Sufi, las palabras “Sufi”, “derviche” y “faquir” se usan más raramente que “Conocedor”, “amante”, “seguidor”, “viajero”. Las otras palabras tienden a ser etiquetas externalistas.

En el Sufismo, las limitaciones de las definiciones de diccionario son acaso expuestas más notablemente que en otros campos. Por ejemplo, el *Chamber's Dictionary* (edición de 1955):

DERVICHE: “Miembro de una de las numerosas fraternidades mahometanas...”

SUFI: “Místico mahometano panteístico...”

FAQUIR: “Mendigo religioso, ascético (esp. mahometano)...”

Los significados de la palabra “Muhammad” – o incluso “mahometano”, “fraternidad”, “panteísmo”, “místico”, “religión”, “mendigo” y “asceta” – son diferentes en el uso oriental que en el inglés, y especialmente en la aplicación Sufi.

Un diccionario persa, acaso más poéticamente aunque con menos precisión aparente, dice: “¿Qué es un Sufi? Un Sufi es un Sufi”; y consigue rimar las dos frases: *Sufi chist? Sufi Sufi'st*. En realidad esto es una cita Sufi. El compilador

no cree en intentar definir lo indefinible. Uno urdu dice: “El Sufi se refiere a cualquiera de las numerosas y especiales, pero sucesivamente necesarias, etapas del ser abiertas a la humanidad bajo ciertas circunstancias, comprendidas correctamente solo por aquellos que se hallan en este estado de “trabajo” (*amal*); consideradas misteriosas, inaccesibles o invisibles por aquellos que no tienen los medios de percibir las.”

Clarke cita literatura Sufi de la mayoría de los autores clásicos a lo largo de un período de setecientos años (de 911 a 1670): persas, afganos, turquestanos, árabes, indios. Sus fuentes occidentales oscilan desde 1787 a 1881, casi cien años. Su traducción de *Gifts* fue publicada por la prensa del Gobierno de la India en Calcuta.

Esta obra es apropiada para su publicación fuera de su ambiente cultural nominal, en parte porque ella misma es producto de una escuela que entremezcla, cruza y recruza la tradicional corriente Súfica a lo largo de los siglos durante los cuales el formato derviche ha sido abiertamente conocido.

Esta interrelación es importante porque muestra cómo la corriente Súfica se junta, se mezcla y se combina de una manera que una observación superficial de las Órdenes derviches no esperaría.

El autor de este libro fue el Sheikh Shahabudin Muhammad el Suhrawardi, discípulo del fundador de la Orden Suhrawardi de derviches. La Orden fue fundada por Ziyauddin Najib Suhrawardi, quien murió en 1167. Escribió *Observances of the Disciples* (*Observancias de los discípulos*). Su vida, como la de muchos maestros iniciáticos, no está bien documentada. Esto es parte de una política deliberada, cuando el fundador de una escuela intenta que se focalice la atención sobre la escuela y no sobre las personalidades.

Nuestro autor, su discípulo, fue el principal maestro Sufi de Bagdad, una fuente de concentración y transmisión de la sabiduría Súfica para su época.

Sus discípulos viajaron largamente, portando la metodología de la Orden. Sayed Nurudin de Afganistán (Ghazna) llevó el sistema a la India, donde el rey Altamash lo nombró el mayor dignatario eclesiástico del Estado. Otro discípulo fue Najmuddin Kubra, quien fundó su propia Orden – la Kubravi – y realizó toda clase de milagros. Ejercía, por ejemplo, una misteriosa influencia incluso sobre los animales, simplemente por medio de la proyección del pensamiento. Tantos discípulos suyos se convirtieron en maestros gracias a su *baraka*, que su título es “Creador de Santos”; pocos Sufis los han superado en poder y popularidad. La Orden Suhrawardi se encuentra por todo el mundo musulmán, desde el Atlántico al Pacífico.

En cierto lugar, un maestro derviche Suhrawardi de Bujara (Shamsuddin Hussein) tuvo cuatrocientos mil discípulos. Se casó con la hija del sultán turco Bayezid I, Nilufer Khanum.

El gran poeta Saadi de Shiraz fue discípulo de nuestro autor, quien a su vez era sobrino y sucesor del fundador de la Orden.

La *baraka* de la Orden se remonta a los mismos maestros Sufis clásicos que inspiraron a las otras Órdenes y escuelas. Por lo tanto el carácter esencial de la enseñanza ha de ser visto como apenas teñido por su representación en la organización conocida como el Camino Suhrawardi; la primera palabra suele ser traducida por los occidentales como “Orden”.

El mismo origen tuvieron los maestros Sufis que consideraban que el *Suhrawardiyya*, como se llama en árabe, representaba la alineación correcta de enseñanza Sufi de la época. Por ende hay una especie de intercambiabilidad entre miembros de las Órdenes que puede parecer confuso. Algunos de los maestros famosos eran Sayeds, descendientes de Muhammad; otros eran descendientes directos de los fundadores de otras Órdenes, como Bahauddin Zakaria, nieto del fundador de la Orden Qadiri. El Gran Sheikh

Jalaluddin de Tabriz fue nutrido por la *Subrawardiyya*, y luego se unió a la Orden Chishti después de pasar siete años con Shahabudin en Bagdad. Aquí el Sufismo ha de ser visto como un medio de concentrar una enseñanza determinada y transmitirla, por medio de un vehículo humano, a climas preparados para su recepción. Antes y después de Clarke, esto se ha intentado en Europa con diversos grados de éxito. En la mayoría de los casos, el efecto ha sido conducir al individuo de regreso a las raíces de la enseñanza en Oriente, donde aún está concentrada. Ha habido muchos Sufis que vivieron y trabajaron en Occidente, pero es solo recientemente que las condiciones correctas han existido para la naturalización o reintroducción de una genuina escuela de transmisión en el mundo occidental. La impaciencia de muchos aspirantes a alumnos es apenas ligeramente útil en la evolución de semejante trabajo.

Entre las piedras angulares de esta clase de desarrollo, hay que indudablemente mencionar la versión de *Dones* del coronel Clarke.

Las Órdenes derviches

Debido al pensamiento superficial, aquello que parece hipocresía en los iluminados es de hecho mejor que lo que se percibe como sinceridad en el principiante.

(Hadrat Bayazid el-Bistami)

CASI TODOS LOS Sufis, en un período u otro, son miembros de uno de los Caminos denominados “Órdenes” por los eruditos occidentales, en alusión a una supuesta similitud con las órdenes religiosas cristianas de la Edad Media. Hay varias diferencias importantes entre los dos tipos de organizaciones.

Para el Sufi, la Orden no es una entidad autopropagante con una jerarquía y unas premisas fijas, formando un sistema de adiestramiento para el devoto. Siendo el Sufismo de naturaleza evolutiva, resulta imposible por definición que un organismo Sufi tome una forma permanente tan rígida como esta. En ciertos lugares, y bajo maestros individuales, aparecen escuelas que llevan a cabo una actividad destinada a promover la necesidad humana de la compleción del individuo. Estas escuelas (como la de Rumi y Data Ganj Bakhsh, por ejemplo) atraen a muchísimas personas que no son musulmanas; aunque las escuelas Sufis hayan estado siempre, desde el surgimiento del Islam, presididas por gente originaria de la tradición musulmana.

Además, aunque las Órdenes Sufis tengan reglas específicas y formas establecidas de ropaje y ritual, estas no

son invariables; y el grado en que el Sufi se adhiere a estas formas está determinado por su necesidad de ellas, según la prescripción de su maestro.

Algunos de los grandes Caminos tienen historias detalladas, pero la tendencia a dividir en departamentos de especialización significa que a veces las escuelas comparten características nominales entre sí. Esto se debe a que el Camino se va desarrollando conforme a una necesidad interna, y no está dirigido por los signos externos de su aparente marco organizativo.

Algunas de las escuelas son tan secretas que cuando uno de los Sufis más eximios, Hujwiri (muerto en 1063), escribió un libro¹ en el siglo XI sobre el Sufismo y las Órdenes, proporcionando información interna sobre ellas, hubo gente que supuso que había inventado o fraguado parte del material.

Incluso este mismo desarrollo, contrariamente a las suposiciones de la gente, fue parte de una inevitable política derviche. Data (“derviche” en hindi) Ganj Bakhsh (el Munificent) es el nombre por el que se conoce en India a Alí el-Hujwiri.

Nacido en Ghazna (Afganistán), es denominado por los Sufis “el Elegido”, el hombre predestinado para dar a conocer ciertos hechos sobre el Sufismo y la organización Sufi con el propósito de proyectarlos en la India. Aunque no fue en modo alguno el primer Sufi en instalarse en la India (está enterrado en Lahore, Pakistán, y su hermosa tumba es venerada por personas de todos los credos), su tarea fue establecer allí, mediante su vida y su obra, la reivindicación de que el Sufismo era totalmente compatible con los principios del Islam. Difícilmente pueda exagerarse su importancia. Como dice el escritor cristiano John Subhan:

¹ *Kashfel-Mahjub* (Revelación de lo velado).

La tumba de Ali el-Hujwiri aún puede ser vista en Lahore, cerca de la puerta de Bhati. Ha sido objeto de veneración y lugar de peregrinaje durante casi novecientos años. Hombres de todas las clases y condiciones, reyes y mendigos, han acudido a ella a lo largo de los siglos buscando bendiciones espirituales y temporales. La mayoría de invasores musulmanes y derviches errantes se encargaban de rendir homenaje a su santuario cada vez que ingresaban al país.²

El lugar que ocupa Hujwiri entre los Sufis solo es comparable con su importancia para los musulmanes como intérprete del Sufismo. Para el Sufi, la *Revelación de lo velado* contiene material que solamente él puede comprender, escondido bajo la forma de un libro diseñado para ser leído por musulmanes piadosos con el fin de introducirlos al modo de pensar Sufi a través de la terminología familiar de su tradición formal.

El libro es estudiado cuidadosamente por miembros de la mayoría de Órdenes. El propio Hujwiri estudió bajo la égida de Abu el-Qasim Gurgani, un gran maestro de la Orden Naqshbandi; y su obra principal es la *Revelación*, que es el primer libro en persa sobre el Sufismo y las Órdenes.

El libro contiene vidas de Sufis notables de tiempos antiguos y contemporáneos, referencias a doctrinas, limosna, oración, fe y misticismo. Va dirigido a quienes desean acercarse al Sufismo a través del contexto predominante del Islam. Más allá de esta presentación obvia, la *Revelación* oculta, de un modo discernible solo para los Sufis, información sobre el uso y significado del lenguaje secreto usado por los Sufis para comunicarse y seguir su entrenamiento especial.

² JOHN A. SUBHAN, *Sufism, Its Saints and Shrines*, Lucknow, 1938, p. 130.

Todo lo que por ahora puede revelarse sobre esto está contenido en el capítulo del manto emparchado. El usar mantos emparchados es una costumbre Sufi, la marca del Sufi practicante en el Camino. Podría ser denominado el uniforme del derviche errante, y ha sido visto en casi toda Asia y Europa durante casi catorce siglos. El Profeta Muhammad y algunos de sus compañeros mostraron su adhesión al Camino Sufi adoptando esta vestimenta. Muchos maestros Sufis han registrado el método de coser los parches, si deben ser grandes o pequeños, quién debe usar el manto, quién puede conferirlo, etc. El fenómeno completo es parte del misterio de los Sufis.

El capítulo de Hujwiri sobre los mantos emparchados, leído superficialmente, podría satisfacer a un teólogo devoto. Versando sobre la relación entre los parches y la pobreza, sobre la diligencia precisa para coser correctamente un parche, sobre la afirmación externa de ascetismo que comunican los parches, etc., el capítulo podría ser considerado como una colección bastante piadosa y muy insatisfactoria de ideas y hechos recopilados con fines sentimentales. La realidad es muy diferente.

Lo primero que ha de saber el estudiante al leer el texto es que no puede traducir la palabra “parche” y dejarlo así. Debe buscar los conceptos contenidos en la palabra árabe y retenerlos todos en la mente para aplicarlos al texto de un modo determinado. Entonces verá si el escritor quiere decir “parche” o “andar” o “loco divino”, etc.

El efecto del libro sobre el Sufi es ahora muy diferente de la interpretación que obtendría a partir de una lectura superficial. Aquí hay un ejemplo de una traducción semiliteral, tomado de la traducción del capítulo hecha por el profesor Nicholson:

“El esforzarse en coser túnicas emparchadas es considerado permisible por los Sufis porque han obtenido una alta reputación entre la gente; y dado que muchos los imitan

y visten mantos emparchados, y son culpables de actos impropios, y como a los Sufis les desagrade la compañía de otros que no sean ellos mismos, por estas razones han inventado un atuendo que nadie (excepto ellos) sabe coser, y lo han hecho una marca de familiaridad mutua y también una insignia. Tanto es así que cuando cierto derviche fue a ver a uno de los Shaykhs, luciendo una prenda cuyo parche había sido cosido con puntos anchos, el Shaykh lo expulsó de su presencia.”

La raíz arábiga de la cual se deriva la palabra “parche” abarca asimismo un importante grupo de significados. Entre estos notaremos:

1. Disparatado (*raqa'*). Impresión que da el Sufi cuando está hablando o actuando en términos de una cognición extra, imperceptible para el hombre ordinario. El multicolor traje del bufón es una buena traducción de esta cualidad. “Loco”, en el sentido Sufi, tiene también la misma raíz, y se escribe *arqa'a*.
2. Ser adicto al vino (*raqaa'*). Los Sufis usan la analogía de la embriaguez para referirse a cierta experiencia mística.
3. Descuidado (*artaqa'*). El Sufi parece descuidado en las cosas que al hombre ordinario le parecen más importantes pero que, objetivamente, podrían tener otro significado.
4. Séptimo Cielo (*raqa'*). Una alusión a la cualidad celestial o divina del Sufismo.
5. Tablero de ajedrez (*ruqa'at*). La alternancia negra y blanca de la luz y la oscuridad; parte del patrón a cuadros del suelo de ciertos lugares de reunión derviches.
6. Vestimenta emparchada (*muraqqa'*). La única palabra de este grupo, aparte de la anterior, que puede usarse como símbolo o instrumento; un objeto alegórico que

resume el conjunto de la raíz y todos sus significados Sufis.

7. Emparchar una prenda; caminar rápidamente; hacer epigramas; dar en el blanco con una flecha: todas son derivaciones de la misma raíz a través de la palabra *raqa* 'a.
8. Reparar (un pozo). Una palabra que comparte la misma raíz y simboliza la rectificación por parte de los Sufis del “pozo” de conocimiento humano que existe en la humanidad.

Una de las tareas de Hujwiri fue transmitir en forma escrita elementos esenciales, ocultos en la clave Súfica, que debían emplearse en las escuelas derviches.

La llegada de Hujwiri a la India fue de acuerdo con la técnica viajera practicada ampliamente en las Órdenes. Su maestro le dijo que fuera a establecerse en Lahore. Esto era lo último que deseaba hacer pero, como acataba la extrema disciplina existente entre alumno y maestro, partió hacia la India. Apenas llegó a Lahore vio que llevaban a la tumba el cuerpo del Sheikh Hasan Zanjani. Hujwiri era su sucesor, y entonces comprendió que había sido enviado allí por este motivo. Tales ejemplos de sustitución de maestros Sufis moribundos por otro enviado desde una gran distancia no son raros en los anales derviches.

Hujwiri no fundó ninguna orden pero permanece como maestro compartido por todos. Su nombre figura en la lista de maestros cuya *baraka* se extiende a través de toda la comunidad derviche, independientemente de la época en la cual vivió. Según se cree, su autoridad sobre la tierra continuó después de su muerte pues su perfección había alcanzado un grado tal que la muerte ordinaria no pudo disolverla.

Las Órdenes Sufis pueden organizadas de forma monástica. Por otra parte, el monasterio o escuela Sufi puede consistir en

un vínculo entre personas y actividades diseminadas sobre un área inmensa, las cuales son invisibles para el ajeno al Sufismo. Por ende hay Órdenes – y en especial, ramas de órdenes – que tienen algunos miembros en la India, otros en África y otros en Indonesia. Colectivamente constituyen el organismo de la escuela. Dado que los Sufis creen en la posibilidad de comunicación sin presencia física, semejante concepto de una Orden dispersa es más fácil de aceptar para el Sufi que para las personas que están familiarizadas con visiones más convencionales sobre la sociedad humana y su objetivo.

Ramas de Órdenes existen en gremios, asociaciones de estudiantes, formaciones militares. En tiempos más modernos, la clase de unidad representada por el monasterio convencional se ha convertido en la excepción. El monasterio Sufi, en muchos aspectos exteriormente similar al de los cristianos, hindúes o budistas, es en realidad el producto de condiciones económicas y políticas, no de una necesidad esotérica. Según los Sufis, “el monasterio está en los corazones de los hombres”. Esto, nuevamente, concuerda con la idea derviche de que el Sufismo es una entidad en desarrollo, y no puede permanecer como un sistema para reproducir formas, por muy atractivas que acaso sean.

En los lugares donde aún persiste un tipo de vida feudal, los monasterios Sufis, vinculados al producto de la tierra, siguen floreciendo. En la vida urbana, los centros Sufis están más ligados al ritmo de vida en la ciudad, y sus ingresos provienen de tiendas donadas a la comunidad o de un impuesto sobre las ganancias de los miembros de la Orden.

La Orden Sufi, entonces, representa al grupo de personas que se están especializando en la aceptación, el uso y transmisión del Sufismo. No tiene forma tradicional, y su aspecto externo dependerá de condiciones locales y de las necesidades del “trabajo”.

Hay una editorial árabe que es una organización Sufi. En algunas áreas, todos los obreros industriales y agrícolas son Sufis. En algunos países, ciertas profesiones están dominadas por Sufis. Estas agrupaciones especialistas de Sufis pueden considerarse a sí mismas Órdenes o monasterios dedicados a una tarea específica de aceptación, conservación y transmisión. El factor central de las Órdenes es, naturalmente, la producción del ejemplar humano de la enseñanza, como algo distinto de la propagación de la Orden o de cualquier promoción mecánica en términos de rango identificable. Los Sufis no tienen obispos.

Esto no quiere decir que la jerarquía de los Sufis no esté bien definida. Pero un Sufi reconoce a otro, en lo referente al rango, por métodos distintos de la exhibición de insignias. Los Sufis sostienen que cierto grado de desarrollo del individuo, a pesar de que tenga que ser confirmado por el maestro, es perceptible para los que han alcanzado logros similares.

Es dentro de la escuela de la Orden que la aceptación y el desarrollo iniciales del candidato tienen lugar. A diferencia de otros sistemas de instrucción, no hay nada que tenga la naturaleza del condicionamiento. El aspirante debe atenerse a los principios de la Orden y la persona del maestro; pero antes de que esto pueda ocurrir ha de ser sometido a una prueba. La prueba se lleva a cabo con la intención de desprenderse de los individuos que son ineptos. Son rechazados los que sienten el deseo de unirse a una organización o un individuo debido a sus propias debilidades. Las personas que han sido atraídas por la reputación de los Sufis y el deseo de obtener poderes milagrosos son rechazadas. Las tareas iniciales que se le dan a un miembro que está a prueba tienen dos funciones principales: la primera es determinar su idoneidad; la segunda, mostrarle que debe desear la Sufidad por sí misma.

Muy a menudo, el maestro a cuyo cargo está el candidato hará todo lo posible para desalentarlo: no por persuasión, sino representando un papel que parecería desacreditarlo a él

mismo. Los Sufis creen que es solo mediante estos métodos que pueden comunicarle a la esencia que espera ser despertada que el impulso Sufi está disponible. La comunicación nominal con la personalidad externa del candidato es relativamente insignificante. Mientras la mente no sea capaz de captar el Sufismo coherentemente, el Sufi no intentará persuadirla. Él tiene que comunicarse a una mayor profundidad. Las personas de este tipo, que por medios convencionales podrían ser convencidas de la importancia del Sufismo, no serían conversos genuinos.

Muchos de los reportes sobre la conducta absurda e inaceptable de Sufis se originan en el desarrollo de tales planes.

Muchas de las Órdenes principales han recibido apodos. Los Rifa'i son denominados los Derviches Aulladores; los Qalandari, "Afeitados"; los Chis(h)ti, "Músicos"; los Mevlevi, "Danzarines"; los Naqshbandi, "Silenciosos".

En general estas Órdenes llevan el nombre del fundador de la especialización que representan. Rumi, por ejemplo, organizó sus "danzas" de acuerdo con lo que consideraba el mejor modo de desarrollar en sus discípulos las experiencias Súficas. Esto fue hecho, como muestran antiguos registros, según la mentalidad y el temperamento de la gente de Konia. Los imitadores han intentado exportar el sistema fuera de esta área cultural, y el resultado es que se quedan con el equivalente de una pantomima pues el efecto original de los movimientos ha desaparecido.

Los movimientos rítmicos (y arrítmicos) llamados danza son usados en muchas Órdenes, siempre en respuesta a las necesidades de los individuos y del grupo. Así los movimientos Sufis nunca pueden ser estereotipados, y no constituyen lo que en cualquier otra parte se llama danza, calistenia, etc. El uso de movimientos sigue un esquema basado en ciertos descubrimientos y conocimientos que solamente puede ser aplicado por un maestro de una orden derviche.

Parece probable que las danzas religiosas que se conocen en el cristianismo, el judaísmo e incluso en tribus primitivas sean una degeneración de este conocimiento, finalmente puesto a disposición del espectáculo, la magia o pantomima superficial.

“Si las tijeras no se usan diariamente en la barba”, dice el célebre poeta Sufi Jami, “no pasará mucho tiempo antes de que la barba, por medio de su crecimiento exuberante, pretenda ser la cabeza.” (*Baharistan*: Morada de la primavera).

La Orden derviche puede ser considerada una organización con la mínima cantidad de reglas. Como cualquier otro organismo de personas que se asocian con un determinado propósito, las reglas de la Orden dejan de ser operativas cuando este objetivo ha sido alcanzado.

Los diagramas esquemáticos usados por las Órdenes ayudan a comunicar esta idea. El círculo en cadena de las órdenes muestra cómo las agrupaciones provienen de las escuelas que rodeaban a ciertos maestros clásicos. Estas escuelas se inspiraron en las asambleas privadas de Muhammad y sus compañeros íntimos. De ahí que, en uno de tales diagramas geométricos, el centro muestre en un círculo a los compañeros Abu Bakr, Alí y Abdul-Aziz de la Meca. Dispuestos a su alrededor hay siete círculos más pequeños, cada uno conteniendo el nombre de un gran maestro. Los siete principales Caminos del Sufismo, las especializaciones de la enseñanza, emanan de estos individuos.

Todas las Órdenes derviches afirman que su transmisión espiritual (*baraka*) proviene de uno o más de estos maestros. Ha de recordarse que, como el Sufismo no es estático, se considera que la *baraka* total de los fundadores interpenetra a todas las Órdenes.

El formato circular y la interconexión de círculos indica este movimiento e interdependencia. En poesía, autores como Rumi lo han remarcado diciendo: “Cuando ves juntos a dos Sufis, ves a los dos y a veinte mil.”

El objetivo del organismo temporal llamado Orden, acordado por todos los maestros, es proveer circunstancias en las cuales el miembro pueda alcanzar la estabilización de su ser interno, la cual es comparable o idéntica a la de los primeros transmisores.

El motivo para crear una orden en torno a un grupo de palabras elegidas para ilustrar ciertas actividades o características de la Orden, es obvio. Todos los miembros saben que el formato no es místico sino arbitrario. En consecuencia, son incapaces de identificarse emocionalmente con los emblemas de la Orden. La concentración se deposita así en la cadena de transmisión (los individuos cuya sustancia está siendo contactada). Además, dado que se cree que el Hombre Completo (*insan-i-Kamil*) es a la vez una individualidad real y también una parte total de la unidad esencial, no es posible para el Sufi apegarse solamente a una personalidad. Sabe desde el principio que sus poderes interiores están siendo guiados de un objetivo al siguiente. Es por ello que en las Órdenes derviches austeramente piadosas hay una sucesión fija de progreso a través de un individuo. Primero el discípulo tiene que vincularse al maestro. Cuando ha alcanzado el máximo desarrollo posible, el maestro lo transfiere a la realidad del fundador de la Orden. Desde aquí él transfiere su conciencia a la sustancia (el “pie”) de Muhammad, el originador de la doctrina en su forma contemporánea. Desde aquí es transferido a la realidad de Dios. Existen otros métodos, cuya aplicación depende del carácter de la escuela y especialmente de las cualidades de la personalidad en cuestión. En algunos ejercicios el discípulo tiene que sumergirse en la conciencia de varios otros maestros, incluyendo a Jesús y otros considerados por los Sufis como de los suyos.

Uno de los objetivos de las peregrinaciones a las tumbas o antiguas residencias de maestros es tomar contacto con esta realidad o sustancia. En fraseología neutral podría decirse

que los Sufis creen que la actividad Súfica, al producir un Hombre Completo, acumula una fuerza (sustancia) capaz de alquimizar a un individuo inferior. Esto no ha de confundirse con la idea del poder mágico, porque el poder ejercido sobre el Buscador solamente operará en la medida en que sus motivos sean puros y esté purgado de egoísmo. Además, actuará a su manera y no de un modo que pueda ser anticipado por el Buscador. Solo su maestro, que ha recorrido antes el camino, será capaz de juzgar qué efecto tendrá tal exposición.

Dentro de las Órdenes, cuando el discípulo ha sido aceptado para trabajar bajo la guía de un maestro, tiene que ser preparado para las experiencias que su mente inalterada es incapaz de percibir.³ Este proceso, que sigue a la eliminación del condicionamiento o pensamiento automático, es denominado “activación de las sutilezas”.

No hay palabra en inglés o español que pueda usarse como exacto equivalente del término técnico “sutileza”. La palabra original es *latifa* (plural *lataif*). Se ha traducido como “punto de pureza”, “lugar de iluminación”, “centro de la realidad”. Con el fin de activar este elemento, se le asigna una situación física teórica en el cuerpo, generalmente considerada como el centro donde su fuerza o *baraka* es más patente. Teóricamente se considera a la *latifa* como “un órgano incipiente de percepción espiritual”.

La raíz árabe procede del agrupamiento trilítero LTF. De este grupo se derivan los términos usados en árabe para sutileza, dulzura, bondad, favor, delicadeza. Por ende en la frase “el sexo débil” (en inglés conocido como “el sexo

³ Hace casi un siglo, JOHN P. BROWN publicó su libro *The Darvishes or Oriental Spiritualism* (1867), que desde entonces ha sido una de las escasas fuentes disponibles de actividad derviche en Occidente.

delicado” *the gentle sex*), el adjetivo “delicado” procede en árabe de esta misma raíz.

El discípulo tiene que despertar cinco *lataif*, recibir iluminación a través de cinco de los siete centros sutiles de comunicación. El método, dirigido por el instructor (Sheikh), es concentrar la conciencia en ciertas áreas del cuerpo y la cabeza, estando cada área vinculada con las facultades de *latifa*.

A medida que cada *latifa* es activada mediante los ejercicios, la conciencia del discípulo cambia para acomodarse a las mayores potencialidades de su mente. Está abriéndose camino a través de la ceguera que hace del hombre ordinario un cautivo de la vida y la existencia como parece ser comúnmente.

Por consiguiente, la activación de los centros está produciendo un hombre nuevo en más de un sentido. Para que el lector no asocie inconscientemente este sistema con otros que acaso se le parezcan, hemos de señalar que la activación de las *lataif* es solo una parte de un desarrollo muy abarcador, y no puede ser llevado a cabo como un estudio individual.

Los cinco centros se denominan Corazón, Espíritu, Secreto, Misterioso y Profundamente Oculto. Otro, que no es una *latifa* en el sentido estricto de la palabra, es el Yo, compuesto de un complejo de “yoes”. Esta es la totalidad de lo que el (inmaduro) hombre o mujer ordinario considera su personalidad. Se caracteriza por una serie cambiante de estados de ánimo y personalidades cuya rapidez de movimiento da al individuo la impresión de que su conciencia es constante o que es una unidad. De hecho no es así.

La séptima sutileza solo es asequible para quienes han desarrollado las otras, y pertenece al verdadero sabio, el depositario y transmisor de la enseñanza.

La iluminación o activación de un centro o más puede tener lugar parcial o accidentalmente. Cuando esto ocurre, el individuo acaso adquiera durante un tiempo una

intensificación del conocimiento intuitivo correspondiente a la *latifa* implicada. Pero si esto no es parte del desarrollo total, la mente intentará en vano equilibrarse en torno a esta hipertrofia; una tarea imposible. Las consecuencias pueden ser muy peligrosas e incluyen, como todos los fenómenos mentales unilaterales, ideas exageradas de autoimportancia, la aparición de cualidades indeseables o una deterioración de la conciencia después de un acceso de capacidad.

Lo mismo es cierto con los ejercicios respiratorios o movimientos de danza realizados en un orden incorrecto.

El desarrollo no equilibrado produce personas que acaso tengan la ilusión de ser videntes o sabios. Debido al poder intrínseco de la *latifa*, tal individuo le puede parecer al mundo en general como alguien digno de ser seguido. Según el diagnóstico Sufi, este tipo de personalidad es típico de muchísimos falsos maestros metafísicos. Naturalmente, ellos mismos pueden estar convencidos de que son genuinos. Esto se debe a que no han transmutado el hábito del autoengaño o de engañar a los demás. Por el contrario, ha sido alentado y multiplicado por el despertar del nuevo órgano carente aún de dirección, la *latifa*.

Las áreas implicadas en la activación de las *lataif* son: el Yo, bajo el ombligo; el Corazón, en el lugar del corazón físico; el Espíritu, en el lado del cuerpo opuesto al del corazón. La *latifa* Secreta está exactamente entre el Corazón y el Espíritu. El Misterioso está en la frente; el Profundamente Oculto, en el cerebro.

Los verdaderos significados de estas localizaciones son algo que le llega al Sufi como una comprensión especial cuando la *latifa* en cuestión está siendo activada. Es solo al inicio del estudio que se les dan estas localizaciones.

En las escuelas derviches se da el intercambio especial entre el maestro y el principiante, algo que no puede tener lugar a menos que haya un verdadero maestro en la comunidad,

y hasta que otras condiciones estén dispuestas para el intercambio. En esto, naturalmente, el Sufismo difiere de una filosofía o una práctica que puede aprenderse indirectamente.

El intercambio especial incluye la técnica llamada *tajalli*: irradiación. El *tajalli* influencia y afecta a todo el mundo, aunque apenas es perceptible para unos pocos. Por ejemplo, puede que una persona sienta que “está de suerte” o que “sabe ser oportuna” o que “no puede equivocarse”. Esto puede ser consecuencia de un *tajalli* accidental. Como no capta la fuente del fenómeno, el individuo lo atribuye a otra cosa, como por ejemplo la suerte. Se siente bien porque alguien le ha dicho algo halagador; o porque le han aumentado el sueldo. Estas son las razones, las racionalizaciones. Esto también es la forma malgastada de *tajalli*, porque su operación tiene un contenido que excede en importancia e incluso en utilidad a las ventajas secundarias que alegrarán el corazón del receptor inconsciente. Pero como no se percata del mecanismo, no puede seguir adquiriendo las ventajas del *tajalli*.

La condición extática, cuando el ser humano se siente unido a la Creación o a un Creador, el arrebatamiento, algo como la embriaguez; cuando siente que ha entrado en el paraíso; cuando todos los sentidos se intercambian o se convierten en un solo: todo ello puede significar la incapacidad de aceptar y participar en el *tajalli*. Lo que el individuo considera una bendición es de hecho un derrame de potencialidad. Es como si un foco de luz hubiese brillado en los ojos de alguien que hasta hace muy poco era ciego. Tiene una gloria y fascinación. Pero no sirve para nada, porque deslumbra.

Hay una etapa posterior, cuando la ceguera ha sido eliminada y la personalidad es lo suficientemente despierta y versátil para aceptar el *tajalli*. Existe entonces la ilusión del *tajalli*, a veces un anticipo, a veces un reflejo, útiles para la creatividad artística o la satisfacción propia, pero que, para el Sufi, son un estado ficticio. Es fácil de discernir porque

no va acompañado de un acceso de conocimiento. Imita al verdadero estado dando simplemente una *sensación* de conocimiento o realización. A este respecto se parece a un sueño en el cual se ha cumplido un deseo, permitiendo así que el soñador siga durmiendo. Si su mente no le hubiese suministrado una feliz solución a su problema, se habría despertado y demorado la función del descanso.

El falso *tajalli* experimentado por las personas que no siguen un desarrollo equilibrado acaso origine la convicción de que es un verdadero estado místico, especialmente cuando se advierte que las facultades supranormales parecen activarse en esta condición. Los Sufis distinguen esta experiencia de la verdadera de dos formas. La primera, es que el maestro identificará el estado falso inmediatamente. En segundo lugar, como una cuestión de autoexamen, siempre puede distinguir que el incremento de percepción no tiene un valor exacto. Puede haber, por ejemplo, un acceso de intuición. Acaso uno sepa algo sobre alguien: la lectura del pensamiento es un ejemplo. Pero la función en sí, el valor de la habilidad para leer el pensamiento, es nula. La persona aquejada de *tajalli* falso será capaz de comunicar algún dato o una serie de datos acerca de otra persona denotando un rompimiento de las limitaciones del tiempo y el espacio. La prueba del *tajalli* recomendable para quien no sepa reconocer al instante si es genuino, es observar si la percepción “sobrenatural” va acompañada de un aumento permanente de conocimiento intuitivo: el ver las cosas como un todo, por ejemplo; o saber el curso que tomará el propio autodesarrollo; o el curso del de otra persona; o la realización de “maravillas”. Abdul-Qadir Jilani explica que los milagros, tan a menudo atribuidos a Sufis, no se deben a ninguna clase de poder tal como se lo entiende generalmente. “Cuando adquieres el conocimiento divino, estás fusionado con la intención de Dios... Tu esencia interna no admite

ninguna otra cosa... La gente te atribuye milagros. Ellos parecen tener su origen en ti, pero el origen y la intención son de Dios.” (Muqala VI del *Futuh el Ghayb*.)

Como sucede con otras ramas de la acción Sufi, se han dicho y escrito muchas cosas diferentes sobre el *tajalli* de las sutilezas. Estas sirven solo como guías, y pueden ser completamente erróneas cuando se las aplica sin considerar las condiciones reinantes. Para el Sufi, cada situación es única y no hay manuales tal como se los concibe generalmente.

A pesar de esta limitación, que desanimaría a mucha gente de emprender lo que consideran una investigación de la iluminación Sufi, la práctica de activar las *lataif* es esencial si ha de lograrse un verdadero progreso. El maestro verdadero es aquel que sabe cuidar a sus discípulos de modo tal que el despertar de las sutilezas tenga lugar simultáneamente y de acuerdo con lo que el individuo puede soportar. Dale al niño un caramelo, según dice el dicho, y será feliz. Dale una gran caja de caramelos, y enfermará.

En la etapa de activación de las *lataif* el estudiante ha de reconocer primero los efectos del Yo en la mirada de facetas sobre su personalidad. Esto es algo que su maestro le presenta. Entonces, casi de modo paralelo pero un poco detrás de este desarrollo, descubrirá la activación de sus *lataif* alentada por los esfuerzos del maestro. Esto es algo que no puede iniciar por sí solo si ha de tener éxito.

Su primera experiencia Súfica estará asociada con la iluminación de una *latifa*. Antes de alcanzar esa etapa, descubrirá que tiene que trabajar sobre sí mismo en el área de su Yoidad. Si se concentra demasiado y mucho tiempo en el problema de la Yoidad, el maestro tendrá más dificultad en fomentar la iluminación de la *latifa*. En comunidades donde no se comprende bien este factor, la lucha con el Yo se convierte casi en el objeto esencial del esfuerzo. Permanece

el apego al maestro, y no puede efectuarse la liberación de la personalidad.

Es en este terreno más que en cualquier otro donde los ocultistas y escuelas fragmentadas, así como los experimentadores solitarios, se extravían y al final se agotan o simplemente se convierten en sistemas autopropagadores de la lucha contra el Yo, sin el beneficio de la experiencia, el *tajalli*, que les dice que son capaces del desarrollo que buscan. Al aceptar a un discípulo, el maestro es siempre cuidadoso en asegurarse de que aquel posee la capacidad de progresar desde la autoconcentración a la liberación de la *latifa*.

En términos generales, las doctrinas Sufis son concurrentemente estudiadas y practicadas en las escuelas de las Órdenes derviches. Esto significa que debe haber un equilibrio entre la presentación intelectual y la comprensión de una doctrina, y su aplicación. Además, debe haber un equilibrio entre un grupo de ideas y otro. La concentración como un método de hacer un ejercicio es una cosa: pero debe equilibrarse con el uso de la absorción pacífica de impactos. El cómo se hace es parte de la metodología íntima y muy efectiva de las órdenes derviches.

Algunas Órdenes se especializan en ciertas variaciones de la técnica. Cuando un discípulo ha sido llevado lo más lejos posible en la escuela de una Orden, puede ser enviado a otra para darle los elementos en los que se especializa dicha escuela. Esto, una vez más, debe hacerse con extremo cuidado, porque no puede en absoluto darse un caso de desarrollo unilateral. Si ciertas facultades han de ser desarrolladas, esto debe hacerse de manera que quede espacio para un desarrollo correcto y paralelo en una fecha posterior en otra escuela.

Entre las especializaciones de la escuela está el ejercicio *qiff* o *ist*, en el que el maestro grita: “¡Paren!”, y todo movimiento físico se detiene hasta que les permite relajarse a los estudiantes. Este ejercicio es ejecutado por los maestros

de la Orden Naqshbandi, y es la Novena Regla Secreta de la Orden, pues se descubrió que es un método efectivo para abrirse paso a través de la red de pensamiento asociativo y hacer posible la transmisión de la *baraka*.

Algo del ambiente en una escuela de una orden derviche puede sentirse en la siguiente declaración, que es un extracto literal de un discurso preliminar del Sheikh el-Mushaikh (el Sheikh de los Sheikhs), pronunciado recientemente ante un grupo de candidatos a la admisión de la Orden (Mayor) Azamia:

“El objetivo de los Sufis es refinarse hasta el punto en que alcancen la irradiación (*anwar*) de lo que llamamos los diversos atributos de Dios o Nombres Hermosos. Ningún Sufi puede formar parte de la “textura de Dios” por medio de tan definitivo refinamiento. Mas únicamente al deshacerse de su impureza material puede él reanimar a su verdadera esencia, la cual puede denominarse el alma (*ruh*).

“Tu atención está invitada a la anécdota reportada por el Sabio Sanai en *El amurallado jardín de la verdad*. En ella muestra que la percepción superficial de la religión es inexacta, de modo que cuando hablo de Dios y del Alma, etc., tendrán que recordar que son cosas, como subraya Ibn el-Arabi, que para ustedes no tienen un equivalente correcto y que deben ser percibidas, no meramente nombradas y asociadas con el emocionalismo.

“El Sabio Sanai dice:

“Un hombre de discernimiento le preguntó a uno irreflexivo, viendo que era propenso a aceptar suposiciones fáciles: “¿Has visto el azafrán, o solo has oído hablar de él?”

“Él contestó: ‘Lo he visto y lo he comido (en arroz teñido) más de cien veces.’”

“Dijo el sabio: “¡Bravo, desgraciado! ¿Sabes que crece de un bulbo? ¿Puedes continuar hablando así? ¿Conoce el ignorante de sí mismo el alma de otro? Quien conoce la

mano y el pie, ¿cómo puede conocer la divinidad?... Cuando lo hayas experimentado conocerás el significado de la creencia... Los eruditos están totalmente mal encaminados.”

“Continuemos. Debido a que las adherencias agobian la chispa interna (*ruh*) del Buscador e impiden así su progreso hacia la completitud, es necesario realizar ciertos ejercicios para la eliminación de dichas adherencias. Tienen que concordar con las necesidades del Buscador. El cómo se hace esto exactamente depende de la acción y el conocimiento de un Guía Especial (*murshid* o *pir*, el Guía o el Anciano, el Sabio). Algunos tienen la impresión de que el Buscador (*salik*) puede alcanzar esta iluminación leyendo libros sobre el Sufismo y por medio de prácticas personales. Esto no es ni teóricamente sensato ni ha sido corroborado por la experiencia, aparte de nuestra cognición interna sobre su falsedad. Un Guía es absolutamente esencial.

“Ciertos términos han de ser notados. En terminología Súfica, *nafs* significa ego y ‘aliento’. Es importante cómo se usa la palabra, y se la aprende dedicando atención a su utilización real: no mediante un estudio de diccionarios. Se dice con frecuencia que el *nafs-i-ammara* (Yo Dominante) tiene que ser dominado. Esto puede significar que ciertos antojos y actitudes físicas y mentales tienen que ser vistas como lo que son y tratadas acordemente. En este empleo, se considera que la palabra significa yo o ego. En otro uso significa simplemente aliento. Por ejemplo, en el ejercicio conocido como *habs-i-dam* significa ‘aprisionando el aliento’, bajo la estricta supervisión de un Guía, que usa este ejercicio para un fin específico y limitado.

“La palabra *bayat* significa prestar juramento, hacer un pacto, compromiso o una empresa, y se refiere a la ocasión en que el Buscador coloca sus manos entre las del Guía Espiritual para la mutua promesa. Uno de ellos se compromete a buscar el camino indicado por el Guía. El

otro, por su parte, se compromete a guiar al Buscador por el camino. Este es un momento especial, solemne y significativo. Hay una interacción mutua en la promesa; mediante ella se formaliza una relación contractual. Es en este punto cuando el Buscador puede que sea autorizado para llamarse a sí mismo *murid* (discípulo), el Dirigido.

“El término *muraqiba* abarca formas de concentración. En ellas el discípulo se esfuerza por quitar ciertos pensamientos de su mente y por concentrarse en cosas que harán posible su iluminación y prepararán una base para su permanencia. El término también se refiere a sentarse con la cabeza baja, la barbilla sobre la rodilla, que es la postura Sufi correcta.

“La palabra *zikr* (*dhikr* en árabe) significa literalmente repetición o recitación. Comunica la acción del discípulo repitiendo tantas veces como se le indica aquello que se le ha dado para repetir. También se la denomina, en otro sentido, *wird*.

“El término técnico *tajalli*, ‘luminizador’, y la palabra *nur* (luz; plural, *anwar*) están ambos asociados con el proceso de activación que es llevado a cabo en el camino hacia la realidad independiente por medio de la fuerza contenida en el poder del Amor. En esto trabajamos con los Nombres Hermosos. Considerados generalmente noventa y nueve, correspondiendo al número de cuentas de un rosario Sufi, en otro sentido son ilimitados. En el “trabajo” activo al principio están limitados a los nombres o conceptos que se necesitan para ayudar en la activación de los órganos especiales de percepción y comunicación.

“No tiene sentido activar nuevos órganos especiales de percepción y comunicación si el individuo no es capaz al mismo tiempo de seguirle el ritmo a lo que está siendo comunicado, a quién y por qué. Es mejor limitar el mejoramiento de la comunicación misma a las esferas donde pertenece, entre intelectuales que suponen que tienen algo que comunicar.

En cuanto al resto de nosotros, los presentes métodos son adecuados para fines corrientes.

“La palabra *qalb* (corazón) acaso sea considerada una localización anatómica del órgano que ha de ser despertado. Su posición se encuentra donde normalmente se determina la pulsación del corazón físico en el lado izquierdo del pecho. En la creencia y acción Sufis, este órgano es considerado la sede de la principal e inicial perceptividad interna implicada en la ‘búsqueda’ o el ‘trabajo’.

“La iluminación total de este y de otros órganos precede al *walayāt-i-Kubra* (santidad mayor), la cual es la meta del Sufi y que en otros sistemas corresponde a la iluminación. En esta etapa hay ciertos poderes a disposición, poderes que aparentemente controlan los fenómenos naturales. Hay que recordar que los poderes milagrosos conciernen a una esfera en la cual son coherentes y significativos, y que no pueden ser examinados desde el punto de vista del sensacionalista.

“La unificación que alcanza el Sufi es denominada *fana* (aniquilación). La automortificación no está permitida, y es esencial el adecuado mantenimiento físico del cuerpo.

“Antes de que puedan tener lugar los ejercicios, el candidato debe haber logrado el Mayor Equilibrio o bien el Menor Equilibrio. Este equilibrio está relacionado con el hecho de que la humanidad ordinaria no es capaz, excepto por períodos muy breves, de concentrarse en absoluto. Rumi lo resalta en *Fihī Ma Fihī*, pues es cuestión de primordial importancia en cualquier situación de enseñanza:

Tuyos son los innumerables cambios de humor, e incontrolables para ti. Si conocieras su origen, serías capaz de dominarlos. Si no puedes localizar tus propios cambios, ¿cómo puedes localizar aquello que te formó?

“Una gran parte de la poesía Sufi, además de su contenido formal, se refiere a grados de compleción o a la capacidad de concentrar la mente y, como resultado, encontrar el camino hacia el lugar donde la verdad no está fragmentada. Cuando Shabistari habla en el *Jardín secreto* del revoloteo de una chispa y la mera ilusión que comunica de constituir un círculo de luz, está hablando de una experiencia Sufi, conocida por todos los derviches, de cierta fase de ‘recogimiento’.”

La creencia derviche, tal como es afirmada en las prácticas de las Órdenes activas (a diferencia de las repetitivamente devotas que se especializan en la adoración de los santos), es que existe un estado especial que tiene que ser activado. Esto no es emocional, y ciertamente tampoco es intelectual tal como se experimenta ordinariamente. Las frecuentes referencias a refinar, purificar y discriminar están relacionadas con este estado. El derviche refina su conciencia para poder volverse consciente de los estados mentales y condiciones de la realidad que solo son toscamente captados por la mente ordinaria. Se podría decir que normalmente la gente es consciente del intelecto solamente en términos de cantidad: la emoción como una cantidad. La calidad, un aspecto más sutil que sin embargo es esencial para la completitud, es difícil de adiestrar o despertar y por ende abandonada por la mayoría de las personas que se las arreglan con burdas aproximaciones de sus capacidades totales.

Y, naturalmente, la percepción de estas infinitas sutilezas no es posible para el individuo ordinario. Del mismo modo que un niño ha de aprender a distinguir entre los objetos en términos de áspero y fino, así la percepción humana no regenerada tiene que ser adiestrada a este respecto.

La dinámica completa del Órgano de Evolución se vuelve operativa solo cuando se ha alcanzado algo análogo al desapego. Esto ocurre solamente cuando se han hecho ciertos

preparativos educativos. Antes del estado de evolución consciente, diversas experiencias indiscutibles marcan ciertas etapas de desarrollo. Estas le dan al individuo pruebas de su progreso y fuerzas para continuar hacia la fase siguiente. A menos que reciba estas iluminaciones en sucesión correcta, permanecerá en una etapa de conciencia parcial o poder de concentración ocasional. Uno de los resultados menos deseables de semejante desarrollo fuera de orden es que el candidato siga dependiendo de su instructor.

Cuando lo que hemos llamado el Órgano de Evolución está desarrollado y trabajando, las funciones de instinto, emoción e intelecto son transmutadas y operan en una nueva clave. Una fresca serie de experiencias en constante expansión se le abren al derviche.

Ahora se ven infinitas posibilidades e intrincados mecanismos en cosas que antes parecían inertes o de uso limitado. Un ejemplo derviche es encontrado en la referencia al permiso de escuchar música. El gran Shibli dice: “El escuchar música deliberadamente parece, desde afuera, ser algo disruptivo; internamente es una advertencia. Cuando se conoce la Señal, tal persona puede escuchar pues oirá el aviso. A menos que tenga la Señal (el despertar del Órgano de Evolución), se está entregando a la posibilidad del peligro.” Se refiere con ello a la naturaleza sensual de la música, como también al mero valor emocional y limitadamente intelectual de la música. Estos son peligros: acaso pues conduzcan a la sensualidad y porque, mediante la producción de un gusto por la gratificación secundaria (la música porque uno disfruta escucharla), vela la verdadera utilidad de la música, que es desarrollar la consciencia.

Este es un sentido de la música que no solamente es desconocido en Occidente, sino que muchos orientales lo niegan enfáticamente. Debido a las peculiaridades de la música, algunas Órdenes derviches, especialmente la

potente y sumamente adaptable Orden Naqshbandi, se niegan a emplearla.

El valor real de la poesía, empleada como un ejercicio místico, también es una especialización de las escuelas derviches. Toda poesía tiene varias funciones. Su significado para el Sufi estará de acuerdo con su “realidad”. Todas las Órdenes permiten escuchar poesía por motivos teológicos, porque Muhammad el Profeta lo aprobaba. Dijo: “Alguna poesía es sabiduría”, y “La sabiduría es como la camella perdida del devoto. Dondequiera que la encuentre, él es el único que tiene derecho sobre ella.” Llegó incluso a usar unos versos árabes para afirmar el tema Sufi de la realidad completa que es Dios: “La afirmación árabe más cierta está en el verso de Labid: ‘Todo es innecesario excepto Dios, pues los acontecimientos cambian.’”

Cuando le pidieron que hiciera un comentario sobre la poesía, el Profeta replicó: “Lo que es bueno de ella, es bueno; lo que es malo, es malo.” Este es el dictum que siguen los maestros Sufis en relación con la permisibilidad de escuchar, leer o escribir poesía.

Pero, según el gran maestro Hujwiri, la poesía ha de ser en su esencia real y verdadera. Si en ella hay irrealidad o falsedad, contaminará con sus defectos al oyente, al lector y al escritor.

El modo en que se escucha la poesía, y la capacidad del oyente para beneficiarse de ella, es importante para el Sufismo. Los maestros derviches no aceptan que la verdadera esencia de la poesía pueda ser apreciada por quienes no están correctamente preparados para comprenderla en su totalidad, por mucho que un individuo crea que es capaz de extraer toda la esencia mediante la audición de un poema.

Hujwiri transmite el dictum desde las escuelas derviches de que quienes se emocionan al escuchar música sensual son los que escuchan en un sentido que no es real. La verdadera

audición, tanto de poesía como de música, tiene valor evolutivo y proporciona una serie de experiencias mucho más variadas y valiosas que las carnales o extáticas. Sin embargo, esto solamente puede enunciarse en el presente contexto como una afirmación; no es susceptible de verificación fuera de un círculo Sufi.

Para el Sufi hay cuatro Viajes. El primero de estos es alcanzar la condición conocida como *fana*, traducida a veces como “aniquilación”. Esta es la etapa de unificación de la conciencia, en la que el Sufi se armoniza con la realidad objetiva. La producción de esta condición es el objetivo de las Órdenes derviches. Hay tres etapas después de esta. Niffari, un gran maestro del siglo X, describe los Cuatro Viajes en su *Muwaqif*, escrito en Egipto hace casi mil años.

Luego de llegar al estado de *fana* el Sufi pasa al Segundo Viaje, en el que se convierte verdaderamente en el Hombre Perfecto por la estabilización de su conocimiento objetivo. Esta es la etapa de *baqa*, permanencia. Ahora no es un “hombre ebrio de Dios”, sino un maestro con pleno derecho. Posee el título de *qutub*, centro magnético, “punto hacia el que todos se vuelven”.

En el Tercer Viaje, el maestro se convierte en director espiritual de cada clase de persona según la individualidad de dicha persona. El tipo anterior de maestro (del Segundo Viaje) es capaz de enseñar solamente dentro de su propia e inmediata cultura o religión local. La tercera clase de maestro puede aparentar ser muchas cosas diferentes a distintos hombres; está operando a muchos niveles. No es “todo para todos los hombres” como parte de una política deliberada. Por otro lado, puede beneficiar a todo el mundo según la potencialidad de cada persona. El maestro del Segundo Viaje, por el contrario, solamente puede trabajar con individuos escogidos.

En el Cuarto y último Viaje, el Hombre Perfecto guía a otros en su transición desde lo que generalmente se considera la muerte física hacia una etapa ulterior de desarrollo que es invisible para la persona ordinaria. Para el derviche, por lo tanto, no existe la aparente interrupción que tiene lugar durante la muerte física convencional. Entre él y la siguiente forma de vida existe un continuo intercambio y comunicación.

En una comunidad derviche, como en la vida ordinaria, las consecuciones espirituales de un Sufi individual pueden acaso no ser aparentes excepto para aquellos que están en situación de percibir las emanaciones de un orden superior que caracterizan verdaderamente al derviche.

Es a estas etapas a las que Ghazali se refiere en su clásica obra, el *Ihya*. Aborda la descripción de dichas etapas desde el punto de vista de su mutua importancia y su función para el mundo exterior. Hay, dice él, cuatro etapas que pueden ser comparadas a una nuez. Por cierto, la elección de la nuez se debe a que en Persia se llama “la de cuatro semillas”, que también puede traducirse como “cuatro esencias” o “cuatro cerebros”.

La nuez tiene una cáscara dura, una piel interna, un grano y aceite. La cáscara, de sabor amargo, sirve de envoltura durante un tiempo; es tirada cuando se saca el grano. La piel es más valiosa que la cáscara, pero tampoco puede compararse al núcleo. El núcleo es el objetivo si uno está intentando extraer aceite. Pero incluso esta carne interior contiene material que es rechazado durante la presión del aceite.

Aunque el libro de Niffari es bien conocido y muy estudiado por los eruditos, la aplicación práctica de su método y el empleo real del término técnico que usa, *waqfat*, no ha de ser deducida mediante la simple lectura. Aunque *waqfat* está relacionada con la Pausa Divina y el ejercicio de Stop que permite al hombre abrirse paso a través del tiempo y

el espacio, se trata de un factor altamente complejo que es apenas indicado *grosso modo* mediante la palabra utilizada. Por ejemplo, también posee la cualidad de una luminosidad que disipa las tinieblas ocasionadas por la multiplicidad. La multiplicidad es causada por la aceptación de fenómenos secundarios como principales, o de la diferenciación como diferencia. En las primeras fases del adiestramiento derviche se deja en claro con ejemplos y ejercicios que cuando uno está, por ejemplo, trabajando con el concepto de “fruta”, uno no debe focalizarse en la variedad inmensa de frutas, sino en el concepto esencial.

Las escuelas derviches, tanto si existen en un monasterio como en un café de Europa occidental, son esenciales para el Sufismo porque es en la situación de escuela donde materiales tales como los de Niffari son estudiados y vivenciados según las peculiaridades del estudiante y las necesidades del clima social en el cuál él opera.

Es por esto que el desarrollo Sufi tiene que echar raíces de una forma determinada en diversas sociedades. No puede importarse. Tampoco pueden operar efectivamente en Occidente los métodos de trabajo empleados en el Egipto del siglo X o en la India de los yoguis. Pueden naturalizarse, pero a su modo. La atracción del misterio y del pintoresco Oriente han oscurecido durante siglos a la mente occidental el hecho de que aquello a lo que se apunta es el desarrollo humano, no los accesorios.

El buscador del conocimiento

Me temo, ¡oh nómada!, que no llegarás a la Meca, pues el camino que estás siguiendo conduce al Turkeistán.

(Sheikh Saadi, *Jardín de rosas*,
“Sobre las maneras de los derviches”)

UN DÍA YO estaba sentado en el círculo de un maestro Sufi en el norte de la India, cuando trajeron a un joven extranjero que besó la mano del Sheikh y comenzó a hablar. Dijo que durante tres años y medio había estudiado libros sobre religiones, misticismo y ocultismo en Alemania, Francia y el Reino Unido. Se había movido de una sociedad a otra, buscando algo que lo condujese al camino correcto. La religión formal no le atraía. Reunió todo el dinero que pudo y viajó a Oriente, yendo de Alejandría a El Cairo, de Damasco a Teherán, y cruzando Afganistán, India y Pakistán. Había estado en Ceilán, Birmania y también Malasia. En todos estos lugares habló con, y tomó muchísimas notas de, maestros religiosos y espirituales.

No había duda de que había cubierto una enorme cantidad de territorio, tanto física como espiritualmente. Quería unirse a este Sheikh porque deseaba hacer algo práctico, concentrarse en ideas, mejorarse a sí mismo. Y dio muestras de estar más que dispuesto a someterse a la disciplina de una Orden derviche.

El Sheikh le preguntó por qué había rechazado todas las demás enseñanzas. Había varias razones, dijo él, diferentes casi en cada caso. “Dime algunas”, dijo el maestro.

Las grandes religiones, contestó, no parecían ir lo suficientemente profundo. Se concentraban en dogmas. Había que aceptar los dogmas antes que nada. El zen, tal como lo conociera en Occidente, estaba fuera de contacto con la realidad. El yoga requería una disciplina férrea para llegar a ser “más que una moda”. Los cultos centrados en torno a la personalidad de un hombre se basaban en la concentración sobre dicho hombre. No podía aceptar el principio de que la ceremonia, el simbolismo y lo que él llamaba imitación de las verdades espirituales tuviesen alguna realidad verdadera.

Entre los Sufis con los cuales había tenido contacto, le pareció encontrar patrones similares. Algunos tenían un incondicional discipulado; algunos usaban movimientos rítmicos que a él le parecían una imitación de algo. Otros enseñaban por medio de recitaciones que no se distinguían de los sermones. Algunos se dedicaban a la concentración sobre temas teológicos.

¿Lo ayudaría el Sheikh?

“Más de lo que crees”, dijo el Sheikh. “El hombre está evolucionando, lo sepa o no. La vida es una, aunque en algunas formas parezca inerte. Mientras vives, estás aprendiendo. Aquellos que aprenden mediante un esfuerzo deliberado por aprender están reduciendo la enseñanza que está siendo proyectada sobre ellos en el estado normal. A menudo hombres incultos poseen cierto grado de sabiduría porque permiten el acceso de los impactos de la vida misma. Cuando caminas por una calle y observas las cosas o las personas, estas impresiones te están enseñando. Si *intentas* activamente aprender de ellas, aprendes ciertas cosas, pero son cosas predeterminadas. Miras el rostro de un hombre.

Mientras lo miras, en tu mente surgen preguntas que son contestadas por tu propia mente. ¿Es moreno, es rubio? ¿Qué clase de hombre es? Hay también un constante intercambio entre la otra persona y tú mismo.

“Este intercambio está dominado por tu subjetividad. Con esto quiero decir que estás viendo lo que quieres ver. Esto se ha convertido en una acción automática: eres como una máquina pero también un hombre, adiestrado superficialmente. Miras una casa. Las características generales y particulares de esa casa son divididas en elementos más pequeños y analizados por tu cerebro. Pero no objetivamente: solamente de acuerdo con tus experiencias pasadas. En el hombre moderno, estas experiencias incluyen lo que se la dicho. Entonces la casa será grande o pequeña, bonita o no tan bonita, como la tuya o diferente. Con mayor detalle, tendrá un techo como las otras, ventanas que son inusuales. La máquina está yendo en círculos, porque está meramente añadiendo cosas a su conocimiento formal.”

El recién llegado se veía aturdido.

“Lo que trato de expresar”, prosiguió implacablemente el Sheikh, “es que evalúas las cosas de acuerdo con ideas preconcebidas. Esto es casi inevitable para el hombre intelectual. Tú has decidido que no te gusta el simbolismo en la religión. Muy bien, buscarás una religión sin simbolismo.” Hizo una pausa. “¿Es esto lo que quieres decir?”

“Creo que lo que quiero decir es que el uso de simbolismos por diversos cuerpos no me parece genuino ni necesario”, repuso el joven.

“¿Significa esto que la reconocerías si encontraras una forma correcta de usar símbolos?”, inquirió el maestro.

“Para mí, el simbolismo y el ritual no son fundamentales”, replicó el aspirante a discípulo, “y yo busco lo fundamental.”

“¿Reconocerías lo fundamental si lo vieras?”

“Creo que sí.”

“Entonces las cosas que nosotros decimos y hacemos te parecerían simples cuestiones de opinión o tradición o superficialidad; porque nosotros *sí* usamos símbolos. Otros usan cantos y movimientos, reflexión y silencio, concentración y contemplación... y docenas de otras cosas.” El Sheikh hizo una pausa.

El visitante volvió a hablar.

“¿Crees que la exclusividad del judaísmo, los rituales del cristianismo, el ayuno del Islam, la cabeza afeitada del budista, son elementos fundamentales?” Nuestro huésped se estaba entusiasmando con un tema característicamente intelectual.

“El dictum Sufi es que lo ‘aparente es el puente hacia lo Real’,” dijo el Sheikh. “Esto significa, en el caso que estamos considerando, que todas estas cosas tienen un significado. El significado acaso se haya perdido, que la ejecución sea un simple simulacro, una representación sentimental o incomprendida. Pero usadas correctamente, están conectadas en un sentido continuo con la verdadera realidad.”

“¿Entonces originalmente todo ritual es significativo y tiene un efecto necesario?”

“Esencialmente, todo ritual, simbolismo y demás es el reflejo de una verdad. Puede haber sido confeccionado, adaptado, desviado para otros fines; pero representa una verdad: la verdad interna de lo que llamamos el Camino Sufi.”

“¿Pero los practicantes no saben qué significa?”

“Puede que lo sepan en un sentido, a un nivel; un nivel lo suficientemente profundo como para propagar el sistema. Pero para alcanzar la realidad y el autodesarrollo, el uso de estas técnicas no sirve para nada.

“Entonces”, dijo el estudiante, “¿cómo sabremos quién usa los signos externos de modo correcto, como camino de desarrollo, y quién no? Puedo aceptar que estas indicaciones superficiales tienen valor potencial, en la medida en que

conduzcan a algo más, y por algo se empieza. Pero yo, por mi parte, no podría decirte qué sistema debería seguir.”

“Hace un momento solicitabas ser admitido en nuestro círculo”, dijo el Sheikh, “y ahora he conseguido confundirte hasta tal punto que admites que no puedes juzgar. Pues bien, esta es la esencia de la cuestión. No *puedes* juzgar. No puedes usar instrumentos de carpintería para hacer un reloj. Tú te has impuesto una tarea: encontrar la verdad espiritual. Has buscado esta verdad en direcciones equivocadas e interpretado sus manifestaciones de manera errónea. ¿Te sorprende que continúes en este estado? Hay una sola alternativa para ti, tal como eres actualmente. La excesiva concentración sobre el tema, la ansiedad y emoción que se engendran en ti, finalmente se amontonarán tanto que buscarás un alivio de ello. Y entonces, ¿qué ocurrirá? La emoción agobiará al intelecto; y, o bien odiarás a la religión o, más probablemente, te convertirás a algún culto que asuma la responsabilidad. Te conformarás con la noción de que has encontrado lo que buscabas.”

“¿No hay otra alternativa, incluso suponiendo que acepto tu creencia de que mi emoción puede agobiar a mi intelecto?” El entrenamiento intelectual no tolera ninguna sugerencia de que no es comprensivo, ni de que puede ser agobiado por la emoción. La ligera aspereza en el tono indicaba que el pensador estaba afirmándose a sí mismo. Esto no pasó desapercibido para el Sheikh.

“La alternativa, que no aceptarás, es el desapego. Verás, cuando nos desapegamos, no lo hacemos de la forma en que tú lo haces. El intelecto te enseña a separar tu mente de algo y considerarlo intelectualmente. Lo que nosotros tenemos que hacer es desapegarnos tanto de la emoción como del intelecto. ¿Cómo puedes volverte accesible a algo si estás utilizando el intelecto para juzgarlo? Tu problema es que lo que llamas intelecto es realmente apenas una serie de ideas que alternativamente toman posesión de tu consciencia. No

consideramos que el intelecto sea suficiente. El intelecto, para nosotros, es un complejo de actitudes más o menos compatibles que has sido entrenado para considerarlo como si fuese una sola cosa. Según el pensamiento Sufi, existe un nivel por debajo de este, que es uno solo, pequeño pero vital. Es el verdadero intelecto. Este verdadero intelecto es el órgano de la comprensión, existente en todo ser humano. De vez en cuando irrumpe en la vida humana ordinaria, produciendo extraños fenómenos que no pueden ser explicados por los métodos usuales. A veces son llamados fenómenos ocultos, otras son considerados como una trascendencia de la relación del tiempo o el espacio. Este es el elemento en el ser humano que es responsable de su evolución hacia una forma superior.”

“¿Y yo tengo que creerlo a ciegas?”

“No, no puedes creerlo a ciegas aunque lo desees. Si lo hicieras, pronto lo abandonarías. Incluso aunque estuvieras intelectualmente convencido de que es necesario como una hipótesis, podrías perderlo con facilidad. No: tienes que experimentarlo. Esto significa, por supuesto, que tienes que sentirlo de un modo diferente a todo lo demás que hayas sentido. Entra en tu conciencia como una verdad de calidad diferente a las cosas que te has acostumbrado a considerar como verdades. Por su misma diferencia reconoces que pertenece al área que nosotros llamamos ‘lo otro’.”

Nuestro visitante encontró esto difícil de digerir, y volvió a su establecido modo de pensar. “¿Estás intentando crear en mí la convicción de que hay algo más profundo, y que lo sienta? Porque de lo contrario, no veo la necesidad de gastar tanto tiempo en esta discusión.”

“Estoy seguro de que pensarás que soy descortés”, dijo amablemente el Sheikh, “pero debo decirte que las cosas no son como tú las percibes. ¿Ves? vienes aquí y hablas. Yo te hablo a ti. Muchas cosas ocurren como consecuencia de nuestra conversación y nuestro pensamiento. En lo que a ti

respecta, todo cuanto ha ocurrido es que hemos hablado. Acaso sientas que estás convencido o que no lo estás. Para nosotros, el significado de este suceso es mucho mayor. Algo está ocurriendo como resultado de esta conversación. Está sucediendo, como bien te imaginas, en las mentes de toda la gente que está aquí. Pero también está ocurriendo otra cosa, a ti, a mí y en otros sitios. Algo que comprenderás cuando lo comprendas. Tómallo al muy sencillo nivel de causa y efecto tal como se los entiende normalmente. Un hombre entra a una tienda y compra un pedazo de jabón. Como resultado de esta compra pueden suceder muchas cosas: el tendero ha ganado dinero, puede que se haga otro pedido de jabón, etc. Las palabras dichas en el curso de la transacción tienen un efecto, dependiendo de la condición mental de las dos partes. Cuando el hombre abandona la tienda, hay en su vida un factor adicional que antes no estaba allí: el jabón. Pueden ocurrir muchas cosas como resultado de esto. Pero para los dos personajes principales, todo lo que *realmente* ha ocurrido es que se ha comprado, y pagado por, un pedazo de jabón. No son conscientes de las ramificaciones del hecho y no sienten ningún interés por ello. Es solo cuando algo notable – desde su punto de vista – sucede que vuelven a pensar en ello. Entonces dirán: “Imagina que el hombre que me compró el jabón era un asesino”, o tal vez un rey. O quizá dejó una moneda falsa. Cada acción, como cada palabra, tiene un efecto y un lugar. Esta es la base del sistema-sin-un-sistema Sufi. Y como ya habrás leído en innumerables relatos, el Sufi se mueve entre el increíble complejo de acciones y sucesos en un estado de consciencia interna de sus significados.”

“Comprendo a qué te refieres”, dijo el visitante, “pero no puedo experimentarlo. Si es cierto, por supuesto que explica muchas cosas. Algunos sucesos ocultos, experiencias proféticas, el fracaso de casi todas las personas que quieren

resolver los enigmas de la vida mediante el solo pensar acerca de ellos. Y también podría significar que una persona que es consciente de los complejos sucesos que la rodean puede armonizarse con ellos hasta un grado imposible para los demás. Pero el precio de intentar esto es el precio de tirar todos los conocimientos previos que uno tiene. Yo no podría hacerlo.”

El Sheikh no quería una victoria verbal, y evitó dar el *coup de grâce*.

“Amigo mío, una vez un hombre se lastimó la pierna. Tuvo que andar con una muleta. Esta muleta le era muy útil, tanto para caminar como para muchos otros fines. Enseñó a toda su familia a usar muletas, y se convirtieron en parte de la vida cotidiana. Todo el mundo ambicionaba tener una muleta. Algunas estaban hechas de marfil, otras adornadas con oro. Se abrieron escuelas para entrenar a la gente a usarlas y se instituyeron cátedras universitarias para tratar los aspectos más elevados de esta ciencia. Unas pocas personas, poquísimas, empezaron a caminar sin muletas. Fue considerado escandaloso, absurdo. Además, había muchísimos otros usos para las muletas. Algunos reaccionaron, y fueron castigados. Intentaron demostrar que sí podría usarse una muleta en caso de necesidad; o que muchos de sus usos podían ser sustituidos de otras maneras. Muy pocos escucharon. Con objeto de vencer los prejuicios, algunas de las personas que podían caminar sin ayuda empezaron a comportarse de un modo totalmente distinto de la sociedad establecida. Aún seguían siendo unos pocos.

“Cuando se descubrió que, debido al uso de muletas durante tantas generaciones, muy poca gente podía caminar sin ellas, la mayoría ‘probó’ que eran necesarias. ‘Miren’, dijeron, ‘aquí tienen a un hombre. Traten de hacerlo caminar sin una muleta. ¿Ven? No puede.’ ‘Pero nosotros estamos caminando sin muletas’, les recordaron las personas normales. ‘No es

cierto; es simplemente una fantasía de ustedes’, replicaron los lisiados; porque para entonces también se estaban volviendo ciegos: ciegos porque no querían ver.”

“La analogía no encaja del todo,” dijo el joven.

“¿Acaso alguna analogía encaja del todo?”, preguntó el Sheikh. “¿No ves que si pudiera explicarlo todo fácil y completamente, por medio de una sola historia, no habría necesidad de esta conversación? Solo las verdades parciales pueden ser expresadas con exactitud por medio de una analogía. Por ejemplo, puedo darte un modelo perfecto de un disco circular y tú puedes cortar miles de copias a partir de él; cada una de las cuales será un duplicado de las otras. Pero, como todos sabemos, un círculo es apenas relativamente circular. Aumenta proporcionalmente sus dimensiones varios centenares de veces y descubrirás que ya no es más un verdadero círculo.”

“Este es un dato de la física; ya sé que todas las leyes científicas apenas son relativamente ciertas. Esto es lo que la propia ciencia admite.”

“¿Y sin embargo buscas la verdad completa por medio de métodos relativos?”

“Sí, y tú también, porque has dicho que los símbolos son ‘puentes hacia lo real’, aunque sean incompletos.”

“La diferencia está en que tú has elegido un solo método para alcanzar la verdad. Esto no es suficiente. Nosotros usamos muchos métodos diferentes y reconocemos que hay una verdad que es percibida por un órgano interno. Tú estás intentando hervir agua y no sabes cómo hacerlo. Nosotros hervimos el agua juntando ciertos elementos: el fuego, el recipiente y el agua.”

“Pero, ¿y mi intelecto?”

“Tiene que encajar en su perspectiva correcta, encontrar su propio nivel, cuando hayas restaurado el actual desequilibrio de la personalidad.”

Cuando el visitante se hubo ido, alguien preguntó al sabio: “¿Comentará algo acerca de esta entrevista?”

“Si lo hago”, repuso, “perdería su perfección.”

Todos habíamos aprendido, cada uno de acuerdo con su estado.

La doctrina Sufi del equilibrio entre los extremos tiene varios significados. Aplicada al discipulado, a la capacidad de aprender de otro, significa que el individuo debe estar libre de un pensamiento incorrecto antes de que pueda empezar a aprender. Nuestro aspirante a discípulo occidental tiene que aprender que no puede aportar sus suposiciones acerca de su propia capacidad para aprender a un terreno en el cual de hecho ignora qué es lo que está intentando aprender. Lo único que sabe realmente es que de alguna manera está insatisfecho. Todo el resto es su propia colección de ideas en lo referido a cuál podría ser el motivo de su descontento y una tentativa de encontrar una cura para la enfermedad que él se ha diagnosticado sin interrogarse primero acerca de sus habilidades como diagnosticador.

Hemos elegido un incidente real con un occidental como protagonista; pero esta forma de pensar no está limitada a Occidente. Asimismo, el extremo opuesto – el hombre que quiere someterse completamente a la voluntad de un maestro – que según se dice es característico de la mentalidad oriental, es casi inútil. El Buscador ha de primero lograr cierto equilibrio entre estos dos extremos antes de que pueda decirse que tiene la capacidad de aprender.

Ambos tipos aprenden acerca de su capacidad de aprender principalmente por medio de la observación del maestro Sufi y su manera de comportarse. Como ejemplar humano, sus actos y palabras son el puente entre la relativa incapacidad del estudiante y la posición de ser un Sufi. Normalmente, menos de una persona entre cien tendrá alguna idea de cualquiera de estos dos requerimientos. Si el aprendiz, mediante un

cuidadoso estudio de la literatura Sufi, vislumbra el principio sobre el que se basa el discipulado, habrá tenido mucha suerte.

Puede encontrarlo en material Sufico, siempre y cuando esté preparado para leerlo y releerlo, educándose a sí mismo para evitar las asociaciones automáticas que encasillan o etiquetan al pensamiento Sufi (y a todos los demás) por él. Generalmente hablando, es probable que se sienta temporalmente atraído hacia alguna escuela más plausible, la cual establezca principios inflexibles sobre los cuales pueda apoyarse.

El credo del amor

Alguien fue hacia la puerta del Amado y golpeó.

Una voz preguntó: “¿Quién está ahí?”

Contestó él: “Soy yo.”

La voz dijo: “No hay Lugar para Mí y para Ti.”

La puerta permanecía cerrada.

Tras un año de soledad y privación, volvió y
golpeó.

Una voz preguntó desde adentro: “¿Quién está
ahí?”

El hombre dijo: “Soy Tú.”

La puerta le fue abierta.

(Jalaluddin Rumi)

EL SUFISMO HA sido con frecuencia denominado el credo del amor. Todos los Sufis, independientemente del aspecto externo de sus escuelas, han hecho de este tema una cuestión de interés esencial. La analogía del amor humano como reflejo de la verdad real, tan a menudo expresada en la poesía Sufi, ha sido interpretada literalmente por otros que no son Sufis. Cuando Rumi dice: “Dondequiera que estés, sea cual fuere tu condición, trata siempre de ser un amante”, no está hablando del amor como un fin en sí mismo ni del amor humano como la posibilidad suprema en el potencial del ser humano.

Se ha observado que el deterioro del ideal amoroso Súfico en Occidente sucede justo después de la pérdida de una

comprensión lingüística de los grupos de palabras adoptados por los maestros Sufis para transmitir el hecho de que su idea del amor era mucho más que una fantasía idílica. Al propagarse desde España y el sur de Francia hacia el resto de la Europa occidental, sufriendo un cambio de lenguaje que lo despojó de su contenido efectivo, el credo del amor perdió muchas de sus características esenciales. Con el fin de recobrar la naturaleza abarcadora de esta especialización Súfica para los lectores occidentales, tendremos que focalizarnos en el desarrollo de los trovadores.

Un aspecto de la poesía amorosa surgida en la España sarracena, aquella de la exaltación de la mujer, fue rápidamente convertido por la Iglesia, como han observado muchos historiadores, en la idealización de la Virgen María. Esta evolución se advierte en la colección de poemas hecha por Alfonso el Sabio a partir de fuentes sarracenas. Una autoridad en la materia congela para nosotros este momento al referirse a estas *Cantigas de Santa María*: “El tema – la alabanza de la Virgen María – es un desarrollo lógico de la idealización del trovador de la dama del palacio; mientras los poemas de los trovadores... están en materia, forma y estilo estrechamente relacionados con el idealismo árabe y la poesía árabe escrita en España”.¹

El profesor Hitti y otros están totalmente convencidos de los orígenes árabes de los trovadores: “Los trovadores... se parecían a los cantores árabes no solo en sentimiento y carácter sino también en las mismas formas de su juglaría. Ciertos títulos dados a sus canciones por estos trovadores provenzales no son sino traducciones de títulos árabes.”²

¹ J. B. TREND, *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931, p. 31.

² P. K. HITTI, *History of the Arabs*, Nueva York, 1951, p. 600.

La derivación de la palabra “trovador” de la palabra romance que significa “encontrar”, es secundaria. Eran “encontradores” en el sentido de que tal era la naturalización aplicable más cercana al término original; que es una palabra árabe, en sí misma un juego entre dos palabras. La primera es RBB (viola), usada por los juglares Sufis y aplicada a sí mismos tanto por Khayyam como por Rumi, tal como lo ha señalado el profesor Nicholson.³ La segunda es la raíz TRB. Hay un tercer sonido relacionado, RB, que transformado en RaBBat significa literalmente “dama, señora, ídolo femenino”.

Como se ha mostrado una y otra vez en este libro, los nombres Sufis para grupos especialistas fueron elegidos invariablemente con la máxima atención y cuidado posible para con las exquisiteces poéticas de la situación. Deberíamos recordar que la parte “-ador” de la palabra es simplemente un sufijo español, y no parte del concepto original.

Continuando con las derivaciones del diccionario de las raíces RB y TRB, cuando usadas para describir las actividades de un grupo de personas, encontramos diez palabras derivadas principales:

1. TaraBab = perfumar, criar a un niño.
2. RaBBa = reunir, gobernar a gente, tener autoridad sobre.
3. TaRaBBaB = afirmar maestría.
4. RaBB = el Señor, Dios, Amo.
5. RaBBat = dama, señora, ídolo femenino.
6. RiBAB = alianza, amigos, diezmos.
7. MaRaB = recolector, morada, lugar de reunión.
8. MaRaBBaB = preservar, confitura.

³ R. A. NICHOLSON, *Selections from the Diwan-i-Shams-i-Tabriz*, pp. 36 ss.

9. MuTriB = músico, exponente Sufi, maestro, guía.⁴
10. RaBAB = viola, adjetivo para designar al cantor Sufi usado por Rumi, Khayyam, etc.

Visto a la luz del uso Súfico, por lo tanto, no estamos tratando con un fenómeno de cantores influidos por trovadores árabes sino con los esfuerzos de un grupo de maestros Sufis en los que el tema amoroso era una parte de la totalidad. La idealización de la mujer o tocar la viola son aspectos insignificantes pero parciales del todo.

Las enseñanzas de las escuelas Sufis contienen todos los elementos reunidos en el nombre especial de trovador. Los Sufis se juntan en un lugar de reunión. Algunos viven en conventos (RaBAT), aún conmemorados en lugares españoles como los actuales *Arrábida*, *Rábida*, *Rápita*, *Rábeda*. Se llaman a sí mismos, se los denomina, “amantes” y también “amos”. Aunque sean amos, también son, como resaltan frecuentemente, “esclavos del amor”. Tocan la viola y utilizan cierta contraseña que contiene las dos palabras aliteradas para “confitura” y “amada”, a fin de resaltar o conmemorar que el nombre del grupo tiene varios significados distintos mas afines. La frase podría traducirse libremente por “sé un encanto (RB) y pasa la mermelada (RB)”. Hablan de la divinidad como fémina, ídolo, amante. Ibn el-Arabi (el “más grande maestro” de los Sufis), el español, usó esta imaginería hasta tal punto que fue acusado de blasfemia.

Los trovadores son una derivación de un movimiento Súfico agrupado originalmente alrededor de su nombre, que se les pegó después de que sus varias facetas fueran olvidadas. Los árabes gobernaron España desde la primera

⁴ Prof. EDWARD PALMER, *Oriental Mysticism*, p. 80.

parte del siglo VIII, y en el siglo IX se observan florecientes escuelas Sufis. Los primeros poetas provenzales escribieron a fines del siglo XI. La correspondencia entre el sentimiento trovadoresco, por muy diluida que llegase a ser la forma de la corriente Sufi, y el material original Sufi, fue observada incluso por personas que carecían de conocimientos especializados del contacto interior. Emerson compara al gran poeta Sufi del amor, Hafiz, con los trovadores; y los reivindica como los portadores de la verdadera esencia de la poesía: “Lee a Hafiz y los *trouvères*: libros que todos los genios valoran como materia prima y antídoto contra la verborrea y la falsa poesía.”

Robert Graves notó en *The White Goddess (La Diosa blanca)* que había en los trovadores algo más profundo que el aspecto superficial. Escribiéndolo en una época en que aún no había investigado el Sufismo, percibió que en la poesía había intervenido un proceso que alteró su sentido y dirección originales:

“La imaginación jugó un rol insignificante en el desarrollo de los mitos griegos, latinos y palestinos; o de los mitos celtas, hasta que los *trouvères* franco-normandos los convirtieron en irresponsables romances de caballería. Todos ellos son serios relatos de antiguos sucesos o costumbres religiosas, y dignos de ser considerados historia una vez que se ha comprendido su lenguaje y se han tenido en cuenta los errores de transcripción, malentendidos o ritual obsoleto, y los cambios introducidos deliberadamente por razones morales o políticas.”⁵

A fin de orientarnos, para saborear la atmósfera de aquellos días en que el pensamiento Sufi a través de la poesía y la música estaba proveyendo una levadura al pensamiento

⁵ Edición Faber and Faber, Londres, 1961, p. 13.

occidental que aún está con nosotros, podemos referirnos a Michelet, el medievalista francés.⁶

“La oscuridad del cristianismo escolástico está siendo reemplazada por la luz y la calidez de la vida sarracena, pese al eclipse de su poderío militar”, dice. La imagen que nos dibuja muestra claramente el efecto del pensamiento Sufi, no el “árabe”. Este pasaje casi podría haber sido diseñado para tal propósito. Su misma existencia subraya el sentido intuitivo de Michelet de un proceso subyacente, del mismo modo que los poetas Emerson y Graves intuyen el impulso Sufi en Hafiz y los trovadores.

Nos dice, por ejemplo, que Dante y santo Tomás de Aquino consideran a Satán de dos maneras: la cristiana, “grotesco y de mente vulgar... como fue en sus primeros días cuando Jesús aún podía ordenarle que se uniera a la pira de cerdos”. Y la otra (la manera Sufi), como “un razonador sutil, un teólogo escolástico, un jurista bombástico”. Los Sufis insisten una y otra vez en este último punto de vista: “Busca al verdadero Satán en el sofista escolástico o en el doctor alambicado... pues él es lo contrario de la Verdad.”

La segunda tendencia recalcada por Michelet como un legado del Islam a Occidente – una nueva comprensión del amor, la maternidad, el arte, el color, el ingenio – aparece fuertemente marcada en las ideas y actividades de los Sufis, no en los austeros eruditos de la España musulmana que en 1106-43 quemaron públicamente los libros de Ghazali, uno de los Sufis más eminentes:

“Desde Asia, que los hombres creyeron haber abolido, surge un nuevo amanecer de esplendor incomparable cuyos rayos llegan lejos, muy lejos, hasta penetrar las espesas

⁶ JULES MICHELET, *Satanism and Witchcraft* (traduc. A. R. Allinson), Londres. 1960, pp. 71-73.

nieblas de Occidente. Aquí hay un mundo de naturaleza y arte que la bruta ignorancia había llamado maldito, pero que ahora irrumpe para conquistar a sus conquistadores en una guerra pacífica de amor y encanto maternal. Todos los hombres se rinden a su hechizo; todos están fascinados y no quieren nada que no sea de Asia. El Oriente derrama su riqueza sobre nosotros; las telas y los chales, y alfombras de exquisita suavidad y colores hábilmente mezclados en sus telares, el acero afilado y fulguroso de sus hojas damasquinas, nos convencen de nuestro propio barbarismo... ¿Existe un solo ser de sensatez suficiente, donde la sensatez es tan rara, para recibir todo esto sin vértigo, sin embriaguez?... ¿Existe un cerebro que sin estar petrificado ni cristalizado en los estériles dogmas de Aquino, sea aún libre para recibir la vida y la sabia vigorosa de la vida? Tres Magos intentan la tarea (Alberto Magno, Roger Bacon, Arnau de Vilanova), y con el vigor innato de la mente fuerzan su camino hacia la fuente de la Naturaleza; pero por más audaz e intrépido que sea su genio, no tiene, no puede tener, la adaptabilidad, el poder, del espíritu popular.”

La corriente Sufi fue contenida parcialmente. Occidente aceptó las bases de mucho lujo, poesía amorosa y los goces de la vida. Ciertos elementos, necesarios para el conjunto e imposibles sin un ejemplar humano del Camino Sufi, permanecieron casi desconocidos. El Guía Sufi, en su forma distorsionada de figura misteriosa, casi ocultista, perduró en extraños lugares. Por lo general era alguien de quien se escuchaba hablar sin haberlo visto.

Siglos más tarde, mirando atrás hacia las fuentes del culto del amor que había moldeado su propia herencia occidental, nada menos que un personaje como el profesor Nicholson, el gran erudito, compuso unos versos Súficos:

El amor, solo el amor puede matar lo que parecía
 muerto;
 la helada serpiente de la pasión. Solo el amor,
 alimentado por ardiente anhelo y lacrimosos
 rezos,
 revela un conocimiento que las escuelas jamás han
 conocido.⁷

Tal era la vitalidad del tema Súfico interno de esta poesía, que sentó la base de una gran cantidad de literatura occidental subsiguiente. Como lo expresa un escritor: “Sin los cantores provenzales y trovadores habría poquísimo en nuestra música contemporánea digno de este nombre. Es verdad: podríamos haber tenido endechas y canciones folclóricas, pero la extraña e insistente llamada hacia algo más, algo que nos espera, algo que como seres humanos debemos lograr, probablemente estaría ausente tanto en la poesía como en la música.”⁸

La transmisión Sufi, por muy atenuada que sea su forma, debe considerarse un ingrediente básico de la vida moderna. Esto no quiere decir que hoy se comprendan sus objetivos, porque la tradición tal como se la conoce en Occidente es necesariamente incompleta. La mayor autoridad sobre los árabes, el profesor Philip Hitti, considera que esta transmisión provenzal y trovadoresca marca una nueva civilización para Occidente:

“En la Francia meridional, los primeros poetas provenzales aparecen completamente desarrollados a fines del

⁷ R. A. NICHOLSON, *Rumi, Poet and Mystic*, Londres, 1956.

⁸ G. BUTLER, *The Leadership of the Strange Cult of Love*, Bristol, 1910, p. 17.

siglo XI con un amor palpitante expresado por medio de una gran riqueza de imaginación fantástica. Los trovadores (TaRaB: música, canción) que florecieron en el siglo XII imitaron a sus contemporáneos del sur, los cantores *zajal*. Siguiendo el precedente árabe, el culto de la dama surge repentinamente en el sudoeste de Europa. La *Chanson de Roland*, el más noble monumento de la primitiva literatura europea, cuya aparición antes de 1080 marca el comienzo de una nueva civilización – la de Europa occidental – así como los poemas homéricos marcan el comienzo de la Grecia histórica, debe su existencia a un contacto militar con la España musulmana.”⁹

La música europea, tal como la conocemos actualmente, fue transformada por este desarrollo a partir de fuentes Sufis.¹⁰

La asociación entre el amor y la poesía, entre el poeta y el músico, y entre estos y el mago en el sentido más amplio, impregna el Sufismo, como también la tradición occidental, a la cual indudablemente contactó y reforzó. Es como si las corrientes gemelas de la antigua enseñanza se mezclasen en esta dimensión, ajenas al frío intelecto racionalizador. Sin embargo, el objetivo del amante-poeta-mago en el Sufismo no es ser absorbido por la refulgencia de la verdad que

⁹ P. K. HETTI, *History of the Arabs*, 1951, p. 562.

¹⁰ “Adelardo de Bath, que estudió música en París, fue probablemente el traductor del tratado matemático de al-Khwarizini, *Liber Ysagogarum Alchorism*. Fue, por consiguiente, uno de los primeros en introducir la música árabe en el mundo latino... Es significativo que en este mismo período aparezca un nuevo principio en la música de la Europa cristiana, el principio de que las notas tienen un exacto valor de tiempo o proporción entre sí... El término ‘ochetus’ (modo rítmico) es probablemente una transformación del árabe *iq’a’t* (plural de *iq’a*). Es probable que la música mensurada fuese la mayor contribución, pero ciertamente no la única, prestada por los árabes en esta rama del conocimiento.” (*Ibid.*)

aprende. Es transformado por ella, y como consecuencia tiene una función social: inyectar nuevamente en la corriente de la vida la dirección que necesita la humanidad para completarse a sí misma. Este es el papel de la experiencia del “jardín secreto” más allá de la cual llega la comprensión de la misión del poeta. Florence Lederer capta fuertemente este sentido cuando comenta el maravilloso poema de Shabistari, *El jardín secreto*: “Pero el hombre no debe descansar en esta unión divina. Debe volver a este mundo de irrealidad, y en el viaje descendente ha de conservar las leyes y los credos ordinarios del hombre.”¹¹

Anwari, como los poetas-magos occidentales de antaño, remarca que el poeta y el amante se funden el uno con el otro:

Si ser amante es ser poeta, yo soy poeta;
 si ser poeta es ser mago, yo soy mago;
 si ser mago es ser considerado malvado, yo puedo
 ser considerado malvado;
 si ser considerado malvado es ser detestado por
 los hombres de mundo, estoy contento de serlo.
 Ser detestado por los hombres de mundo es
 frecuentemente ser
 amante de la verdadera realidad.
 ¡Yo afirmo que soy un Amante!

Un poeta Sufi del siglo XVII dice, en *Llave de los afganos*:

La flecha necesita a un arquero, y la poesía a un mago. Debe tener siempre en su mente las escalas de la métrica, rechazando lo largo y lo corto. La verdad es su amante, montada a un corcel negro, velada

¹¹ F. LEDERER, *The Secret Garden*, Londres, 1920.

de alegoría. Por debajo de sus pestañas dispara un centenar de miradas infalibles. El poeta decorará sus dedos con joyas multicolores, la adornará con el perfume y la fragancia de la metáfora azafrán. La aliteración sonará como las campanillas de los pies; en su pecho estará el misterio de la rima oculta. Junto con los secretos de significado interno, los ojos ocultadores hacen de su cuerpo una perfección de misterio.¹²

¿Qué se perdió exactamente en la transición del tema amoroso desde Oriente a Occidente? Ante todo, el conocimiento, el cual solamente puede ser impartido mediante la asociación humana, del significado más amplio del amor y dónde se conecta con otros elementos de la vida. El individuo que meramente equipara el amor con las divinidad es un bárbaro desde el punto de vista de la persona que ha encontrado la conexión con la razón de la vida. En segundo lugar, las complejidades, la profundidad dentro de lo profundo, contenidas en las obras de arte producidas por los Adeptos Sufis. El bárbaro toma el alimento que puede de lo que ve o maneja. El daltónico puede ver todos los colores en tonos de blanco, gris o negro. Esto tal vez sea suficiente para sus deseos; pero según el Sufi, no es adecuado para sus necesidades. Lo intrincado de gran parte del arte oriental, y de otros lugares, no es simplemente una exhibición de versatilidad o habilidad. Es una analogía de la infinita sucesión de significados que pueden ser transmitidos por la misma cosa. Además, los que han percibido las experiencias Sufis comprenden que los múltiples significados contenidos en semejante obra de arte están allí, en lo que respecta al ser humano, para guiarlo

¹² Traducción de T. C. Plowden.

hacia una percepción verdadera de qué es la realidad interna. Es la percepción de esta realidad interna lo que le posibilita avanzar hacia la evolución superior que es el destino del hombre.

La mayoría de la gente apenas verá en una serie de cajas chinas, una dentro de la otra, un excelente logro artístico o una bella artesanía. El Sufi, habiendo encontrado la clave de la “sucesión eterna”, comprenderá que este producto es una analogía, no algo para asombrar o deleitar al bárbaro; lo mismo ocurre para el Sufi con el tema del amor. Con la analogía del amor, y el uso literario que hace de ella, puede ayudar a cerrar la brecha de la comprensión para otros que están en una etapa más temprana del Camino.

El amor es un denominador común de la humanidad. El Sufi, habiendo penetrado sus secretos hasta saborear la verdadera realidad que subyace, vuelve al mundo para comunicar algo de las etapas de la Vía. Quienes permanecen embriagados a la vera del camino no le interesan. Quienes desean seguir adelante deben estudiarlo a él y a sus obras.

Milagros y magia

El ritual de aquel que ha visto al Shah (la Verdad) está por encima de la ira y la bondad, de la infidelidad y la religión...

(*Mathnawi*, IV)

UN ESCRITOR LLAMADO Abdul-Hadi registró hace seis siglos que un día su padre le dijo: “Naciste como resultado de una plegaria del gran Bahaudin Naqshband de Bujara, cuyos milagros son innumerables.” Esta revelación le hizo concebir tal deseo de ver a aquel maestro Sufi que en cuanto pudo deshacerse de sus asuntos viajó desde Siria al Asia Central. Encontró a Bahaudin (muerto en 1389), el jefe de la Orden Naqshbandi, sentado con sus discípulos alrededor, y le dijo que había venido a verlo porque sentía curiosidad por sus milagros.

Bahaudin dijo: “Existe un alimento que no es el alimento ordinario. Este es el alimento de las impresiones (*naqsh-ha*), que están incesantemente penetrando en el hombre desde muchas direcciones de su entorno. Solo los elegidos saben qué son estas impresiones y pueden dirigirlas. ¿Entiendes?”

Abdul-Hadi no veía la relación, y permaneció en silencio.

“El significado de esto es uno de los secretos de los Sufis. El maestro pone este alimento, que es un nutriente “diferente”, a disposición del aspirante; y esto ayuda en su desarrollo. Es algo que está fuera de las leyes de los sucesos que pueden ser comprendidos. Ahora, acerca de lo que tú llamas milagros.

Todos los aquí presentes han visto milagros. Lo importante es la función de los milagros. Los milagros pueden estar destinados a suministrar una parte del alimento extra, y pueden actuar sobre la mente e incluso sobre el cuerpo de un modo determinado. Cuando esto ocurre, la experiencia del milagro cumplirá su debida y correcta función sobre la mente. Si el milagro actúa solamente sobre la imaginación o la mente burda, estimulará una credulidad acrítica o una excitación emocional, o una sed de más milagros, o un deseo de comprender los milagros, o un apego unilateral, e incluso temor, hacia la persona aparentemente responsable del milagro.”

Esto, continuó, hacía del milagro algo que no podía ser explicado satisfactoriamente debido a los muchos flujos de pensamiento que suscitaba, diferentes en cada mente; y ocasionaba innumerables cadenas de efectos, diferentes en cada persona.

No había nadie, excepto el Sufi maduro, que pudiese reconocer la verdadera interpretación de un milagro; esto aplicado a un milagro inexplicable. Y cuánto más era aplicable a un milagro que sí ocurría pero que no era palpable. Había milagros en continua operación que la humanidad no percibía a través de los sentidos porque carecían de dramatismo. Un ejemplo de ellos era el proceso por el cual, contra toda probabilidad, un hombre podía ganar o perder cosas morales o materiales en sucesión frecuente. A veces a estas se las denomina coincidencias. De hecho, todos los milagros eran coincidencias: una serie de cosas que sucedían en una determinada relación unas con otras.

“Los milagros”, dijo Nasqshband, “tienen una función, y dicha función opera tanto si son comprendidos como si no lo son. Tienen una función verdadera (objetiva). Por ende, los milagros producirán confusión en algunas personas, en otras escepticismo, en otras temor, en otras excitación, etc. La función del milagro es provocar reacciones y proporcionar

nutrimento; nutrimento que en este caso varía según la personalidad sobre la que actúa. En todos los casos, el milagro es un instrumento tanto de influencia como de evaluación de las personas sobre las que actúa.”

Todos los milagros, según los Sufis, tienen una acción tan múltiple sobre la humanidad que no pueden ser (a) realizados excepto cuando son necesarios, y generalmente se desarrollan como sucesos casuales; (b) diagnosticados o definidos debido a la complejidad de su naturaleza. La naturaleza de un milagro no puede separarse de su efecto, porque no tendría ninguna importancia si no estuviera implicado un ser humano.

Un ejemplo típico de un milagro atribuido a lo que podría llamarse un requerimiento a corto plazo está contenido en una vasta colección de materiales referentes a Abdul-Qadir de Jilan, el fundador de la Orden Sufi Qadiri.

Los Sheikhs Umru Osman Sairifini y Abdul-Haq Harini declararon lo siguiente:

“Durante el tercer día del mes de Safar, en el año 555 de la Huida, nos hallábamos en presencia de nuestro Maestro (Sayed Abdul-Qadir) en su escuela. Se levantó, calzó sandalias de madera y realizó una ablución. Entonces recitó dos plegarias y profirió un potente grito, lanzando una sandalia al aire que pareció desaparecer. Con otra exclamación, el Maestro lanzó al aire la segunda sandalia y esta también desapareció de nuestra vista. Ninguno de los presentes se atrevió a hacerle preguntas sobre el suceso.

“Treinta días después de este acontecimiento llegó a Bagdad una caravana desde Oriente. Sus miembros dijeron que tenían algunos regalos para el Maestro. Nosotros le consultamos, y él nos permitió aceptar los obsequios. Los miembros de la caravana nos dieron algunas telas de seda y otras de distinto material, y un par de sandalias que eran las mismas que el Maestro había arrojado al aire. Su relato fue el siguiente:

“Durante el tercer día del mes de Safar, el cual era domingo, nos hallábamos de camino con nuestra caravana cuando se produjo un repentino ataque árabe, liderado por dos caudillos. Los ladrones mataron a varios de los nuestros y saquearon la caravana. Inmediatamente se adentraron en un bosque cercano para repartirse el botín. Los supervivientes nos reunimos en el lindero del bosque. Se nos ocurrió que podríamos invocar la ayuda del Sayed en nuestra calamidad, ya que no teníamos recursos ni medios para continuar nuestro viaje. Resolvimos ofrecerle regalos en señal de agradecimiento en caso de que llegásemos sanos y salvos a Bagdad: algo por demás improbable dada la situación aparente.

“Apenas hubimos tomado esta decisión, fuimos asustados por dos gritos consecutivos que resonaron a través del calvero. Dedujimos que la primera banda de árabes había sido atacada por otra, y que pronto se produciría una lucha entre ambas. Poco después se acercó a nosotros un grupo de bandidos y dijeron que habían sufrido un desastre. Nos rogaron que aceptásemos la devolución de nuestras cosas. Fuimos hacia el lugar donde estaba apilada nuestra mercancía y descubrimos que sus dos caudillos habían muerto: cada uno con una sandalia de madera cerca de su cabeza.”

“Nos parece indudable que el Maestro, habiendo percibido la calamidad de los caravaneros y movido por el deseo de ayudarlos, fue capaz de proyectar sus sandalias de tal modo que los jefes de la banda, básicamente los únicos culpables, fuesen muertos.

“Conservado por nosotros como material de archivo y escrito en presencia de Dios Todopoderoso, el Distinguidor y Requeridor de la verdad y la falsedad.”

La tradición Naqshbandi, refiriéndose a eventos como estos, sostiene que “cuando un Amigo percibe que una mala acción debe rectificarse, buscará guía en lo referido al método y permiso en cuanto a la conveniencia en un estado

de contemplación; y el efecto necesario seguirá instantánea y continuamente o ulterior y apropiadamente.”

“Los milagros”, dice Afghani, “acaso te hagan sentir convicción respecto de una cosa. Recuerda que cualquier cosa que te hagan sentir, ese no es su efecto real ni el fin de su efecto.”

Esta actitud funcional para con los milagros subraya, incluso para el observador externo, posibilidades más profundas de sucesos inexplicables. Si empezamos por el nivel más bajo de milagros, podemos ver que una acción o suceso que nos resulta familiar y explicable podría ser para una persona más ignorante una evidencia “mágica” conclusiva o desconcertante. Por ende, un salvaje que contemplase un fuego hecho por medios químicos podría considerar a este suceso como milagroso. En su estado de desarrollo, este evento podría producir en él un grado de asombro religioso necesario para hacerlo venerar al originador del fuego u obedecer sus órdenes. En cualquier caso habría un efecto mental y físico sobre él. En el otro extremo de la escala, sucesos que no pueden ser explicados por la actual ciencia física influirán incluso en la persona moderna más sofisticada. En el caso de los milagros invisibles mencionados por Naqshband, funcionaría un mecanismo similar. Una larga sucesión de acontecimientos coincidentes y favorables (o desfavorables) que impliquen a un ser humano ejercerá sin duda un efecto mental y físico sobre él, incluso aunque este último sea solamente que coma más de lo normal porque puede permitírsele debido a su buena suerte.

Esta teoría va mucho más lejos que el pensamiento ordinario acerca de los milagros, y difiere de las reacciones usuales en tanto que insiste que nada es verdaderamente accidental o aislado.

La enseñanza Sufi subraya esto al decir que “el efecto es mucho más importante que la causa, porque el efecto es

variado, mientras que en definitiva la causa es solo una.” Incluso el materialista más empedernido estaría de acuerdo con esto si fuese expresado en su propia fraseología, algo así como: “Toda acción es, en última instancia, acción física; y las diferencias de su efecto están determinadas por aquello sobre lo cual actúa.” Ningún Sufi estaría en desacuerdo con esto, aparte de decir que el materialista puro es apenas capaz de una visión limitada de orígenes y causalidad, viéndolos de un modo uni o bi-dimensional debido a la rigidez de su perspectiva.

Los milagros están relacionados con problemas de causalidad; y la causalidad, según el Sufi, con los problemas de espacio y tiempo. Muchos milagros son considerados como tales porque parecen desafiar las convenciones del espacio o del tiempo o de ambos. Un gran avance hacia una dimensión extra les arrebataría su condición de inexplicables. Pero, dicen los Sufis, dado que los milagros tienen efectos físicos, lo que puede ser significativo es el efecto del milagro, el cual puede por lo general ser parte del alimento que no es alimento. Una investigación de los milagros solo puede intentarse a un nivel primitivo.

Por consiguiente, un milagro es aceptado con calma en la perspectiva Sufi como el funcionamiento de un mecanismo que ejerce influencia sobre un hombre o una mujer hasta el punto en que estén sintonizados con ello. Un salvaje enloquecido que quiera sumergirse en la sobrecogedora emocionalidad de un milagro aparente no es un candidato para el desarrollo espiritual, aunque puede que se convierta en un miembro muy mejorado y respetuoso de las leyes de una sociedad convencionalmente religiosa como resultado de su experiencia.

Mi propio maestro comentó una vez ante una pregunta acerca de milagros, diciendo “Considera la frase ‘¿Por qué es el sonido de una cebolla?’”, para mostrar que algunas

preguntas no pueden ser formuladas por aquellos que no tienen la capacidad de hacerlo ni, en consecuencia, la potencialidad de comprender la verdadera respuesta.

El milagro evidente, tal como es interpretado en la religión convencional, puede ser de valor múltiple según los Sufis. Es decir, puede que le comunique una impresión a un hombre en una fase de su desarrollo, y una forma de alimento a alguien más avanzado.

Podemos ser aún más específicos. El profesor Seligman se sorprendió al ver que incisiones hechas en la carne por ciertos derviches dejaban de sangrar con rapidez inexplicable. Otros observadores han notado que los derviches Rifai podían causar heridas que parecían curarse sin dejar cicatriz alguna y con una celeridad absurda. Hasta que el doctor Hunt proyectó en 1931 una película de Rifáis indios realizando estas prácticas, la reacción general había sido descartar todo el asunto o atribuirlo al hipnotismo. Los derviches Qadiri caminan en público sobre el agua; los Azimia tienen la reputación de aparecer, como muchos de los antiguos Sheikhs, en varios lugares a la vez. ¿Por qué pasan, o parecen suceder, estas cosas?

La actitud del derviche para con ellas es completamente distinta de la del hombre ordinario, tanto si es un ignorante crédulo como un científico del siglo veinte. Ha de recordarse que el Sufi afirma que las cosas no son lo que parecen. Al demostrar su habilidad para hacer cosas que otros no pueden, las cuales parecen contrarias a las aceptadas leyes físicas conocidas por todos, argumenta su punto. Este método de expresarse es tan válido como cualquier forma literaria, y más efectivo que la mayoría. El hecho de que esta forma de afirmación haya sido abusada, malinterpretada y falsificada no invalida las bases de la misma.

El observador externo, en especial si es lo que generalmente se considera objetivo o educado, se enfrenta a grandes

obstáculos al enfocar este problema. Su necesidad acuciante es explicar los fenómenos en términos que él pueda entender. No tiene ningún sentido del deber para extender sus propias percepciones dentro de los fenómenos que está investigando. Sin embargo, desde el punto de vista derviche, este hombre solamente recibe la nutrición que se permite a sí mismo extraer del milagro. Cuando un niño tiene miedo del cuco, ha de encontrar una explicación o que alguien le brinde una plausible. Cuando un hombre insensible observa sucesos inexplicables, y sabe que “debe haber una explicación lógica”, esta explicación le será suministrada... no digo cómo o por quién.

En el Sufismo, el secreto se protege a sí mismo. Según la experiencia Sufi, las alucinaciones (tal como se las denomina) actúan en ambos sentidos. Puede que un hombre piense que ve algo que de hecho no está ahí. Acaso también pueda ver una cosa distinta de la que realmente está allí. Qué ve y cómo lo ve depende de su propia capacidad de comprensión. No estoy hablando ahora de engaños deliberados y trucos de magia. Suponer, solo porque algo puede ser explicado en términos racionales, que tal es su única explicación, no es una absurdidad en la experiencia ordinaria. Pero es incorrecto si uno está viviendo en un nivel donde realmente se considera que varias explicaciones diferentes son posibles, según la naturaleza del perceptor para beneficiarse de ellas. La ciencia moderna aún no ha adquirido este especial refinamiento de la diferenciación: sus dimensiones no son suficientes para este fin.

Un tradicional método Sufi para referirse a esta situación es emplear una analogía. Los Sufis, también tradicionalmente, usan analogías familiares para la gente a la que se dirigen. Los lectores occidentales de este libro seguramente conozcan el cuento de Hans Christian Andersen, por lo general llamado el cuento del Patito Feo. El patito creía que era feo; y lo

era, desde el punto de vista de los patos. Todo terminó bien porque se descubrió que era un cisne. El germen de este relato se encuentra en el *Mathnawi* de Jalaluddin Rumi, en el cual se remarca un punto que se ha perdido en la versión danesa, dirigida a un público diferente. Rumi dice a sus oyentes que son “patos criados por gallinas”. Tienen que comprender que su destino es nadar, no tratar de ser polluelos.

Mientras el tema de la magia y los milagros sea observado por un patito desde el punto de vista de una gallina, es probable que sus opiniones sean, como mínimo, erradas.

El fabulista escandinavo le dio al cuento un matiz optimista. El patito se convirtió en cisne por el inevitable proceso del crecimiento. Rumi, siempre evolucionista, señala que el polluelo debe darse cuenta de que está destinado a convertirse en pato.

Los milagros ahora son vistos como parte del diseño evolutivo de la vida humana. Esta actitud los aparta de la preocupación del teólogo, que busca justificarlos en un nivel inferior; y de la del escéptico, que trata de explicarlos en términos de teoría científica. Poseen una importante función propia. Por lo tanto, el fenómeno del milagro continúa operando en comunidades en las que “la era de los milagros ha pasado”. Uno podría decir que, aunque el volcán ya no sea un dragón escupiendo fuego, aún existe como volcán.

Conservando nuestra metáfora, ahora podemos divisar un sentido de proceso en los fenómenos físicos, aunque puede que el simbolismo cambie. La sociedad secreta turca en Chipre, dedicada a unificar y proyectar la dinámica de una comunidad en su evolución, era conocida como *Volkan* (volcán), trasladando así claramente el sentimiento de fuerza interna o subterránea, transplantada desde la aparente fuerza independiente de la naturaleza a la comunidad humana.

Este abordaje de los milagros significa que, por muy atractivo que sea el relato de las maravillas realizadas por

alguien, dicho ensayo no tendrá la misma función que el suceso real que está siendo reportado. Esta es la explicación de la enseñanza Sufi: “Deja actuar al milagro”, reflejada en parte por el proverbio español: “Hágase el milagro, aunque lo haga Mahoma.”

Una degeneración de este sentido es la doctrina: “El fin justifica los medios.”

Sin embargo, los Sufis no pierden de vista la creencia auxiliar de que si el aparente milagro es de importancia para el desarrollo de un grupo (en este caso los Sufis), es más probable que ocurra en un grupo progresivo con el objeto de hacer que el progreso del grupo sea más rápido o sólido. “El milagro – dice Kamaluddin – es un anticipo del poder del grupo, el cual está desarrollando órganos capaces de lograr milagros. Dos cosas se están desarrollando simultáneamente: la correcta actitud hacia los milagros y la armoniosa unión del Buscador con el factor milagro.” Observando nuevamente la cuestión bajo una luz evolutiva, podría decirse que el hombre perdido en el asombro de las maravillas de un automóvil, el milagro de una cosa, tardará en pasar a su función adecuada, la cual es utilizar el automóvil o ser transportado por él.

Este efecto limitador del sentido del asombro es la razón de que los maestros Sufis hayan criticado el abuso de la experiencia extática, que es apenas una etapa en el desarrollo del Sufi. Perdido en el asombro y la admiración, el Buscador Sufi se detiene cuando debería avanzar más allá hacia la realización. Es por esto que se denomina ‘velo’ a la búsqueda de una experiencia mística temporal (o incluso permanente).

Se considera que la verdadera realidad está más allá del éxtasis, como dice Kalabadhi de Bujara en su *Kitabel-Taaruf*. Junaid (de Bagdad, muerto en 910, uno de los primeros autores clásicos) dice que en el éxtasis el hombre está embelesado; pero cuando la verdad llega, ocupa el lugar del

éxtasis. Menciona el paso por la experiencia estándar Sufi del éxtasis seguida por la inconsciencia del éxtasis.

Un hombre incordiaba al maestro Nourettin en busca de información sobre poderes mágicos, dotes curativas y satisfacción interna por medio del Camino Sufi.

Nourettin dijo: “Estás merodeando nuestra fogata, hermano. Despréndete de la voraz codicia y cena con nosotros, no a costa nuestra. Tus pensamientos están desordenados; una cosa debe venir antes que la otra.”

El visitante replicó: “Entonces dame algunas impresiones de ti y tus amigos para que pueda decidir si debo hacer causa común con ustedes.”

“Si nos mides según tus ideas actuales”, dijo el maestro, “estarás mirando el sol a través de un vidrio turbio. Esto hará que nos representes en relación con tus ideas actuales y aquellas de tus amigos o enemigos. Si recopilas hechos sueltos sobre nosotros, tu colección estará determinada por un método de selección diferente del método usado para hacer un ramillete como el nuestro. Desgraciadamente para el objetivo final, el ramillete acaso tenga buen aspecto, pero no ofrecerá el aroma que necesitas.”

Aunque no haya necesidad de considerar a los eruditos honestos como lobos merodeando la fogata Sufi, permanece la perplejidad inseparable del intento de estudiar algo que es cambio interior mediante métodos externos y que se expresa a menudo: “¿Quiénes fueron los Adeptos a los cuales él (Ghazali) *comunicó* estos emocionantes secretos?... ¿Había realmente algo que comunicar? Y de ser así, ¿qué?”¹

“(Lane) menciona el arrepentimiento que sintió un musulmán converso al tener que abandonar estos ejercicios religiosos. Es interesante notar que este hombre en particular

¹ GAIRDNER, Introducción a *Nicho para luces*, p. 6.

dijo que como derviche había desarrollado un extraño poder telepático que le permitía saber lo que estaba ocurriendo en un punto distante e incluso podía oír las palabras que allí se decían. Alegaciones a estos poderes son comunes en la literatura Sufi. Lo cierto es que las historias que uno ha escuchado de gente de veracidad intachable confirman la existencia de poderes muy notables, sea cual fuere su explicación.”²

Hablando de Najmuddin Kubra (muerto en 1221), precursor de san Francisco de Asís, el reverendo John Subhan nos brinda una muestra de las dotes excepcionales de Sheikhs Sufis: “La influencia de este fundador de los Grandes Hermanos (*Ikhwan-i-Kubra-wiyya*) no se limitaba a los seres humanos, sino que se extendía a pájaros y animales. Incluso hoy se exhiben fenómenos de una clase muy similar... De pie junto a la puerta de su *khanaqah*, su mirada se posó en un perro que pasaba. La condición del perro cambió instantáneamente y mostró la conducta que correspondía a la de un hombre que se había extraviado (en el sentido místico). Dondequiera que fuese, los perros lo rodeaban y ponían las patas sobre las suyas (en señal de lealtad), y después se retiraban hasta quedarse de pie a una distancia respetuosa, rodeándolo.”³

En el balancín de creencias y literatura mágicas desde la antigüedad hasta la Edad Media, y también hasta la actualidad, ciertas características de la práctica de la magia son Sufísticamente importantes. La magia envuelve el simbolismo oriental de un modo que afuera aún no ha sido comprendido; y el modo en que se lo comprende dentro de los grupos Sufis generalmente no está disponible más allá de sus muros.

Se sabe que la alquimia tiene un uso tanto alegórico como literal. La literatura mágica vela gran parte del material Sufico.

² El teólogo profesor A. GUILLAUME, *Islam*, Londres, 1954, p. 152.

³ *Sufism, Its Saints and Shrines*, Lucknow, 1938, pp. 182-183.

No es posible transmitir satisfactoriamente el cómo se la usa o cuáles son las alegorías. Pero *sibr*, y *sibr al halal* (magia permitida), según la definición legal islámica, abarca parte del material Sufi que en otros lados es imposible de encontrar en forma escrita. Se encuentran fragmentos de este material en *Jawahir-i-Khamsa* (*Cinco Joyas*), y es religioso-mágico. En este uso, entonces, la magia es el vehículo para la transmisión de la enseñanza alegórica. El Sufismo ha empleado la terminología permitida de la magia (así como de la alquimia, filosofía, ciencia) para comunicar material Sufico. Esta técnica de usar los términos de una disciplina para representar a otra fue traída a Occidente con bastante antelación. Como nota el profesor Guillaume, el Sufi iluminista Ibn Masarra de Córdoba, por ejemplo, “fue el primero en introducir en Occidente un uso intencionalmente ambiguo y oscuro de palabras comunes, y su ejemplo fue seguido por la mayoría de los escritores esotéricos subsiguientes.”⁴

Cinco Joyas se deriva en parte de los libros de magia de el-Buni, el mago occidental de los árabes; y la entera tradición mágica de la Europa medieval está fuertemente influida por las adaptaciones literales de las escuelas árabes españolas, cuyo trabajo incluye documentos de magia. Una de las razones para adoptar el disfraz de la magia fue el consolidado valor de supervivencia de los textos mágicos, una de cuyas características es que no ha de alterarse una sola palabra. Por lo tanto, se puede aceptar, como ha demostrado la investigación personal, que gran parte de la sabiduría Sufica que no sería aprobada bajo un disfraz teológico fue transmitida bajo uno mágico.

La magia es un sistema de adiestramiento como cualquier otro. Puede basarse en la experiencia, en la tradición de

⁴ O. c, p. 266.

atribución celestial u otra, o en la religión. La magia no solo da por sentado que es posible causar ciertos efectos por medio de ciertas técnicas; también educa al individuo en dichas técnicas. La magia, tal como hoy la conocemos, puede estar sujeta a cualquier forma de racionalización. Personifica, tomada como un corpus entero de material recopilado, procesos menores como pequeñas técnicas de hipnotismo y creencias que intentan copiar sucesos naturales. Mientras que el Sufismo no puede ser desmontado para ver cuáles son sus componentes, la tradición mágica, debido a que es verdaderamente compuesta, puede efectivamente ser diseccionada. Nosotros solo estamos interesados en esa parte – muy considerable – de la magia implicada en el esfuerzo de producir nuevas percepciones y desarrollar nuevos órganos de evolución humana.

Desde esta perspectiva, veremos que una gran parte de la herencia humana de la práctica mágica (que a menudo incluye prácticas religiosas) se ha ocupado de esta búsqueda. La magia no se basa tanto en suposiciones de que pueden hacerse cosas que trascienden las facultades del hombre normal, como en el sentido intuitivo de que, si se quiere, “la fe puede mover montañas”. Esas actividades mágicas destinadas a ejercitar la proyección de pensamientos o ideas a cierta distancia, a ver el futuro o a conseguir un contacto con una fuente de conocimiento superior, llevan todas consigo el eco de una vaga consciencia humana de que existe la posibilidad de que el hombre participe conscientemente en el trabajo de la evolución; y la sensación de un conmovedor y evolutivo órgano de percepción más allá de los sentidos formalmente reconocidos por la ciencia física tal como es hoy.

Por ende, para el Sufi la magia se juzga según criterios Súficos. ¿Está implicada en la evolución del hombre? Si lo está, ¿cuál es su posición en relación con la principal corriente Sufi? Sufísticamente, la magia se considera en general como

una deterioración de un sistema Súfico. La metodología y reputación del sistema persisten, pero se ha perdido el contacto esencial con el destino actual del sistema. El mago que busca desarrollar poderes con el fin de beneficiarse de ciertas fuerzas extrafísicas, está siguiendo un fragmento de un sistema. Debido a esto, son frecuentes y casi invariables las advertencias contra los terribles peligros del incursionar en, y obsesionarse con, la magia. Se supone con demasiada frecuencia que los practicantes impusieron una prohibición a la magia casual porque querían conservar el monopolio. Desde el punto de vista a largo plazo, es mucho más evidente que los propios practicantes tienen un conocimiento imperfecto de todo el fenómeno, algunas de cuyas partes utilizan. Los “terribles peligros” de la electricidad no son peligros en absoluto para el hombre que trabaja con ella continuamente y tiene un buen conocimiento técnico.

La magia se genera mediante un aumento de la emoción. Ningún fenómeno mágico puede tener lugar en la gélida atmósfera del laboratorio. Cuando se intensifica la emoción hasta cierto punto, una chispa (por decirlo de algún modo) salta la brecha y se experimentan cosas que parecen supranormales. El ejemplo más conocido para la mayoría de la gente es el fenómeno *poltergeist*. Solamente ocurren donde hay adolescentes u otros que se hallan en un estado de tensión nerviosa (emocional) relativamente continua. Arrojan piedras, parecen cancelar la fuerza de la gravedad, mueven objetos increíblemente pesados. Cuando el mago intenta, por ejemplo, mover una persona o un objeto, o influir en una mente en una dirección determinada, tiene que seguir un procedimiento (más o menos complicado, más o menos largo) para despertar y concentrar la fuerza emocional. Dado que ciertas emociones son más fáciles de provocar que otras, la magia tiende a centrarse alrededor del poder personal, el amor y el odio. En el individuo no evolucionado, son estas

las sensaciones que proporcionan el combustible más fácil, la emoción, la “electricidad” para que la chispa salte la brecha y se incorpore a una corriente más continua. Cuando los seguidores actuales de la tradición de brujería europea hablan de abrir un círculo, tratando de provocar “un cono de poder”, están siguiendo esta parte de la tradición mágica.

Pero el vidente que se coloca en un estado determinado para penetrar la barrera del tiempo, y el mago que se somete a un proceso de entrenamiento para alcanzar un objetivo específico, difieren del Sufi. La tarea del Sufi es organizarse a sí mismo de modo que se sea posible el significativo funcionamiento de un órgano de percepción y acción que tendrá un efecto continuado. El vidente y el mago, como muchos de los místicos cristianos, no son completamente regenerados o reconstituidos mediante el proceso. El yogui es alterado pero no por ello se convierte en más significativo. El contemplativo budista puede haber alcanzado aquello por lo cual se esforzaba; pero esto no tiene ninguna utilidad o dinamismo en el sentido de actividad, particularmente para la comunidad.

Todo el mundo debería leer el libro de Evelyn Underhill, *Mysticism*, y por lo general se descubrirá que casi todos los que están interesados en el misticismo ya lo han hecho. Ella señala una similitud de pensamiento entre lo religioso y lo mágico, entre el místico y el mago. Para el Sufi, esta semejanza está contenida en el concepto de “esforzándose hacia adelante”. Este es el origen del movimiento humano hacia, entre otras cosas, la civilización, el progreso, más conocimientos. Underhill considera que el místico quiere “ser” y la persona con inclinaciones hacia la magia quiere “saber”. La actitud Sufi es sin duda la de “ser”; pero, a diferencia del tipo de místico familiar, también utilizará el “saber”. Distingue entre el conocimiento ordinario de los hechos y el conocimiento interno de la realidad. Su actividad conecta y equilibra todos estos factores: comprender, ser, saber.

La metodología Sufi organiza también la fuerza emocional, que el mago trata de hacer explotar, convirtiéndola en un combustible idóneo para el funcionamiento del mecanismo de ser y saber.

Vistos bajo esta luz, tanto el misticismo ordinario como la alta magia no son para el Sufi más que el esfuerzo de una metodología parcial que apenas puede reproducir su propio patrón. A menos que evolucione lo suficiente como para reproducir más de lo que ha heredado, a menos que efectivamente haya una amplificación genética de alcance y el suficiente poder de reproducción de dicho alcance, todo el asunto no es más que un flagrante anacronismo. En el mejor de los casos es un escapar al destino del individuo y la comunidad.

¿Son los rituales de tipo mágico una parte de la tradición genuina de los Sufis? No lo son. Para el Sufi, ciertos símbolos tendrán determinadas funciones asociativas y dinámicas; a estos los usará, o será influido por ellos, instintivamente. El Sufi evolucionado no utiliza el ritual para los Sufis igualmente evolucionados; pero acaso suceda, ya que la concentración del pensamiento implica un ejercicio de “apego” emocional y puede tener lugar sin un ejercicio equivalente de desapego. La pompa y el ritual tal como se los usa en la vida no-Sufi (incluyendo procesiones, condecoraciones, actos simbólicos) son considerados indeseables por los Sufis porque incrementan la fijación de la atención en algo, sin desarrollar el factor de equilibrio del cual ni siquiera ha oído hablar la mayoría de las personas que disfrutan de la tradicional pompa; y obviamente es algo que a menudo no pueden captar si solo se les dice acerca de ello.

La psicología Sufi señala un mecanismo interno que intenta automáticamente equilibrar los impactos originadores de emoción. Este mecanismo opera cuando la gente reacciona contra algo que se le ha dicho, o que la comunidad o cualquier

grupo trata de implantar en su mente. En el Occidente moderno ha dado origen a un método literario conocido a veces como “desacreditador”. El desacreditador no puede evitar hacerlo, dado que representa su propia necesidad de realizarse por medio del equilibrio. Su público lo acepta con agradecimiento porque sacia un hambre causada por la emocionalidad sin la canalización adecuada. El intelecto no equilibra la emoción en absoluto, porque la emoción en este sentido es como un lastre que debe ser distribuido correctamente o un peso que ha de estar bien colocado o una fuerza que se está usando correctamente. No es algo que el intelecto pueda suprimir o evitar, o cuya expresión pueda ser anulada por el pensamiento; o incluso que pueda ser adecuadamente redirigido al hacerlo explotar y comenzar nuevamente. Cuando los psicólogos occidentales utilizan, por ejemplo, la catarsis para hacer explotar la emoción o liberarla, pueden, en apariencia, fallar. Si parecen tener éxito, no se puede decir que hayan hecho algo más que lograr que el paciente sea más aceptable socialmente. Según parece, es menos problemático de lo que era antes. Esto bien puede que satisfaga a la fase actual de la sociedad; pero no es suficiente para el Sufi, que considera al ser humano como alguien que “está yendo hacia algún lado” y no como algo que es mantenido en, o restaurado a, una especie de norma determinada por criterios puramente lógicos o principalmente oportunos.

Todo esto no significa que los Sufis no sean psicólogos. Al contrario: su tratamiento psicosomático es de tan intensa importancia para el mundo ordinario que en muchos lugares “Sufi” significa “médico”, y en consecuencia son considerados magos o místicos. Pero principalmente el Sufi está apuntando a algo, y no se limita a trabajar para los cojos y los ciegos como vocación. En efecto, sus dotes psicológicas y curativas (restaurando) proceden del funcionamiento de su objetivo primordial. Su conocimiento de las imperfecciones

de la humanidad supuestamente sensata es la fuente de su capacidad para ayudar a la humanidad obviamente insana. Incluso en el misticismo ordinario, tradicional y “público”, los santos no se transformaron en santos porque eran sanadores; se transformaron en sanadores porque eran santos... incluso el más grande de ellos. Esto nos lleva de vuelta a la cuestión de la intuición desarrollada: “Cuando el león está enfermo, come cierto arbusto y se cura a sí mismo. Hace esto porque la enfermedad tiene una afinidad con cierta planta o con su esencia. La enfermedad siempre conoce la cura. Libera este conocimiento y sabrás más que el médico que apenas puede recordar hechos y casos que parecen aplicables. Hay una diferencia entre las suposiciones esperanzadas y el conocimiento positivo. Y cada caso de enfermedad es ligeramente distinto.” (*Tibb-al-Arif* [Medicina del gnóstico], por Abdul-Wali, Salik).

Los *Ikhwan El Safa* (Amigos Fieles, llamados generalmente los Hermanos de la Sinceridad) constituían un grupo secreto que se hizo famoso por sus cincuenta y dos tratados, publicados en Basora alrededor del año 980. Un objetivo de esta escuela era dar a conocer todo el corpus de conocimiento de la época. Su campo abarcaba la filosofía, la religión, la ciencia y todas las demás ramas del saber. Han sido acusados de practicar la magia. Al igual que los rosacruces europeos, quienes acaso hayan sido influidos por ellos, son sospechosos de haberse guardado un conocimiento interno. Sin embargo, el primer paso hacia la realización de esto, tal como lo vieron, fue el establecimiento de un medio para la diseminación de enseñanzas más ordinarias. Nunca establecieron su identidad individual como autores, pero es indudable su conexión con los Sufis. Su nombre, *Safa*, se asocia con una interpretación de la palabra “Sufi”, y el concepto de fidelidad en una amistad amorosa es uno Súfico. Su nombre parece haber sido adoptado de un grupo de animales de la colección de

cuentos alegóricos llamada *Kalilah*, quienes por medio de su constancia se salvaron de un cazador.

El gran maestro Ghazali menciona su deuda para con ellos en su *Ihya* (Revivificación); y entre otros maestros Sufis, se sabe que el-Maari, predecesor de Omar Khayyam, asistió a sus reuniones. El-Majriti, el astrónomo de Madrid, o su discípulo el-Karmani de Córdoba y Averroes llevaron estas enseñanzas a Occidente, incluyendo las teorías musicales que tan profundamente influyeron en la música y la filosofía moral que los Sufis vinculaban con la iluminación.

El gran Rumi aconseja armonía con los Hermanos de la Pureza (Sinceridad), mostrando el carácter Sufi de los misteriosos enciclopedistas:

Ten en buena estima a los Hermanos de la Pureza
aunque se muestren duros contigo;
pues si la maligna sospecha te domina,
te cortará los lazos con mil amigos.
Si un tierno amigo te trata duramente para probarte,
es contrario a la razón desconfiar de él.⁵

La referencia alude al método de enseñanza Sufi en el cual el maestro acaso tenga que probar la fortaleza del discípulo, o emplear medidas que pueden parecer duras, a fin de desarrollar bases para la experiencia Súfica.

En algún momento antes de 1066, el-Majriti (El Madrileño) de Córdoba o su discípulo el-Karmani de Córdoba trajo a España desde el Cercano Oriente la *Encyclopaedia* de los Hermanos. El trabajo científico de Majriti fue traducido por el inglés Adelardo de Bath, primer arabista de Gran Bretaña

⁵ Versión de Whinfield, *Mathnawi*, libro V, Cuento X, Londres, 1887.

y el más eminente científico inglés antes de Roger Bacon.⁶ La importancia de Adelardo en los estudios occidentales es efectivamente considerable, pues suministró un canal inicial para la transmisión de ideas Súficas durante la etapa clásica. Habiendo estudiado tanto en España como en Siria, debió entrar en contacto con los centros Sufis de ambas áreas que estaban trabajando para la propagación del aprendizaje por medio de libros más la enseñanza interna.

Debido a sus puntos de vista, Adelardo ha sido considerado un platónico aunque, según los Sufis, el platonismo es una variedad de la corriente que más tarde se denominaría Sufismo. Un medievalista contemporáneo⁷ muestra cómo planteó ideas Súficas como parte de su gran contribución al “centro de estudios humanistas y platonismo” de la Escuela de Chartres: “La visión de Adelardo equivale a hacer que el individuo sea lo mismo que lo universal; son los sentidos lo que obstaculiza a nuestras mentes con lo individual... Fue el primer pensador de esta época que rastreó la inmediata conexión entre las ideas divinas y el ser real. En gran medida esto fue el resultado de su conocimiento de la ciencia griega y árabe”.

Pero el impacto de los Hermanos fue aún más notable sobre otras formas de misticismo y pensamiento trascendental en Occidente.

Desde el siglo XI, algunas de las grandes mentes de Oriente y Occidente han estado fascinadas por el sistema conocido como la Cábala: el concepto místico judío del microcosmos y el macrocosmos, con sus ramas teóricas y prácticas. Por medio de la Cábala, el hombre podía comprenderse a sí mismo, ejercer un poder incalculable, realizar milagros, hacer

⁶ Profesor P. K. HITT, *History of the Arabs*, Londres, 1960, pp. 573 ss.

⁷ GORDON LEFF, *Medieval Thought*, Londres, 1958, pp. 116 ss.

y ser casi cualquier cosa. Ávidamente estudiadas y practicadas tanto por judíos como por cristianos, las enseñanzas de la Cábala parecían ancladas en la misma esencia de la antigua doctrina hebraica; la verdadera y antigua enseñanza que era, de hecho, la doctrina interna y secreta. No hay escuela de ocultismo, ni mago, ni místico de Occidente, que no esté en cierta medida influido por ella. La palabra misma tiene aroma a misterio, a poder. ¿Cuáles son los orígenes de la Cábala?

Es una característica de la erudición judía que la honestidad y el desapego vayan aliados en la búsqueda de la verdad; y por ende puede que no nos sorprenda encontrar que la *Enciclopedia judía* remarque el rol determinante de los Hermanos de la Sinceridad en la producción del poderoso sistema de la Cábala: “Los Fieles Hermanos de Basora originaron los ocho elementos que forman a Dios”, dice, “aumentados a diez por un filósofo judío a mediados del siglo XI.”⁸

La cábala vino hacia dos lugares desde la región de los Hermanos Fieles: Italia y España. Su sistema de manipulación de las palabras acaso se derive de antiguas enseñanzas paralelas judías, pero está basado en la gramática árabe. Aquí existe un nexo altamente curioso entre la corriente Sufística y los judíos, que ha hecho remarcar a los maestros Sufis la identidad subyacente de ambos. Estos son algunos de los hechos que unen a los Sufis y los místicos judeocristianos:

Ibn Masarra de España fue un precursor de Salomón Ibn Gabirol (Avicibrón o Avencebrol), quien propagó sus ideas. Estos principios Sufis “influyeron en el desarrollo de la Cábala más que cualquier otro sistema filosófico”, dice la

⁸ Esta alteración de la Cábala básica privó al desarrollo occidental del sistema de gran parte de su significado y utilidad. Por lo tanto la literatura cabalística hebrea y cristiana posterior al siglo XII tiene solo un significado parcial. Esto incluye todos los aspectos de la Cábala de diez elementos, que es diferente de la “Cábala de Ocho”.

Enciclopedia judía. Y naturalmente, Ibn Gabirol, el seguidor judío del Sufi árabe, ejerció una inmensa y reconocidísima influencia sobre el pensamiento occidental. En su sistema de la Cábala, el maestro judío Azriel llama a Dios EN SOF, el absolutamente infinito, y fue él quien se encargó de enseñar la Cábala a los filósofos tras su aparición en Europa. No cabe ninguna duda de que el estudio de la gramática árabe y los significados de las palabras son la base del uso de palabras en la Cábala para fines místicos. La gramática árabe fue el modelo de la gramática hebrea. La primera gramática hebrea fue escrita por el judío Saadi (muerto en 942), y fue, como todas las primeras, escrita en árabe e intitulada *Kitab al-Lugha*, “en árabe y bajo la influencia de la filología árabe”. (*Enciclopedia judía*, vol. 6, p. 69). Fue recién a partir de la mitad del siglo XII que la gramática hebrea comenzó a ser estudiada por los judíos en hebreo.

Los Sufis y los Hermanos habían producido lo que consideraban la enseñanza más antigua, la ciencia secreta de realización y poder, y la habían transmitido a los judíos arabizados. Los cabalistas judíos adaptaron esta enseñanza al pensamiento judío contemporáneo, y la Cábala de los árabes se transformó en la Cábala de los judíos; y más tarde, de los cristianos. Pero las escuelas místicas del Sufismo, que nunca consideraron el conocimiento organizado en los libros como una fuente suficiente, continuaron uniendo la práctica de los ritos Súficos con los factores esenciales de la vieja enseñanza cabalística; y fue de esta forma que el misticismo entre los judíos fue influenciado, y no principalmente a través de la Cábala judía.

Esta tradición Sufi se halla destacada en la *Enciclopedia judía*, la cual dice: “El resurgimiento del misticismo judío en los países mahometanos durante el siglo VIII se debió probablemente a la propagación del Sufismo en aquel período. Bajo la directa influencia de los Sufis surgió la secta

judía llamada Yudghanitas”. (Vol. xi, p. 579). El efecto del sistema Sufi sobre los jinetes místicos judíos del Markabah fue tan profundo, que algunos de los fenómenos producidos por los místicos (por ejemplo, la transición de los colores y luego a lo incoloro) son idénticos a aquellos de los Sufis. El hasidismo, la piedad mística puesta en práctica surgida en Polonia durante el siglo XVIII, no solo es “la continuación real de la Cábala, sino que ha de estar basada en el Sufismo o en una parte de la Cábala, que es idéntica a él”. La misma fuente nota la “llamativa analogía” entre la práctica de ambos sistemas y los “numerosos puntos en común con el Sufismo” de la actividad hasidista, incluyendo la relación de los discípulos con el maestro. El primer libro de los escritos éticos del período judeoárabe está basado en un modelo Sufi. Por lo tanto “el Sufismo tiene un derecho especial a la atención de los eruditos judíos, debido a su influencia sobre los escritos éticos y místicos del período judeoárabe.”

No hace falta añadir que las palabras “árabe” y “judío” tienen escaso significado para los Sufis; y esta es una razón de que hubiera tal entendimiento entre los españoles que siguieron el camino Sufi y transmitieron tanto de él al Occidente cristiano.

La Cábala, por supuesto, era una formulación, un marco para el logro de ciertos objetivos. Al igual que la mayoría de otros sistemas de esta índole (el marco de las órdenes Sufis es otro), perduró como cáscara después de que pasara el tiempo de su disolución y readaptación.

Para el Sufi, la magia y los milagros tienen una función activa similar. Son aplicables al tiempo, el lugar y otras condiciones. Dado que ambos son producto del tiempo y los medios para un desarrollo, tienen que ser considerados limitados en un respecto y continuos en otro. Mientras la gente insista en examinarlos mediante otros criterios, seguirán comunicando un aspecto bizarro e inútil.

El enseñante, la enseñanza, el enseñado

Por ti mismo, no puedes hacer nada: busca un Amigo. Si apenas pudieses degustar la mínima porción de tu insipidez, huirías espantado.

(NIZAMI, *Tesoro de misterios*)

A MENUDO SE dice que la mentalidad del oriental es tal, que de buena gana se pondrá bajo la guía de un maestro y seguirá sus instrucciones con una obediencia que es rara en Occidente. Para cualquiera que tenga una experiencia real del Oriente, esta creencia es tan errónea como otra generalización occidental: que todos los países orientales son más o menos iguales. Lo máximo que puede decirse sobre las actitudes orientales para con los maestros espirituales es que hay más maestros disponibles, y también más evidencias de que están haciendo algún bien.

Casi todos los seres humanos son criados con cierta dosis de independencia que se convierte en hábito del pensamiento. Debido a una falta muy natural de verdadero razonamiento, la idea de aceptar una guía se confunde con una pérdida de libertad. La mayoría de las personas – tanto en Oriente como en Occidente – no se percata de que ponerse en manos de un experto no implica ninguna pérdida de importancia personal. Contradictoriamente, permiten que un cirujano les extraiga el apéndice pero discuten el conocimiento o la experiencia

superior de un maestro en un terreno en el que son tan ignorantes como en cirugía.

Dado que los Sufis no predicán ni intentan atraer seguidores, el material relativo al acercamiento a un maestro se encuentra solamente en las declaraciones de los Sufis desarrollados, y estos generalmente no son maestros. “Acudes al sacerdote”, dice uno, “por costumbre o por fe, y porque él afirma ciertas cosas. Vas al médico porque te lo han recomendado o porque tienes una sensación de urgencia o desesperación. Frecuentas la compañía de magos debido a una debilidad interior; la del espadero por una fuerza exterior; la del zapatero porque has visto su mercancía y quieres conseguir algunos para ti. No visites al Sufi a menos que quieras beneficiarte, pues te echará si comienzas a debatir.”

La creencia Sufi es que la atracción de un maestro Sufi se debe esencialmente al reconocimiento intuitivo; las razones que aduce el aspirante a Sufi son secundarias, racionalización. Un Sufi dice: “Yo sabía que el maestro era un gran y buen hombre antes de conocerlo. Pero únicamente cuando me condujo a la iluminación comprendí que su grandeza y bondad eran de un orden completamente superior: estaban mucho más allá de mi capacidad inicial de comprensión.”

La sensación de libertad (y su opuesto) tiende a ser subjetiva en el hombre ordinario. Un Sufi señala: “Mi maestro me liberó de la cautividad en la que estaba; la cautividad en la cual yo creía estar libre, cuando de hecho estaba dando vueltas dentro de un esquema.”

La transferencia irreflexiva del sentido de independencia a terrenos donde de hecho no opera, está ilustrada en este fragmento autobiográfico de un Sufi: “Resolví que yo debía caminar solo por el Camino místico, y me esforcé por hacerlo así, hasta que una voz interior me dijo: ‘Acude a un explorador para que te muestre un camino entre la fragosidad, ¿o acaso

prefieres buscar tu propio camino y destruirte durante el proceso?”¹

Aunque puede que algunas facultades Sufis se desarrollen espontáneamente, la personalidad Sufi no puede madurar en la soledad, porque el Buscador no sabe exactamente hacia dónde se está dirigiendo ni en qué orden llegarán sus experiencias. Al principio está sujeto a sus propias debilidades, que lo influyen, y de las cuales un maestro sabe “resguardarlo”. Por esta razón el Sheikh Abu al-Hasan Saliba dijo: “Es mejor poner a un discípulo bajo el control de un gato que bajo su propio control.” Así como los impulsos de un gato son variados e incontrolables, también lo son aquellos del aspirante a Sufi en las primeras etapas.

Este paralelismo del hombre como si fuese en gran parte un animal, dotado de facultades que aún no sabe utilizar de forma apropiada, es frecuente en la enseñanza Sufi: “Cuanto más animal es el hombre, menos comprende acerca de la docencia.” El Guía le puede parecer como el cazador que pretende hacerlo entrar a una jaula. Yo era así”, declara Aali-Pir. “El halcón no domesticado piensa que si es capturado, como él lo llama, será esclavizado. No se da cuenta de que el halconero le dará una vida más completa, posado libremente sobre la muñeca del rey, sin las perpetuas preocupaciones del alimento y el temor. La única diferencia aquí entre el ser humano y el animal es que el animal teme a todo el mundo. El ser humano afirma que está evaluando la fiabilidad del maestro. Lo que realmente está haciendo es asfixiar su intuición, su inclinación a ponerse en manos de alguien que conoce el Camino.”

Hay, además, una interacción entre el enseñante y el enseñado que difícilmente puede existir si no hay maestro.

¹ Véase nota “Preocupación no racional”.

El esquema Sufi de palabras, acción y cooperación requiere tres cosas: el maestro, el discípulo y la comunidad o escuela. Rumi se refiere a este complejo de actividades cuando dice:

Ilm-amozi tariqish qawli ast
Harfa-amozi tariqish fa'li ast
Faqr-amozi az sohbat qaim ast.

“La ciencia se aprende por medio de palabras; el arte por la práctica; el desapego con el compañerismo.”

Y, dado que debe aprenderse la forma misma de aprender, Rumi dice en otro lugar: “Aquello que es una piedra para el hombre ordinario, es una perla para el que sabe.”

La función del maestro es abrir la mente del Buscador para que este se haga permeable al reconocimiento de su destino. Para lograrlo, el hombre tiene que percibir hasta qué punto la mentalidad ordinaria está estrechada por suposiciones. Hasta que se llega a este punto, la verdadera comprensión es imposible, y el candidato es solo apto para cualquiera de las organizaciones humanas más usuales que lo entrenan para que piense de cierta manera: “Abre la puerta de tu mente a la comprensión huérfana: pues tú eres pobre y ella es rica.” (Rumi)

En un sentido, al Sufismo se lo puede ver como si luchara contra el uso de palabras que establecen modos de pensamiento destinados a mantener a la humanidad en una fase determinada de ineptitud o sirviendo a organismos que en definitiva no tienen ningún valor evolutivo.

Una vez se le preguntó a un Sufi por qué los Sufis usan las palabras en un sentido especial, posiblemente desprovisto de su significado habitual. Su respuesta fue: “Será mejor que medites por qué el hombre ordinario sufre la tiranía de las palabras, inmovilizadas por la costumbre hasta que solo sirven como herramientas.”

En el Sufismo, la relación entre el maestro y la persona enseñada no puede comprenderse separada de la enseñanza. Una parte de la enseñanza está fuera del tiempo y el espacio. Esto corresponde al elemento de estatus similar que existe en el maestro y el discípulo. Una parte de la enseñanza está dentro de los muchos aspectos en los que la conciencia humana ordinaria divide la experiencia, la vida y el mundo de las formas. Una interacción de índole especial está produciendo una transformación. Esta relación, por lo tanto, trasciende ampliamente en el sentido último al alcance usual de la enseñanza y el aprendizaje. El maestro Sufi es más que alguien que está transmitiendo conocimiento formal; más que una persona en estado de armonía con el discípulo; más que una máquina que imparte una porción de la información disponible en forma almacenada. Y está enseñando más que un método de pensamiento o una actitud ante la vida; más incluso que una potencialidad para el autodesarrollo.

El profesor checo Erich Heller, en su prefacio de un libro que se convirtió rápidamente en un clásico de la enseñanza a mediados del siglo XX, menciona de pasada el problema de estudiar literatura, y especialmente de enseñarla. Dice que el profesor “está involucrado en una tarea que parecería imposible según los cánones del laboratorio científico: enseñar algo que, estrictamente hablando, no puede ser enseñado sino solamente ‘atrapado’, como una pasión, un vicio o una virtud” (*The Disinherited Mind*, Londres, 1952).

La función del maestro Sufi es aún más compleja. A diferencia del profesor de literatura, no tiene una tarea en el sentido usual de la palabra. Su tarea radica en ser, ser él mismo; y es a través del correcto funcionamiento de ese ser que puede proyectar su significado. Es por esto que no existe división entre la personalidad pública y la privada del maestro Sufi. Aquel que tiene un rostro en el aula y otro en su casa, que muestra una actitud profesional o un trato

cordial, no es un Sufi. Sin embargo, esta coherencia está en su interior. Es muy posible que su comportamiento externo parezca cambiar, pero su personalidad interior está unificada.

El actor, que “se mete en la piel del personaje”, no puede ser un maestro Sufi. El hombre o la mujer cuyo rostro oficial cambia cuando es dominado por una personalidad transitoria, no puede ser un maestro Sufi. Uno no tiene que ser un caso tan avanzado como Walter Mitty, el personaje de James Thurber, para experimentar la “involucración”: un estado que solo es posible para los que están en un nivel inferior de consciencia Sufi. La maestría no puede manifestarse en alguien que tenga tendencia a ser temporalmente poseído por un personaje.

Sin embargo, en el hombre ordinario está tan arraigada la costumbre de cambiar de personalidad, que “representar un papel” está socialmente aceptado. En muchísimos de los ejemplos de este procedimiento social estándar, hay un arrastre de la personalidad sintética o alternativa. Esto no es considerado un mal en sí mismo, pero indudablemente es un indicio de inmadurez en el sentido Sufico.

Esta unificación interna de la personalidad, expresada mediante maneras muy diversas, significa que el maestro Sufi no se parece a la personalidad externa e idealizada del literalista. La personalidad tranquila, inmutable, el maestro distante o la personalidad que solo inspira admiración, “el hombre que nunca cambia”: tampoco puede ser maestro Sufi. El asceta que ha logrado desapegarse de las cosas del mundo y que de este modo se ha convertido en la encarnación externalizada de lo que al externalista le parece desapego, no es un maestro Sufi. La razón no es difícil de encontrar. Lo estático se convierte en inútil en el sentido orgánico. Una persona que siempre parece estar, según lo que se puede determinar, calma y serena, ha sido entrenada para tener esta función, la función del desapego. “Nunca se muestra agitado”, y al privarse de una de las funciones de la vida

tanto orgánica como mental, ha reducido el alcance de su actividad. El sobreentrenado se vuelve rígido.

Para el Sufi el desapego es una parte, apenas una porción, del intercambio dinámico. El Sufismo funciona por alternancia. El desapego del intelecto solamente es útil si le posibilita al practicante *hacer* algo como resultado. No puede ser un objetivo por sí mismo en ningún sistema que se ocupe de la autorrealización de la humanidad.

Es claro que en los sistemas metafísicos parciales o deficientes los medios se han convertido en el fin. Lograr el desapego, o la inmovilidad, o la benignidad (que son todos parte del desarrollo de cualquier individuo) es considerado tan extraño, tan deseable *por sí mismo*, y tan raramente alcanzado, que el practicante se “conforma” con ello.

Un acontecimiento posterior ocurre cuando se aportan las racionalizaciones, destinadas a probar que el logro del desapego o del ascetismo o cualquiera de los otros desarrollos parciales, tiene una especie de significado sublime o infinito. “Fulano ha logrado el desapego completo, y como resultado está supremamente iluminado”, y frases por el estilo se convierten en leyenda. Por supuesto que una no se deriva de la otra, pero de alguna manera así lo parece. En Europa occidental escucharás decir a personas por lo general muy sensatas tales incongruencias como “Mengano es maravilloso; sabe controlar los latidos de su corazón. Yo siempre le pido consejos acerca de mis problemas personales.” Si le dijese a la misma persona: “Fulano es maravilloso; sabe mecanografiar noventa palabras por minuto: consúltale sobre tus problemas”, la reacción sería una indignación instantánea.

Una persona solo puede enseñar, en el área metafísica y otorgándole el beneficio de la duda sobre su sinceridad, lo que realmente cree que es cierto. Si te enseña que colocándote cabeza abajo lograrás alguna clase de objetivo místico,

primero ha de inspirarte cierto grado de fe en que ya ha sido logrado por este método. Esto es lo que podría llamarse afirmación positiva, y puede aceptarse o rechazarse. El método de enseñanza Sufi abarca un campo más amplio. Llevando la atención hacia puntos de vista distintos de los convencionales, y practicando un complejo de actividades denominadas colectivamente Sufismo, el maestro se empeña en poner a disposición del alumno los materiales que desarrollarán su consciencia. Su procedimiento, como observa sir Richard Burton, puede incluso parecer destructivo pero es “esencialmente reconstructivo”. Rumi se refiere a este factor cuando habla de derribar una casa para encontrar un tesoro. El hombre no quiere que sea derribada su casa, incluso aunque el tesoro sea de más utilidad para él que el edificio por el cual (supongamos, para los propósitos de esta ilustración) no siente un afecto especial. El tesoro, como dice Rumi, “es la recompensa por el derribo de la casa”. No se trata de estar obligados a romper huevos antes de hacer un omelet, sino de que los huevos se rompan solos a fin de poder aspirar a convertirse en omelet.

El “guía, filósofo y amigo” que es el maestro Sufi realiza entonces lo que podría considerarse múltiples funciones. Como guía, muestra el Camino; pero el Aspirante ha de caminarlo por sí mismo. Como filósofo, ama la sabiduría, en el significado original de la palabra; mas el amor, para él, implica acción, no meramente goce o la desesperación del amor no correspondido. Como amigo, es compañero y consejero; da tranquilidad y un punto de vista influido por su percepción de las necesidades del otro.

El maestro Sufi es el nexo entre el discípulo y la meta. Encarna y simboliza tanto el “trabajo” del cual es un producto, como también la continuidad del sistema, la “cadena de transmisión”. Así como el oficial del ejército simboliza, para fines prácticos, el estado y sus objetivos para el soldado raso, el Sufi simboliza la *tariká*, la totalidad de la entidad Sufi.

El maestro Sufi no puede ser una personalidad deslumbrante que atraiga a millones de seguidores y cuya fama resuene en todos los rincones de la tierra. En general, su estado de iluminación solamente es visible para los iluminados. Como un radioreceptor, el ser humano apenas puede percibir aquellas cualidades físicas y metafísicas que están dentro de su alcance. Por ende, el hombre (o la mujer) que está perplejo e impresionado por la personalidad de un maestro será la persona cuya consciencia resulte insuficiente para manejar el impacto y hacer uso de él. Acaso no se funda el fusible, pero el elemento se vuelve destructivo o insuficientemente incandescente. “Una brizna de césped no puede perforar una montaña. Si el sol que ilumina el mundo se aproximase, el mundo sería consumido” (RUMI, *Mathnavi*, 1.1, versión de Whinfield). El hombre en estado de evolución solamente puede vislumbrar las cualidades de la etapa siguiente a la suya. Es obvio que, incluso en la analogía física, la generalidad de las personas no puede ni siquiera percibir las verdaderas cualidades del sabio, el hombre de la cuarta etapa del desarrollo Sufi, cuando ellas están en la primera o la segunda.

Esta es la comparación que usan los Sufis: un poco de luz es útil para el murciélago. El esplendor del sol es inútil para él, incluso aunque puede que lo intoxique.

Al abordar problemas de la maestría, la así llamada mente libre o racional hace las más asombrosas suposiciones. Una persona que dice: “Seguiré a alguien cuya autenticidad me satisfaga.” está apenas diciendo lo mismo que el salvaje: “Si me parece que una persona posee poderes extraños o escapa a mi mecanismo de evaluación, estaré dispuesto a obedecerle.” Semejante persona le es útil al curandero de la jungla que ha importado “milagrosas” luces de bengala de Alemania; pero es de poca utilidad para sí mismo. Es aún menos útil para la causa Sufi, porque no está preparado para la verdad, por muy preparado que esté para el desconcierto. Ha de tener

la capacidad intuitiva para reconocer la verdad. Un hombre visitó a Libnani, un maestro Sufi, mientras yo estaba sentado con él, y tuvo lugar este intercambio:

Hombre: “Deseo aprender; ¿me enseñarás?”

Libnani: “No percibo que sepas cómo aprender.”

Hombre: “¿Puedes enseñarme a aprender?”

Libnani: “¿Puedes aprender a dejar que te enseñe?”

La variedad de maestros es enorme en el Sufismo, en parte porque se consideran una pieza de un proceso orgánico. Esto significa que su impacto sobre la humanidad puede estar produciéndose sin que la humanidad tenga conciencia de esta relación. Por ejemplo, el Sufi de la Edad Media podía moverse de un lado a otro vistiendo una túnica emparchada y enseñar por signos, tal vez sin hablar, tal vez pronunciando palabras misteriosas. No establecía una escuela formal, pero se aseguraba de que el mensaje Sufi fuese comunicado a la gente de los países por los que pasaba. Es sabido que este extraño personaje operó en España y en otros lugares de Europa. Por cierto, el nombre que se le daba al maestro silencioso que ejecutaba extraños movimientos era *aghlaq* (plural *aghlaquin*, pronunciado con una “r” gutural y la “q” europea, como en *arlakeen*, *arlequín*). Esto es un juego de palabras en árabe entre “puerta grande” y “lenguaje confuso”. No cabe duda de que su aspecto, para el no iniciado, está perpetuado en el Arlequín.

Un Adepto Sufi puede vestirse con una túnica emparchada o ropas corrientes. Puede ser joven o viejo. Hujwiri menciona un encuentro con un maestro joven de esta clase. Un hombre que quería aprender cosas sobre el Sufismo vio al joven vestido como un Adepto, pero con un frasco de tinta a su lado. Pensó que aquello era inusual, ya que los Sufis no son escribas. Se acercó al “impostor”, al que tomó por un escriba

que se aprovechaba de la reputación del manto emparchado, y le preguntó qué era el Sufismo. “El Sufismo”, fue la respuesta, “es no pensar que porque un hombre lleve consigo un frasco de tinta, no sea un Sufi.”

Si bien puede que un Sufi alcance la iluminación tras un largo o corto período de tiempo, no puede efectivamente enseñar hasta que haya recibido el Manto del Permiso (para enrolar discípulos) de su propio mentor; y no todos los Sufis son aptos para la docencia. La interpretación esotérica de cierto chiste lo resume:

Nim-hakim khatrai jan

Nim-mulla khatrai iman.

Medio médico es un peligro para la vida;
medio sacerdote es una amenaza para la fe.

En este sentido, el medio Sufi puede ser un hombre que está libre de la necesidad de ser él mismo discípulo, pero que ha de continuar por sí mismo la Vía hasta la realización final. Estando preocupado por su propio desarrollo, no puede enseñar.

Al maestro se lo denomina el Sabio (*arif*), guía (*murshid*), Anciano (*pir*) o Sheikh (líder, jefe). Se usan muchas otras palabras que en diferentes matices del significado denotan la naturaleza exacta de la relación entre miembros de un grupo y su maestro.

Hay tres rutas que el maestro le puede indicar al postulante. En la mayoría de los sistemas Sufis, el principiante se somete a un noviciado de mil y un días, durante el cual su capacidad para recibir instrucción es evaluada e incrementada. Si no cumple este período (que puede ser figurativo y constar de otro período de días), tendrá que abandonar el recinto de la escuela (*madrasa*). La segunda ruta es cuando el maestro acepta a un aspirante directamente, sin hacerle asistir a las asambleas generales del grupo o círculo (*halka* o *daira*)

y le da ejercicios especiales para que los ejecute solo e independientemente. La tercera ruta es cuando, después de evaluar la capacidad del estudiante, el maestro lo acepta formalmente pero lo envía a otro maestro que se especializa en los ejercicios que serán más beneficiosos para él. Solo los maestros de ciertas escuelas aplican todos los ejercicios que podrían ser indicados; generalmente las escuelas de Asia Central, y en especial el elemento Naqshbandi llamado la Azimiyya, que incorpora numerosos métodos de enseñanza de una forma superpuesta.

Tales maestros tienen un método combinado que se centra dentro de su círculo interno, técnicamente denominado el *markaz*, “centrífugo, centro de un círculo, sede central”. Una sesión de Sufis ejecutando tales ejercicios se la conoce como un *markaz*; aunque cuando no están realizando ejercicios podría llamarse una *majlis* (sesión).

Dado que todas las enseñanzas Sufis están dispuestas hacia un significado múltiple, dependiendo de cuánto o a qué nivel el individuo puede captarlas, hay muchas alusiones al rol del maestro en la literatura, que a veces son traducidas literalmente. Por ejemplo, Rumi dice: “El trabajador está oculto en el taller.” Generalmente se supone que esto se refiere a la inmanencia de Dios. Esto es completamente cierto en el sentido teológico, y como todas las enseñanzas Sufis se considera que comunica la verdad objetiva; lo cual significa que es verdad en cualquier interpretación posible. En la medida en que sea aplicada a la docencia, sin embargo, significa que el Guía Sufi es una parte del “trabajo”, además del maestro de los Sufis; la totalidad del proceso – enseñante, enseñanza y enseñado – es un único fenómeno.

La consecuencia implícita de que la maestría no puede ser estudiada en aislamiento, en lo que atañe a los Sufis, se considera un hecho central de alta importancia iniciática. El aspirante a estudiante de los Sufis acaso no sea capaz o no

esté dispuesto a captarlo; pero a menos que el Sufi lo perciba, no puede ser un Sufi en absoluto.

Es por esta razón que siempre se permite que crezca la función y el carácter del maestro Sufi en la percepción por medio de un material tal como el que se ha reunido más arriba, junto con la práctica real del Sufismo.

El profesor A. J. Arberry de Cambridge, que ha abordado el Sufismo desde un punto de vista académico y consistentemente comprensivo, muestra las dificultades que el externalista o el trabajador intelectual tiene que enfrentar, “la oscuridad de una doctrina mayoritariamente basada en experiencias que por su misma naturaleza son casi incomunicables.”²

Yo estaba presente un día cuando un Skeikh Sufi del Cercano Oriente era interrogado detenidamente por un estudiante extranjero del ocultismo que estaba desesperado por saber cómo reconocería a un maestro Sufi, y si los Sufis tenían algunas leyendas mesiánicas que presagiaran la posibilidad de un Guía que condujese a la gente de regreso a la consciencia metafísica. “Tú mismo estás destinado a ser un dirigente de esta clase”, dijo el Sheikh, “y los místicos orientales ocuparán un lugar destacado en tu vida. Ten fe.” Más tarde se volvió hacia sus discípulos y dijo: “Eso era lo que vino a buscar. ¿Le niegas un caramelo a un niño o le dices al demente que está loco? No es nuestra función rehabilitar al ineducable. Cuando un hombre dice: ‘¿Te gusta mi abrigo nuevo?’, no debes decir: ‘Es horrible’, a menos que seas capaz de darle uno mejor o enseñarle a tener mejor gusto al vestir. Hay personas a las que no se les puede enseñar.

“Rumi dijo: ‘No se puede enseñar por medio del desacuerdo.’”

² A. J. ARBERRY, *Tales from the Masnavi*, Londres, 1962, p. 19.

El Extremo Oriente

Unos peces, preguntándose qué era el agua, fueron a ver a un pez sabio. Él les dijo que ella estaba a su alrededor, y sin embargo aún creían estar sedientos.

(Nasafi)

LA INFLUENCIA DEL Sufismo sobre la vida mística india ha sido tan grande que muchas escuelas, las cuales habían sido consideradas como el producto del antiguo hinduismo, se originaron a partir de enseñanzas Sufis según lo han revelado algunos eruditos. Este hecho histórico es de menor importancia para el Sufi que el hecho de que la corriente mística, su fuente, sea esencialmente una sola. Los diferentes aspectos externos del misticismo en el Extremo Oriente son la causa de que se suponga que los cultos son productos independientes de la cultura donde están enraizados. Pero semejante imagen de la vida es imposible para aquellos que creen que solo hay una verdad, y que quienes la conocen deben comunicarlo y no pueden permanecer en compartimentos.

Hace más de mil años, la semilla que florecería en una gran variedad de escuelas meditativas de origen aparentemente hindú fue plantada en la India. El misticismo amoroso del tipo *bhakti* es un ejemplo, señalado aquí por el doctor Tara Chand en la *Historia cultural de la India*:

Ciertas características del pensamiento de la India meridional desde el siglo IX en adelante indican una

clara influencia islámica. Son el creciente énfasis en el monoteísmo, el culto emocional, la renuncia de uno mismo (*parpatti*) y la adoración del maestro (*guru bhakti*); y además, un relajamiento de los rigores del sistema de castas y una indiferencia hacia el mero ritual... absorción en Dios a través de la devoción a un maestro... La concepción Sufi del maestro divinizado fue incorporado al hinduismo medieval.

El doctor Chand, pese a ser un gran erudito, no logra notar aquí que los puntos significativos que enumera son, en su agrupación y énfasis, más Suficos que directamente islámicos en el sentido usual: en el sentido en que son comprendidos por el clero musulmán. En la mayoría de los cultos indios, el rol del maestro divinizado ha sido deformado a partir de su naturaleza originalmente Sufi, y ha sufrido una transformación que ha dado un énfasis no Sufi a las escuelas hindúes posteriores. Estos son los cultos que demasiado a menudo fascinan a los estudiantes occidentales, ávidos de encontrar en Oriente la espiritualidad en acción, y que tienden a ser reducidos al apego a meros derivados de las escuelas Sufis que usan la parafernalia del hinduismo.

Aunque indudablemente tenían algo sobre lo cual basarse, los maestros Sufis fueron en gran medida los responsables del establecimiento de aquello que se hizo conocido como las grandes escuelas de misticismo hindú. Auguste Barth observa en su *Religions of India* la correspondencia entre el establecimiento geográfico y cronológico de Sufis en la India y el resurgimiento de las que más tarde serían consideradas escuelas místicas indias de gran antigüedad:

Es precisamente en estas partes que surgieron, desde el siglo IX hasta el siglo XII, esos grandes

movimientos religiosos relacionados con los nombres de Sankara,¹ Ramanuja, Ananda, Titrha y Basava, de los cuales nació la mayoría de las sectas históricas y ante las cuales el hinduismo no presenta nada análogo hasta un período mucho más tardío.

Un factor ha impedido que los estudiantes fueran capaces de comprobar las pretensiones de gran antigüedad de los movimientos místicos entre los hindúes. Este era, por extraño que pueda parecer a la mayoría de los lectores, el hecho de que la temprana literatura religiosa hindú fue puesta por escrito a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX a instancias de eruditos británicos como sir William Jones.² “Existen escasos documentos antiguos. Se cree que el manuscrito indio más antiguo es un fragmento budista de fines del siglo V escrito sobre corteza de abedul, de Taxila. El manuscrito de Bakhshali, del mismo material, parece ser el siguiente que reclama gran antigüedad, aunque apenas es del siglo XII.”³ Los movimientos Bhakti y reformista en el hinduismo, que produjeron nombres tan eximios como Madhva, Ramananda y Kabir, se basan en gran medida en el pensamiento y la práctica Sufi, introducidos en la India después de la conquista islámica. Kabir “pasó un tiempo considerable con Sufis musulmanes”; Dadu “acaso manifiesta un conocimiento

¹ *Vedanta* es un resurgimiento, basado en las antiguas escrituras hindúes interpretadas por Sankara más de mil años después de su composición (788-820). Este sistema (*Vedanta* significa “realización de los Vedas”) trata de los temas introducidos por Ghazali, Ibn el-Arabi y Rumi, basándose en los antiguos Sufis. El parecido de la obra de Kant con el *Vedanta* puede atribuirse a la corriente filosófica Sufi. Véase *La absolución de Sankacarya comparada con la escuela de pensamiento de Mawlana Jalal Uddin Rumi*, por el erudito turco Rasih Guve, en *Prajna*, tomo I, pp. 93-100, 1958.

² Profesor S. PIGGOTT, *Prehistoric India*, Londres, 1961, p. 235.

³ *Ibid.*, p. 252.

aún mayor del Sufismo que sus predecesores... quizá porque los Sufis de la India occidental ejercieron una influencia mayor sobre las mentes de los buscadores de Dios, hindúes o musulmanes, que aquellos del Este”, dice Tara Chand, que no es un Sufi.

Es un hecho histórico que la religión sikh fue fundada por Gurú Nanak, un hindú sufizado, quien reconoció libremente su deuda para con el Sufismo. La *Historia cultural* dice de él:

Evidentemente estaba impregnado de sabiduría Sufi, y el hecho es que resulta mucho más difícil averiguar exactamente cómo se inspiró en las escrituras hindúes. Sus raras referencias a ellas nos llevan a imaginar que Nanak apenas conocía superficialmente la literatura védica y puránica.

El nombre de “Sikh” significa Buscador, el estilo usado para el viajero Sufi.

Maharshi Devendranath Tagore (1815-1905) – padre de Rabindranath Tagore – pasó dos años en el Himalaya. Durante este tiempo no estudió las escrituras de su patrimonio hindú, sino un poema del maestro Sufi Hafiz, como resultado de lo cual fue recompensado con una visión beatífica, según otro sabio hindú, el profesor Hanumantha Rao.

Los posteriores maestros Sufis de la India, muchos de los cuales siguieron a los conquistadores turcos, afganos y persas, ejercieron en el país un efecto sin parangón. Una de las consecuencias de su llegada fue que los hindúes adoptaron la palabra árabe para referirse a un Sufi dedicado – faquir – y se la aplicaron a sí mismos.

Libros enteros han sido repletados con las hazañas y milagros atribuidos a estos hombres, e incluso hoy millones de personas de todos los credos se congregan para adorarlos o invocar su ayuda como santos.

Muinuddin Chishti, el fundador de la Orden Chishti en la India, fue enviado a Ajmer a mediados del siglo XII para que llevase sus enseñanzas a los hindúes. Se dice que el Raja Prithvi Raj, molesto con su llegada, reunió a soldados y magos para impedirle que entrase a la ciudad. Los soldados fueron enceguecidos cuando el santo, imitando un precedente del Profeta, les lanzó un puñado de guijarros. Una mirada de los ojos de Muinuddin, según se cuenta, y trescientos yoguis y pandits fueron incapaces de abrir sus bocas; y luego se convirtieron en sus discípulos. Pero el relato más impresionante de todos es el del combate entre el famoso mago Jaypal Yogi y el faquir Sufi.

Jaypal llevó consigo a miles de sus discípulos yoguis, según la leyenda Chishti, y cortó el suministro de agua del lago Anasagar. Uno de los nuevos conversos del Chishti, por orden de Muinuddin, sacó del lago un balde lleno de agua: e instantáneamente todos los ríos y pozos del área se secaron.

Jaypal envió a centenares de apariciones, incluyendo leones y tigres, a atacar al santo y sus seguidores. Todos fueron destruidos en cuanto tocaron el círculo mágico que Muinuddin había trazado como protección. Tras una serie de hazañas similares, Jaypal se rindió y se convirtió en uno de los discípulos más famosos del Chishti, conocido como Abdullah de la Jungla, porque se supone que merodea eternamente en la vecindad del gran santuario de Ajmer.

Existen tres niveles bastante perceptibles de contacto entre los Sufis y los místicos hindúes o sikh. Un malentendido ha sido el responsable de mucha confusión sobre este tema. En el contexto histórico y cultural, así como en el verdaderamente metafísico, todos ellos comparten un sentido de unidad de objetivos en el rol del misticismo para desarrollar al hombre. Su armonía esencial también está en sintonía. Donde hay desavenencias considerables es en el terreno del ritual rígido y repetitivo, el dogma fosilizado y la veneración de la personalidad.

El musulmán limitado y enfermizamente formalista que sigue un camino Sufi superficial chocará casi invariablemente con su contrincante, el asceta hindú profesional aliado con una tradición deteriorada.

Dado que estos últimos son los que hacen más ruido y llaman más la atención, los ajenos al tema suelen considerarlos demasiado a menudo como representantes genuinos de la corriente mística de la India. Su estudiado ascetismo y atributos mundanos son casi siempre mucho más llamativos que las escuelas de los verdaderos místicos. También suelen tener una abrumadora presencia editorial, suministrar material a los fotógrafos de documentales, reclutar discípulos extranjeros, divulgar sus enseñanzas lo más ampliamente posible. Muchos de los cultos de Occidente basados en los de Oriente son de hecho nada más que derivaciones de estos rejuntes, que han asumido las tradiciones y el color superficial de la tradición auténtica.

Suelen estar en desacuerdo con el consejo del gran maestro, el Sheikh Abdullah Ansari, magníficamente traducido por un distinguido Sikh, el Sardar sir Jogendra Singh:

“Ayunar es solamente el ahorro de pan. La oración formal es para hombres y mujeres ancianos. El peregrinaje es un placer mundano. Conquista el corazón: su dominio es realmente una conquista. La Ley Sufi de la Vida requiere:

Bondad hacia el joven.
Generosidad para con el pobre.
Buen consejo a los amigos.
Templanza con los enemigos.
Indiferencia para con los locos.
Respeto hacia los instruidos.”

Existe una interesante interacción entre el pensamiento hindú y la enseñanza Sufi, un ejemplo de la cual está contenido en

el comentario sobre los *Slokas*. Gran parte de la sabiduría popular hindú se encuentra en una serie de dichos llamados *Slokas*, transmitidos de un maestro a su discípulo. El comentario Sufi, como el de Ajami, sostiene que los *Slokas*, tal como han sido difundidos, son una mitad de un sistema doble de instrucción. Al igual que las fábulas de Esopo o los relatos de Saadi, pueden leerse simplemente como buenos consejos para educar a los niños o por su significado interno.

Estos son algunos de los *Slokas* (s), junto con el comentario de Ajami (c), que es usado como un ejercicio por los Sufis hindúes. Estos *Slokas* han sido numerados de acuerdo con la gran obra del ABBE DUBOIS, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies* (Oxford, 1906, p. 474 ss.):

(s) V. En las aflicciones, desgracias y tribulaciones de la vida, solamente quien nos ayuda activamente es nuestro amigo.

(c) Estudia para ver si sabes qué es la ayuda. La iluminación es necesaria antes de que el salvaje lo sepa.

(s) XI. El veneno de un escorpión está en su cola, el de una mosca en su cabeza, el de una serpiente en sus colmillos. Pero al veneno de un hombre malvado se lo encuentra en todas las partes de su cuerpo.

(c) Medita sobre el bien de un hombre bueno, que está equitativamente distribuido.

(s) XVIII. El hombre virtuoso acaso sea comparado a un árbol grande y frondoso que, mientras mientras él mismo está expuesto al calor del sol, da frescura a los demás cubriéndolos con su sombra.

(c) La virtud de un hombre bueno ayuda al sincero pero debilita al indolente. El refugio es apenas un descanso del trabajo.

(s) XLI. Un sinvergüenza teme las enfermedades engendradas por el lujo, el hombre de honor teme el desprecio, una persona rica teme la rapacidad de los reyes, la dulzura teme la violencia, la belleza teme la vejez, el penitente teme la

influencia de los sentidos, el cuerpo teme a Yama, el dios de la muerte; pero el mísero y el envidioso no temen nada.

(c) Sé un hombre sabio, pues él comprende la naturaleza del miedo: que así se convierte en su esclavo.

Durante mil años hubo intercambios entre los místicos Sufis e hindúes antes de que algún erudito occidental se interesase por el misticismo indio. En el siglo XVII, el príncipe Dara Shikoh de la estirpe Mogol realizó una evaluación exhaustiva de la literatura védica y una comparación entre las formas de pensamiento islámicas e hindúes. Como los maestros Sufis que lo antecedieron, llegó a la conclusión de que las escrituras hindúes eran los remanentes de una tradición esotérica idéntica a la del Islam; y en su sentido más íntimo, exactamente la misma que la Sufi.

Sus investigaciones también incluyeron los libros sagrados de los judíos y cristianos, estudiados desde el punto de vista de que podían representar la exteriorización de una inevitable evolución de la conciencia humana concentrada de vez en cuando en ciertos grupos de población. Sobre la base de este libro, que sigue la actitud de los eruditos de Harún el-Rashid de Bagdad, descansa gran parte de la comparación mística subsiguiente, incluso la más moderna.

La obra de Dara Shikoh, notable pues fue realizada por un príncipe musulmán de una familia que gobernaba una tierra de infieles, es solo una expresión del contacto llevado a cabo por los Sufis a través de la India durante siglos. En este sentido, puede verse que el proceso se asemeja mucho al que tuvo lugar en la Europa medieval, cuando la existencia de una Iglesia fuerte y autoritaria no impidió el desarrollo de grupos como los organizados por Sufis que hemos desenterrado en capítulos anteriores.

Sin embargo, el rol del Sufismo no debería ser considerado como el de proyectar los resultados del estudio religioso comparativo y poner de relieve la teoría teosófica de la unidad

esencial de las manifestaciones religiosas. Nunca ha habido una época en que los Sufis no se considerasen implicados en una tarea: la tarea de trascender las formas exteriores y hacer causa común con el *hecho* religioso, la adquisición de conocimientos sobre religión por medio de ella misma. Aunque podría resultar difícil explicar en los términos más crudos de la religión formal aceptada que hubo una unidad en la experiencia, dicha unidad estuvo allí todo el tiempo. Lo máximo que podemos aproximarnos a este hecho por medio de una terminología conocida es diciendo que para el Sufi, y otros místicos de la corriente Sufi, este fue un estudio psicológico y no uno académico. El objeto del estudio, usando la fraseología limitada que aquí tenemos a disposición, fue estar permeable a la motivación interna que estaba tratando de producir un desarrollo ulterior de la conciencia humana. Por lo tanto, el misticismo y la religión son considerados como la unión del individuo y el grupo con el destino de la humanidad, expresada en un impulso mental.

Una similitud entre el pensamiento y la práctica Sufi, y el extraño, supuestamente típico culto budista del zen tal como se lo practica en Japón, es de gran interés. El zen afirma ser una transmisión secreta fuera del terreno canónico budista, legada por el ejemplo y la enseñanza individual. Históricamente no es muy antiguo, y no está relacionado (ni siquiera por sus practicantes) con ningún suceso especial de la vida de Buda.

Sus primeras crónicas datan del siglo XI, mientras que la primera escuela fundada en Japón fue traída desde China en 1191.

El período en que el zen fue importado al Japón corresponde con el reciente crecimiento de escuelas indias bajo el ímpetu Sufi. Su lugar de origen – la China meridional – es donde hubo durante siglos asentamientos de árabes y otros musulmanes. El budismo mismo solamente data en Japón del año 625, y alcanzó principalmente las islas durante la segunda mitad

del siglo VII y principios del IX. La penetración y conquista musulmana y Sufi de los santuarios tradicionales budistas del Asia Central ya estaba en pleno apogeo por entonces; fue desde los bastiones budistas de Afganistán que el culto de Buda entró al Tíbet, tras la conquista musulmana.

Hay leyendas que relacionan el zen chino con la India, y la tradición Sufi afirma que los primeros Sufis clásicos entablaron contacto espiritual con los seguidores de *bodd*, del mismo modo que habían encontrado un denominador común con los místicos de los hindúes.

Las similitudes entre el zen y el Sufismo, tanto en terminología como en relatos y actividades de sus maestros, son considerables. Desde el punto de vista Sufi, la práctica del zen tal como se representa en la literatura popular se parece irresistiblemente a la práctica de una parte de la técnica del “impacto” (*zarb*) en el Sufismo.

El doctor Suzuki, principal exponente literario del zen, parecería tener razón en considerar al Zen como adaptado a la mente de Extremo Oriente; pero las ideas, alegorías y ejemplos contenidos en la enseñanza Sufi estaban bien establecidos siglos antes de que el maestro zen Yengo (c. 1566-1642) escribiera la carta citada en respuesta a “¿Qué es el zen?”. Aquellos que hayan leído los capítulos precedentes de este libro estarán bien familiarizados con una fraseología como esta, si se hace lugar al estilo staccato del Extremo Oriente:

Se te es presentado frente a tu cara, y en este momento se te entrega todo el asunto. Para un hombre inteligente, una sola palabra bastaría para convencerlo de la verdad que contiene, pero aun así el error se ha filtrado; y mucho más cuando se la pone por escrito o se lo expresa en una amplia demostración verbal o mediante insignificancias de la lógica, pues entonces se aleja de ti. La gran verdad

del zen es poseída por todo el mundo. Mira dentro de tu propio ser y no la busques a través de otros. Tu propia mente está por encima de todas las formas; es libre y tranquila y suficiente; eternamente se estampa a sí misma en tus seis sentidos y cuatro elementos. En su luz, todo es absorbido. Silencia al dualismo de sujeto y objeto; olvida a ambos, trasciende el intelecto, corta los lazos que te atan a la comprensión, y penetra profunda y directamente en la identidad de la mente-Buda; fuera de esto no hay realidades.⁴

Sería fácil intentar construir sobre estos hechos notables una reivindicación del Sufismo y su transmisión como el origen definitivo de lo que hoy se denomina Zen. Pero según la creencia Sufi, la base debe haber estado siempre allí, trabajando en la mente humana. Cualquier contacto Sufi habría simplemente ayudado a reavivar la conciencia interna de la única realidad verdadera.

Un Sufi chino, H. L. Ma, hablando hace una década en una reunión de la Asociación Metafísica de Hong Kong, muestra cómo el modo de expresar ideas puede en apariencia variar según el ambiente cultural:

Con respecto a los Buscadores de la Verdad, debo decir que el Su-fi es difícil de impartir. ¿Por qué? Porque los oyentes nuevos esperan que el desdoblamiento de un sistema siga sus aceptados patrones de pensamiento. No saben que este patrón es lo que está mal con ellos. El Su-fi ya está en ustedes. Lo sienten pero no saben qué es. Cuando sienten ciertas cosas como bondad, amor, verdad, deseos de hacer algo

⁴ SUZUKI, *An Introduction to Zen Buddhism*, Londres, 1959, p. 46.

con todo su ser: eso es Su-fi. Piensan primero en ustedes: eso no es Su-fi. Sienten una fuerte simpatía por un sabio digno: eso es Su-fi. Un maestro, al ser preguntado qué es Su-fi, le pega al preguntador. Con ello quiere decir: “Muéstrame el dolor, y yo te mostraré el Su-fi.” Le dices al maestro: “¿De dónde vino la luz?”; él la apaga. Quiere decir: “Dime a dónde se ha ido, y te diré de dónde vino.” No puedes expresar con palabras lo que preguntas con palabras...

Al lector occidental esto le puede sonar extremadamente oriental, pero las ilustraciones usadas (el dolor y la vela) no son en absoluto analogías de Extremo Oriente. Proceden directamente de las enseñanzas del “maestro occidental”, Rumi. No obstante, el método de presentación de las ideas, rápido y parabólico, parece efectivamente chino; mas conservan el espíritu del Sufi.

Sin embargo, es la manera en que el coronel Clarke plasma sus impresiones sobre los Sufis la que le da a la mente más oriental una chance de captar cuál es la orientación de las escuelas, y produce un ambiente que es necesario para la mente occidental:

“La sublime poesía amorosa de los santos Sufis, la naturaleza enteramente práctica de sus enseñanzas, el fervor aliado a un profundo sentido subyacente de misión, del logro de las necesidades tanto espirituales como físicas, la confianza del mensaje y del futuro de la raza humana: estas son algunas de las excepcionales contribuciones de este maravilloso cuerpo, que le transmite a todos aquellos que son aceptados la indudable y permanente sensación de pertenencia a una Antigua elite.”⁵

⁵ Coronel A. CLARKE, *Letters to England*, Calcuta, 1911, p. 149.

Notas

ASCENSO

Hay cuatro “condiciones” principales del hombre. Toda la humanidad está en una de ellas. De acuerdo con estas condiciones, el individuo tiene que planear su progreso. Se comportará de modo diferente, acaso parezca una persona distinta, tomará decisiones: todo según la condición y el grado de dicha condición que ha logrado. No todos alcanzan cada etapa de cada condición, según la doctrina Sufi. La diferencia en la formulación Sufi dependerá de la existencia de condiciones de esta clase, su consumación y su relación con toda la humanidad. Shah Muhammad Gwath, en *Secretos de la vía Naqshbandi*, expresa las condiciones en términos religiosos:

1. Humanidad (*nasut*), la condición ordinaria.
2. En el Sendero (*tarika*), equiparado con “ángeles” en el sentido cósmico.
3. Fuerza, equiparada con lo que se llama “poder” (*jabarut*) o capacidad real.
4. Absorción (*lahut*), refiriéndose a la condición de “divinidad” en otra esfera.

Al Sufi individual le importa pasar de una etapa de condiciones a otra. El maestro tiene la responsabilidad de hacerlo posible mediante el adiestramiento que ofrece. El Guía es responsable

de relacionar el progreso individual con el de las necesidades totales de la humanidad. Innumerables técnicas y actividades de los Sufis están en última instancia vinculadas a la aplicación de este concepto.

BARAKA

Raíz y derivación (*árabe*)

BaRK b- = permanecer firme, morar.

BaRK 'ala = sentarse.

BaRRaK l- = felicitar (dialecto sirio).

BaRRaK 'ala = bendecir.

TaBARaK = exaltarse.

TaBaRRaK b- = ser buen presagio de.

BaRaK -at = bendición, abundancia.

BiRK -at = estanque, tanque, charco.

BaRIK = feliz, dátiles frescos con crema.

BaRRAK = molinero.

MuBARaK = bendito.

BaRRaK = hacer arrodillar, doblar las rodillas.

Los *Carbonari* italianos, originalmente una fraternidad mística, hicieron uso de la coincidencia entre la *baraka* árabe y la *baracca* italiana. Este último significa “un cobertizo sin paredes, una barraca, almacén, iniciativa, empresa”. Lo utilizaron como el término para la Logia. En julio de 1957, el señor John Hamilton publicó en el *Hibbert Journal* un ensayo en el que proponía que la palabra *baraka* fuese usada en inglés para denotar ciertas cualidades en personas u objetos, tales como “la virtud emanada por Jesús y otros grandes sanadores”. El profesor Robert Graves, por su cuenta, promovió el mismo punto en una importante conferencia en América. La palabra es familiar para muchos que han

vivido en Oriente pero tiene un significado más amplio que su utilización usual. El presidente francés De Gaulle, al decir “Tengo *baraka*”, la usó en el sentido de invulnerabilidad personal necesaria para completar una misión o función.

BEDIL

Mirza Abdul-Qadir Bedil, que vivió en tiempos del emperador indio Aurangzeb, es muy admirado como maestro Sufi en la India y en Asia central. Una colección de treinta y un mil de sus extraordinarios poemas originalmente creados, fue publicada por un comité de sabios en Afganistán en 1962.

CONFLUENCIA

Así como los estudiantes de religión comparada han notado similitudes en los aspectos externos y doctrinas de muchos credos, el Sufismo ha remarcado continuamente en el misticismo la identidad esencial de la corriente de transmisión del conocimiento interior. En Oriente, el príncipe mogol Dara Shikoh escribió *Confluencia de los dos mares*, recalcando la similitud entre el Sufismo y el temprano misticismo hindú. Los rosacruces en Occidente adoptaron casi literalmente las enseñanzas de los Sufis iluministas españoles al adjudicarse una sucesión ininterrumpida de enseñanza interior, en la cual incluían a “Hermes”. Los iluminados occidentales incluyeron a Muhammad en su cadena de transmisores. El conde Michael Maier escribió en 1617 *Symbola Aurea Mensae Duodecim Nationum* (Contribuciones de doce naciones a la mesa dorada), donde mostró que se seguía manteniendo la tradición Sufi de una sucesión de maestros. Entre los maestros alquímicos había varios a quienes también reconocen los

Sufis, incluyendo a occidentales a quienes habían estudiado la sabiduría sarracena. Son: Hermes de Egipto, María la Hebrea, Demócrito de Grecia, Morienus de Roma, Avicena (Ibn Sina) de Arabia, Alberto Magno de Alemania, Arnau de Vilanova de Francia, Tomás de Aquino de Italia, Ramón Llull de Mallorca, Roger Bacon de Inglaterra, Melchior Cibienis de Hungría y Anonymus Sarmata (Michael Sendivogius) de Polonia. Toda la alquimia occidental, por supuesto, es por tradición atribuida a Geber (Jabir Ibn el-Hayyan) el Sufi.

CONSCIENCIA

La comunicación entre mentes establecida por el Sufismo tiene varios aspectos. Mediante los ejercicios *tasarruf*, que “aclaran” la individualidad, hay una interacción de mentes. Los Sufis lo usan con fines curativos, y es a través de esta técnica que la mayoría de sus curas inexplicables son efectuadas, aparte de la aplicación de técnicas más sencillas. (Véase J. HALLAJI, *Hypnotherapeutic Techniques in a Central Asian Community*, “International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis”, octubre 1962). La teoría de Jung del inconsciente colectivo es expuesta por el español Ibn Rushd (1126-1198). También Rumi se refirió a menudo a ella, y su significado y fuerza son temas de especialización Sufi. Rumi nota que este es un fenómeno de la conciencia superior: “La animalidad tiene división en el espíritu; el espíritu humano tiene un alma.” Esto es generalmente conocido como la “gran alma”.

CONTACTOS SARRACENO-OCCIDENTALES

El intercambio entre soberanos occidentales y los sarracenos infieles de diversas denominaciones fue extraordinariamente

estrecho durante todo el período de guerra nominal entre los dos grupos poderosos. Carlomagno, el héroe de la cristiandad, luchó como aliado de un soberano musulmán. Abdurahman II de España (821-852) envió un embajador -Yahya la Gacela- a un rey normando. Se cuenta que Ricardo Corazón de León (en árabe *qalb el-nimr*, ambas palabras iniciáticas Sufis) propuso que su hermana se casara con el hermano de Saladino. Ella era viuda del rey de Sicilia, cuyos gobernantes usaban frases Sufis en los lemas heráldicos. El hermano de Ricardo, Juan (excomulgado en 1209), envió una embajada desde Inglaterra al Comendador de los Creyentes hispano-marroquí, ofreciéndose a abrazar el Islam. El propio Ricardo se casó (en 1191) con Berenguela de Navarra, cuyo hermano, Sancho el Fuerte, era un fiel aliado de los árabes españoles. En 1211, Juan se preparaba para brindar ayuda militar a los albigenses, los cuales estaban indudablemente saturados de cultura Sufíca. Isabel de Castilla contrajo matrimonio con Edmundo de York; ella descendía de Muhammad II de Sevilla. La influencia Sufi que en aquella época llegó de España incluye la danza Morris. Juan de Gante, quien probablemente trajo a los danzarines, era protector de Chaucer, que usaba materiales Sufis. Es probable que la esposa de Chaucer, Philippa, fuese la tercera esposa de Gante, quien se casó con ella en 1396. Los señores de Aragón descendían directamente de los reyes musulmanes de Granada. Se dice que actualmente hay 50.000 descendientes ingleses de los Beni Omeyya, de la rama de Pedro el Cruel. Thomas Becket (1119-1170), canciller y arzobispo de Canterbury, cuyos actos y muerte están vinculados a la especulación sobre su compromiso espiritual y que han dado origen a numerosas teorías, tuvo una madre sarracena (HITTI, o.c., p. 652, nota 7), según se cree. Shams el-Doha es el nombre árabe de una princesa inglesa o escocesa que se casó con el soberano marroquí Abu el-Hasan (1330-1380), el Mirínido; ambos tienen su tumba en

las ruinas de Shilla, cerca de Rabat. El emperador griego Juan Cantacuceno dio su hija al soberano turco Orkhan en 1346. Orkhan organizó a los jenízaros, una organización militar de elite que debía obediencia al maestro Sufi Haji Bektash. Desde el punto de vista islámico, no hay posibilidad de que las mujeres musulmanas sean ofrecidas a infieles; y el hecho de que tales matrimonios tuvieran lugar o fuesen discutidos confirma la tradición oriental de que había una comprensión iniciática entre los musulmanes de la época y los cristianos nominales con cuyas familias estaban así estrechamente aliadas. Tanto la prudencia actual como la subsiguiente propaganda religiosa han borrado el reconocimiento público de esto.

CULTO DEL ÁNGEL PAVO REAL

Los Yezidis de Iraq, presuntos adoradores del diablo, son un culto secreto cuyo simbolismo, el pavo real y la serpiente negra, ha desconcertado a los estudiosos durante siglos. Sin embargo, tal dificultad no es necesaria cuando es sabido que el grupo fue fundado por un famoso Sufi y se conoce el funcionamiento de la analogía poética Súfica. Al igual que los Constructores, viajeros o Carboneros Sufis, los Yezidis fueron originalmente una comunidad de Sufis, y sus rituales se centran en torno al uso del simbolismo Sufi estándar y familiar.

Malak tauus, Ángel Pavo real, significa meramente: MaLaK, homónimo de MaLiK (“rey”, palabra tradicional para designar a un Sufi); y TAUUS (Pavo real), que aquí simboliza a su homófono TAUUS (Tierra Verdeante). Cuando se nota que MaLaK (Ángel) se usa como lo hacía Ghazali, según el cual “los ángeles son las facultades superiores en el hombre”, puede verse que el supuesto ídolo de los Yezidis es apenas una alegoría de dos consignas Sufis: la expansión de

la “tierra”, la mente, por medio de las facultades superiores. Ambas palabras son usadas entre los Sufis fuera del culto Yezidi. Los Yezidis están divididos en grados que emplean títulos iniciáticos Sufis como *pir* (anciano); *Fakir* (pobre); *Baba* (jefe).

Lady Drower, que estudió de cerca a la gente del Pavo real de Iraq, dice del fundador del grupo, el Sheikh Adi Ibn Musafir (Hijo del Viajero, un apodo Sufi): “Nada de lo que se sabe de él habla de otra cosa que no sea ortodoxia, pero era un Sufi; y las doctrinas secretas del Sufismo siempre han despertado sospechas de panteísmo, y las sectas Sufis, de apreciar antiguos credos”. (*Peacock Angel*, Londres, 1941, p. 152.)

Además del emblema del pavo real, los Yezidis usan la figura de una serpiente, a la que ennegrecen con hollín. Esto es simbólico de la palabra FEHM (carbón). La serpiente misma, lejos de ser un símbolo del mal o de la antigua ciencia de regeneración por desprendimiento de la piel, como muchos creerían, ha sido elegida por las mismas razones que el pavo real. En árabe, serpiente es HaYYat. Esta palabra casi rima con otra, HaYYAt, vida, que tiene las mismas letras árabes. El significado de la serpiente negra es, por lo tanto: “Sabiduría de la Vida”.

Como en el caso de otras organizaciones Sufis, el sistema Yezidi ha trascendido su contexto cultural, y en algunos lugares se ha convertido en una mera pantomima. Una floreciente rama del culto, que de hecho sí parece venerar a un “pavo real angélico”, fue reportada en Londres en 1962 (A. DARAUL, *Secret Societies*, Londres, 1962).

Este deterioro de la simbología se refleja en muchas extrañas asociaciones en Occidente. La verdadera intención evolutiva se ha subordinado a la forma, la cual, a su vez, es usada para producir una emoción comunitaria que reemplace a la experiencia interna.

DIFUSIÓN ÁRABE EN EUROPA

La tradición occidental de enseñanza es una tradición sarracena, si por sarracena nos referimos al punto de concentración en España, Sicilia y otros lugares, de aquello que es considerado como un fruto de la cultura griega y latina.

“El período durante el cual el cetro literario estuvo en manos de Francia coincidió con el crecimiento y elevado desarrollo de la escuela arabista de Montpellier, la cual se hallaba bajo la influencia de los judíos arabizados de España. Montpellier, debido a su relación geográfica con Andalucía por un lado, y con Sicilia y la península itálica por el otro... atrajo a numerosos estudiantes del Occidente latino, quienes después de haberse empapado de las fuentes arabizadas disponibles en aquel entonces volvieron a diseminarse por Europa, impregnando así el tejido completo de la cultura medieval con el esplendor de la erudición árabe. La enseñanza subsiguiente de los alumnos de Montpellier, quienes ejercieron una influencia preponderante sobre la literatura médica en el Continente y en Inglaterra, es uno de los hechos históricos sobresalientes de la Edad Media. Las variedades de romance recientemente desarrolladas, combinadas con la constante afluencia de obras árabes procedentes del sur de España que eran generalmente traducidas a un latín mediocre, hicieron particularmente susceptibles de recibir las influencias árabes tanto a las lenguas vulgares como a las ciencias incluyendo a la medicina.” (Doctor D. CAMPBELL, *Arabian Medicine*, I, Londres, 1926, pp. 196-197.)

ELEMENTOS DEL SUFISMO

Los Diez Elementos de los Sufis se refieren al marco del esfuerzo individual dentro del cual el Buscador adquiere el

potencial para despertarse o estar vivo en las dimensiones superiores que yacen más allá de la experiencia familiar. El-Farisi los enumera así:

1. Separación de la unificación.
2. Percepción de la audición.
3. Compañerismo y asociación.
4. Preferencia correcta.
5. Renuncia a la elección.
6. La rápida adquisición de cierto “estado”.
7. Penetración del pensamiento, autoexaminación.
8. Viajes y movimiento.
9. Renuncia a las ganancias.
10. Falta de adquisición o codicia.

Los ejercicios y el adiestramiento Sufis se basan en estos Diez Elementos. Según las necesidades del discípulo, el maestro elegirá para él programas de estudio y acción que le den la oportunidad de ejercitar funciones resumidas por estos Elementos. Estos factores son, por lo tanto, la base para preparar al individuo para el desarrollo, que de otro modo no podría sostener ni percibir y mucho menos alcanzar.

ESPÍRITU Y SUSTANCIA

Según el Sufismo, lo que en terminología religiosa generalmente se denomina Espíritu (*el ruh*), es una sustancia de características físicas, un cuerpo sutil (*jism-i-latif*). Esta sustancia, tal como se la concibe, no es considerada eterna. Existía antes de la corporeización del hombre (HUIJWIRI, *Revelación de lo velado*). Después de la muerte física, el espíritu sustancial continúa existiendo en una de diez formas, cada una de ellas correspondiendo a la formación que ha

alcanzado durante la vida ordinaria. Hay diez etapas en este sentido, la primera de las cuales es la del “sincero” y la décima, la del Sufi que su naturaleza ha sido transformada mediante su desarrollo terrenal. El *ruh* es a veces visible.

FESTIVALES MISTERIOSOS

Los misteriosos festivales de “brujas” se celebraban el segundo día de febrero, el primero de mayo, el primero de agosto y el primero de noviembre. No concuerdan con las estaciones ni los solsticios según han podido describir la mayoría de los comentaristas. Por ende se ha llegado a la conclusión de que deben basarse en algún antiguo calendario de cría de animales. Estas son, de hecho, las fechas celebradas por los Aniza (y otros árabes), anunciando los cambios de estación observados en la zona del Golfo Pérsico, donde aún siguen conmemorándose. Corresponden exactamente con:

Primavera, *Rabi'*

Verano, *Saif*

Otoño, *Kharif*

Invierno, *Shita*

La costumbre “bruja” de circunvalación levógira, que generalmente se considera una maligna inversión del movimiento religioso normal (dextrógiro), es similar a la costumbre islámica de caminar alrededor de la Kaaba. Los Sufis y otros musulmanes son el único grupo religioso que conduce su culto mediante una rotación inversa a la de las agujas del reloj.

HAFIZ

Khaja Shamsuddin (literalmente Maestro Sol de la Fe, el Protector, el que sabe de memoria el Corán) murió en 1389. Es uno de los más grandes poetas persas y sus obras son conocidas como *Intérprete de los secretos* y el *Lenguaje de lo invisible*. Su colección, el *Diwan*, oculta en unos versos aparentemente sensuales muchas experiencias Sufis. Se usa como manual y también (por el vulgo) para presagios, abriéndolo al azar. La familia, originaria de Isfahan, emigró a Shiraz. La fecha de su muerte está oculta en un poema que aparece en su tumba, la cual a su vez da un indicio del hecho de que está escondida en la clave numérica usada por los Sufis: “Si quieres saber cuándo buscó un lugar en el polvo de Musalla, busca la fecha en el polvo de Musalla”. “Polvo de Musalla” (*khak-i-Musalla*) se decodifica en el número 791, equivalente en el calendario musulmán al año 1389. Hafiz fue el maestro de reyes y al mismo tiempo amado por el pueblo. Su influencia carece de parangón en la literatura persa.

HALLAJ

Hussein Ibn Mansur el-Hallaj es el gran mártir de los Sufis. Al igual que muchos Adeptos, eligió un nombre vocacional como apellido: Hallaj, el cardador de lana o algodonero; lo que ha hecho que la mayoría de los comentaristas supongan que tal era su oficio o el de su familia. El ocultamiento de grupos Sufis y sus asambleas tras la fachada de una organización gremial es una de las razones de la elección. Ghazali el Hilandero y Attar el Farmacéutico son otros ejemplos. Pero los Sufis siempre elegían nombres vocacionales que pudieran asociarse (por su doble sentido) con su filiación Sufi. “Hallaj”

fue elegido por la relación de la lana (*suf*) con la vocación; y también porque un significado alternativo en árabe de la raíz HLJ es o bien “caminar lentamente” o “emitir relámpagos”.

Aunque popularmente conocido como Mansur, este era de hecho el nombre de su padre, un antiguo mago. Fue ejecutado en 922 por decir cosas como “Yo soy la Verdad” (*Ana el-Haqq*) y negarse a retractar, pronunciando así la blasfemia definitiva. Fue acusado de ser alquimista, como muchos Sufis, y la literatura hostil que aún perdura lo pinta como un impostor astuto. Para los Sufis, de los cuales algunos de los más eminentes eran sus amigos y contemporáneos, Hallaj es uno de los más grandes maestros.

Celebraba reuniones secretas en su casa, y llegó a ser muy poderoso mediante su enseñanza y por realizar milagros. En suma, era una amenaza política. Enseñó que el Sufismo es la verdad interna de todas las verdaderas religiones, y dado que resaltaba la importancia de Jesús como maestro Sufi, fue acusado por fanáticos de ser cristiano en secreto. Uno de los cargos en su contra fue que poseía muchos libros, maravillosamente embellecidos y decorados. Su afirmación de que el peregrinaje a La Meca podía hacerse en cualquier lugar, mediante la realización de preparaciones y dedicaciones adecuadas, fue considerada increíblemente herética. Hujwiri (*Revelación de lo velado*) defiende autoritariamente a Hallaj basándose en que las cosas hechas o dichas por Sufis no han de ser interpretadas por criterios inferiores. Dice que la tentativa de expresar la Realidad en términos ordinarios es una imposibilidad. Asimismo, la tentativa no creará el significado.

El martes 26 de marzo del año 922, Hallaj caminó hasta el lugar de ejecución, condenado por la Inquisición del Califa el-Muqtadir. Fue torturado y desmembrado, pero no mostró miedo alguno. Este fue su último rezo público, mientras aún era capaz de hablar:

“Oh, Señor, haz que esté agradecido por la *baraka* que se me ha dado al permitírseme saber lo que otros no saben. Misterios divinos que son ilegales para otros así se han vuelto legales para mí. Perdónalos y ten piedad con estos Tus siervos aquí reunidos con el propósito de matarme; pues, si Tú les hubieras revelado a ellos lo que Tú me has revelado a mí, no obrarían de este modo.”

HANIFS (LOS)

La pérdida del hilo Súfico en muchas escuelas metafísicas, con el consiguiente fracaso de dichas escuelas en proporcionar a sus seguidores una verdadera plenitud, es considerada por los Sufis como una de las causas de la búsqueda de un maestro, que preocupó a tanta gente en los tiempos antiguos. Ciertos compañeros de Muhammad describieron su experiencia personal de esta búsqueda. Uno de ellos era Salman el Persa; contó cómo, cansado de los meros rituales de los zoroástricos, se encaminó hacia el sur en busca de la fe y la práctica de los Hanifs. Primero siguió a un maestro cristiano, y después a otro. Cuando este murió, le dijo a Salman que viajase hacia el sur en busca de un intérprete de la sabiduría hanifita. Tras ser capturado y vendido como esclavo, encontró el círculo inmediato de los discípulos de Muhammad en Medina. ¿Cuál era esta práctica de los Hanifs, que los Sufis equiparan al Sufismo?

La elección de esta palabra, como ocurre con muchas otras que son apenas intentos de expresar un significado múltiple con una sola raíz, se explica por sí misma según los Sufis. La raíz trilítera HNF está básicamente asociada con el concepto de “apoyarse sobre un lado del cuerpo”, una referencia a los movimientos rítmicos de los Sufis. Un derivado de HNF es la forma TaHaNNaF, que significa “actuar como un

hanifita”; y *tahannaffi* significa “hacer algo con exactitud”. Tenemos aquí una imagen verbal de ejercicios ejecutados según un plan establecido; pero también potencialmente “hacia un lado”, que según enseñan los Sufis significa de una manera excéntrica como también rítmica. La palabra *hanif*, también de la misma raíz, es el sustantivo. También simboliza la franqueza. Tal variedad de significados sería desconcertante si no se comprendiera que ideas como “hacer algo con exactitud” e “inclinarse hacia un lado” pueden ser equiparadas dentro de cierto sistema: el de los Sufis. Esto no quiere decir, naturalmente, que la forma de la raíz fuese inventada por los Sufis; ni siquiera que las palabras no figuren en el uso cotidiano con significados directos. Lo importante es notar que para los Sufis ciertas palabras son elegidas para describir un complejo de ideas que concuerdan con varias ideas y prácticas Sufis; y que al ser examinadas de cerca, conforman una imagen verbal.

Es como si tomásemos una palabra en español que tuviese varios significados y la usáramos porque entre estos significados se encontrasen algunos que, juntos, portasen un mensaje o una presentación compuesta de ciertas cosas esenciales. Este procedimiento es bastante más complicado que hacer un juego de palabras o una simple rima. Extiende las dimensiones del significado, por así decirlo, a través de la palabra y sus derivados.

JAMI

Mulá Nurudin Abdarahman Jami (literalmente Maestro Luz de la Fe, Siervo del Misericordioso, de Jam) nació en Jorasán en 1414 y murió en Herat en 1492. Jami fue espiritualizado por la mirada del gran Maestro Muhammad Parsa, quien según la creencia del poeta pasó por su lugar de nacimiento

cuando este era apenas un niño. Fue un maestro de la Orden Naqshbandi. Sus enseñanzas Sufis son a veces desplegadas, y otras ocultadas, en sus extraordinarias obras poéticas y en prosa. Entre ellas están los romances de Salaman y Absal y la epopeya de José y Zuleika, relatos alegóricos que figuran entre las más grandes piezas de literatura persa que jamás se han escrito. Su *Morada de la primavera* contiene el material iniciático más importante. Jami fue un gran viajero, teólogo, hagiógrafo, gramático y prosodista, así como un teórico musical. Su capacidad intelectual era tal que, después de estudiar con el Maestro Ali de Samarcanda, fue pronto reconocido por el gran doctor Rum como su superior. Dirigiéndose a una enorme asamblea, dijo: “Desde la construcción de esta ciudad, nadie que haya cruzado el Oxus hacia Samarcanda pudo jamás igualar la mente y el uso que el joven Jami hace de ella.” Jami eligió su topónimo como pseudónimo porque puede ser decodificado en el número 54, a su vez recodificado a las letras ND. Esta combinación de letras en árabe designa un grupo de ideas: ídolo, oponente, correr, perfume compuesto; todos ellos conceptos poéticos Sufis relacionados con el “estado” o “movimiento” del Sufi.

LATAIF

La activación de los Órganos especiales de Percepción (*lataif*) es una parte de la metodología Sufi análoga a, y frecuentemente confundida con, el sistema *chakra* de los yoguis. Hay importantes diferencias. En yoga, los *chakras* o *padmas* se conciben como centros localizados físicamente en el cuerpo, conectados por nervios o canales invisibles. En general los yoguis no saben que estos centros son meros puntos de concentración, formulaciones convenientes cuya activación es parte de una hipótesis teórica de trabajo. Tanto el Sufismo

como el cristianismo de índole esotérica conservan una teoría similar, combinándola con ciertos ejercicios. La sucesión de colores vistos por el alquimista en la literatura occidental puede ser considerada una referencia a la concentración sobre ciertas localizaciones físicas, si la comparamos con la literatura Sufi sobre los ejercicios. Esto puede demostrarse con sorprendente facilidad, aunque parece que en Occidente nadie ha notado la conexión. En Sufismo, los *lataif* están localizados del siguiente modo: Mente (*qalb*), color amarillo, localización en el lado izquierdo del cuerpo. Espíritu (*ruh*), color rojo, localización en el lado derecho del cuerpo. Consciencia (*sirr*), color blanco, localización en el plexo solar. Intuición (*khafi*), color negro, localización en la frente. Percepción profunda de la consciencia (*ikhfa*), color verde, localización en el centro del pecho. En la alquimia occidental, la “sucesión de colores manifestados” es de gran importancia. Entre los alquimistas cristianos, la sucesión negro-blanco-amarillo-rojo es muy común. Se notará inmediatamente que esta sucesión, traducida a equivalentes físicos, forma la señal de la Cruz. Por lo tanto, los ejercicios alquímicos apuntan a activar los colores (localizaciones = *lataif*) de la misma forma en que se hace la señal de la cruz. Esto es una adaptación del método Sufi, que es el siguiente, por orden de activación: amarillo-rojo-blanco-negro-verde. En la alquimia, otra vez, la sucesión a veces es dada como: negro (gris subsidiario = desarrollo parcial de la facultad negra, la frente) – blanco (plexo solar, el punto segundo de la señal de la Cruz) – verde (una alternativa Sufi del lado derecho del pecho) – cetrino (lado izquierdo del pecho, “corazón”) – rojo (lado derecho del pecho). A veces, en la segunda etapa, el “pavo real” (colores variados) aparece en la consciencia. Este signo, considerado importante para los alquimistas, es conocido por los Sufis como una condición especial, no invariable, que ocurre en la mente cuando la consciencia está inundada de colores cambiantes o fotismos.

Es una etapa anterior a la estabilización de la consciencia, y de cierta manera puede ser comparada con las ilusiones de colores producidas por los alucinógenos. Los Sufis llevan ropas (a menudo turbantes) del color correspondiente a su desarrollo en este sistema especial. Los estudiantes literarios de la alquimia se sienten desorientados ante un misterio que no es tan complicado si se lo comprende en su significado real.

LENGUAJES

Muchos de los Adeptos al Sufismo, aunque estén bien versados en árabe, se han negado a usarlo excepto cuando desean hacerlo con un propósito específico. Tradicionalmente respetan esta práctica incluso en círculos donde un conocimiento del árabe es considerado esencial para un hombre educado. En consecuencia, incluso algunos de los más grandes maestros han sido de vez en cuando considerados por los observadores literarios como insuficientemente educados. Existen muchas historias sobre este tema. Las razones para no usar el árabe son: (1) Si el Sufi está siguiendo el “sendero de la culpa”, le parece necesario inspirar ciertos sentimientos de oposición en sus oyentes. La mejor manera de lograrlo, en el caso de un pueblo tan consciente del lenguaje como el árabe, es no hablando la propia lengua; una seria limitación desde su punto de vista. (2) Debido a la idea fija de la supremacía árabe, el Sufi tiene que apartar al individuo de la suposición de que todos los grandes hombres deben hablar árabe. (3) El Sufi no puede ser forzado dentro del patrón cultural escolástico instituido por otros sin comprometer sus propias enseñanzas. (4) Hay claras circunstancias en que la comunicación sobre una base verbal, con métodos conocidos, no es la indicada. El “estado” del Sufi le indica cuáles son. En el caso del hombre ordinario semejante refinamiento de la percepción

no es posible; y por lo tanto se esfuerza irreflexivamente por comunicar información e ideas sobre la suposición básica de que cuando las personas se reúnen, su identidad de capacidad lingüística es algo bueno y necesario.

El gran Sufi y gran Sheikh de Jorasán, Abu-Hafs el-Haddadi, no sabía árabe, según fue reportado.¹ Hablaba a través de intérpretes. Cuando fue a Bagdad a visitar a gigantes tales como Junaid, habló con tanta elocuencia en árabe que era inigualable. Esto es una anécdota típica. El Sufi, para quien el Sufismo es más importante que cualquier otra cosa, incluye en su propio autodesarrollo una técnica de este tipo y la combina con el impacto que está causando en los demás. Jamás tiene como objetivo aumentar su propia reputación en círculos académicos. Quienes han visto al Sufismo como un culto persa cuyos practicantes albergaban animosidad para con los árabes y buscaban disminuir la importancia del idioma árabe como una de sus técnicas, malinterpretan completamente el papel del lenguaje en el Sufismo. Se reporta que están en uso técnicas similares en otros idiomas además del árabe.

LENGUAJE SAGRADO, EL

El árabe clásico es aquella versión del árabe que fue usada por la tribu Koreshita, guardianes hereditarios del Templo de La Meca y a la cual pertenecía Muhammad. Mucho antes de que el árabe fuese considerado una lengua santa por ser el vehículo del Corán, era el idioma de la clase sacerdotal de La Meca, un santuario cuya leyenda histórica religiosa empieza con Adán y Eva. El árabe, la más precisa y primitiva de las lenguas semitas,

¹ HUIWIRI, *Revelación de lo velado*.

muestra signos de haber sido originalmente un lenguaje construido. Está construida sobre principios matemáticos: un fenómeno sin parangón en otros idiomas. El análisis Súfico de sus agrupaciones básicas de conceptos muestra que ideas especialmente iniciáticas o religiosas, y también psicológicas, están colectivamente asociadas en torno a una raíz de manera aparentemente lógica y deliberada que difícilmente puede ser fortuita. La lengua árabe es probablemente la más cercana a la lengua semita original, porque es filológicamente miles de años más arcaico que, por ejemplo, el hebreo. Por esta razón, la gramática hebrea se basa en un análisis del árabe; y gracias a su estudio los eruditos hebreos pudieron reclamar los significados originales de palabras hebreas que habían sido viciadas por un dilatado uso literario.

MAESTRO SUFI, EL

Dentro de la humanidad hay un “tesoro”, y este solamente puede ser encontrado si se lo busca. El tesoro está, por así decirlo, en el interior de una casa (patrones de pensamiento fijos) que debe ser derruida antes de que pueda ser encontrado. En su casa “elefante en la oscuridad”, Rumi enseña que “si hubiese habido una luz en la casa”, se habría visto que en realidad la multiplicidad es unidad. El hombre ve solamente fragmentos de cosas porque su mente está fija en un patrón diseñado para ver las cosas de manera fragmentaria.

Una de las funciones del maestro es dejarle en claro al discípulo este hecho. Rumi ha hecho de esto el tema de una poesía:²

² *Mathnawi*, 1. IV (traducción de Whinfield).

Destruye tu casa, y con el tesoro oculto en ella
serás capaz de construir miles de casas.
El tesoro yace debajo de ella; no hay más remedio;
no dudes en derribarla; ¡no demores!

...

El premio es el salario por destruir la casa:

...

“El hombre solamente obtiene aquello por lo cual
ha trabajado.”
Entonces te morderás el dedo diciendo: “¡Ay!
Esa luna brillante estaba oculta tras una nube.
No hice lo que me dijeron por mi bien;
ahora he perdido casa y tesoro, y mi mano está
vacía.”

MAESTROS CLÁSICOS

Durante el período clásico hay tres “generaciones” u “oleadas” de maestros. Todos los Sufis se consideran recipientes de la *baraka* acumulada por estos maestros que, por ende, son sus antepasados espirituales.

En la primera generación: Abu Bakr, Umar, Alí, Bilal, Ibn Riyah, Abu Abdullah, Salman el Persa: los Siete Grandes.

En la segunda generación: Uways el Qarni, Hiran ibn Haya, Hasan el-Basri: los Guías (“Coronas”).

En la tercera generación: Habib Ajami, Malik ibn Dinar, Imán abu Hanifa, Daud de Tai, Dhu'l-Nun el Egipcio, Ibrahim ibn Adam, Abu Yazid, Sari el-Saqtí, Abu Hafs, Maaruf Karkhi, Junaid: los Once Sheikhs Transmisores.

Estos son los maestros que concentraron las enseñanzas y las transmitieron de modo que fuera posible el desarrollo de las escuelas que más tarde aparecieron como Órdenes derviches.

MIRAMOLÍN

La traducción medieval del título árabe Emir el-Mominin (Comendador de los Creyentes, Califa) de España y África fue Miramolín (Miramamolín): un intento de reproducir el sonido de las palabras originales. Vulgarmente, observada desde el punto de vista del español, la palabra suena como si estuviera compuesta de las palabras “mirar” y “un molino”. Transponiendo al árabe esta idea del “molino”, tal como me explicó un descendiente moro de árabes españoles expulsados en 1490, encontramos la palabra *rahi*. ¿Qué otra cosa significa *rahi* en árabe?

RAHI: molino; en medio de una lucha; jefe de una tribu, manada de camellos.

MIRAt significa “almacenes, trigo”.

El molino atacado por don Quijote era, por analogía y coincidencia lingüística, un molino, pero también significaba “el apogeo de una lucha; jefe de una tribu”, etc.

Es imposible transponer las asociaciones al español o al inglés, porque el humor depende de la coincidencia de sonidos. Dado que ahora el árabe no es muy conocido en España, esta parte del intercambio literario hispanoárabe ya no puede tener lugar, y subsiste solamente entre un reducido número de personas en Marruecos.

El Miramamolín de África, que representa el elemento fanático del Islam, fue impopular (por no decir cosas peores) entre los árabes españoles y los Sufis.

MUERTE Y RENACIMIENTO

El tema de que el hombre debe “morir antes de morir” (Muhammad) o que debe “nacer de nuevo” en su vida presente, ha de ser encontrado en muchas formas de observancia iniciática. Sin embargo, en casi todos los casos el mensaje es tomado simbólicamente o se lo conmemora como un mero simulacro o ritual. Los Sufis, creyendo que conservan el sentido original de esta enseñanza, marcan los tres grados principales de iniciación con un proceso de “muerte”. En este, el candidato tiene que pasar por ciertas experiencias específicas (técnicamente denominadas “muertes”). La verdadera ceremonia de iniciación meramente conmemora este suceso, y no lo dramatiza apenas como un símbolo. Las tres “muertes” son:

1. La Muerte Blanca.
2. La Muerte Verde.
3. La Muerte Negra.

Como preludeo a las experiencias espirituales denominadas “muertes” hay una serie de ejercicios psicológicos y de otras clases que incluyen tres factores destacados:

1. Abstinencia y control de las funciones físicas.
2. “Pobreza”, incluyendo independencia de las cosas materiales.
3. Liberación emocional mediante ejercicios tales como superar obstáculos evitables y “representar un papel” a fin de observar las reacciones de los demás.

El discipulado bajo la guía de un maestro sigue un patrón especial en el cual al Buscador se le dan oportunidades para ejercitar su consciencia de estas tres etapas. Puesto que el

Sufismo emplea la organización normal “del mundo” como campo de entrenamiento, las tres “muertes” siempre implican empresas específicas realizadas en la sociedad humana que conducen hacia las experiencias espirituales marcadas por las tres “muertes” y el sucesivo “renacimiento” o transformación que resulta de ellas.

NAQSHBANDI

Una de las Órdenes Sufis más difundidas. El nombre es literalmente Pintores, por analogía con las corporaciones o gremios de los primeros Sufis clásicos, como los Constructores. La Orden tiene una rama interna y otra abierta. Muchos poetas persas usan la palabra *naqsh* (diagrama, pintura, mapa, etc.) para denotar una relación entre estos Sufis y el “plan” completo del desarrollo humano al cual se cree que el Sufismo está ayudando. Rumi usó la palabra NQSH mucho antes de que el supuesto fundador de la Orden (Bahaudin Naqshband) enseñase en Bujara. Dice: “Soy un grabador de formas (NaQQASH); a cada instante moldeo un ídolo” (*Diwan*).

Khayyam, incluso antes que él, usa la misma imagería: “Este círculo del mundo es como un anillo; indudablemente somos el sello (NQSH) en su engaste”. El linaje espiritual de los Nasqshbandi tiene su origen en Muhammad a través de la mayoría de los primeros maestros clásicos. La Orden se considera una influencia Sufi, solo parcialmente expresada en su forma externa como una escuela derviche de apariencia austera, que ayuda a mantener la identidad cultural del entorno. Fue poderosa en Turquía hasta la revolución republicana, y dominó de vez en cuando las cortes otomana y mogol. El carácter temporal de las escuelas Sufis, que es causa de su remodelación y cambios de aspecto en diversos

campos, es mencionado por Rumi cuando dice: “No soy de agua ni de fuego, ni del viento que aturde mi cabeza. No soy de la arcilla marcada (MUNaQQiSH); me he reído de todos ellos” (*Diwan*).

NEGRO Y SABIO

El uso idiomático en Europa de la palabra “negro” para denotar algo desagradable ha oscurecido su uso especial y técnico durante la Edad Media. Podemos referirnos al uso de la idea de “oscuro”, oculto, porque acaso algo escondido puede formar un puente hacia el restablecimiento del sentido de este concepto en su conexión con la sabiduría oculta y también, por extensión, con el liderazgo. La Kaaba de La Meca (templo cúbico, el Santo de los Santos) está envuelta en negro, esotéricamente interpretado como un juego de palabras del sonido FHM en árabe, que significa alternativamente “negro” o “sabio”, “*comprensión*”. La palabra *sayed* (príncipe) está relacionada con otra raíz de negro, la raíz SWD. El estandarte original del Profeta Muhammad era negro, simbolizando colectivamente sabiduría, señorío. La asociación de ideas, naturalmente, no se conserva en la traducción de la frase Sufi: “En la oscuridad, la vía”. (*Dar tariki, tariqat*). El efecto de cuadros negros y blancos (la luz – comprensión – viene de la oscuridad) que, según se dice, ha sido transmitido a los Sufis desde la más remota antigüedad, simboliza esta dualidad. En muchos aspectos, las reuniones Sufis perpetúan ritualísticamente la alternancia de luz y oscuridad, de negro y blanco. Uno de tales métodos es colocar alternadamente telas negras y blancas sobre el suelo del lugar de reunión. Otro es encender y apagar alternativamente una lámpara.

NSHR

NaSHaR = expandir, diseminar, exhibir
 NaSHaR = aserrar madera; dispersar; propagar
 NaSHaR = verdear tras la lluvia; desplegarse (follaje)
 NaSHaR = traer de vuelta a la vida, revivificar (a los muertos)
 NaSHiR = dispersarse de noche sobre un prado
 NaSHr = vida, olor dulce; el revivir de la hierba tras la lluvia
 YaUM El-NNuSHUR = día de resurrección
 NuSHARa = aserrín
 MiNSHAR = sierra

El nombre poético de Ibn el-Arabi derivaba de la misma raíz que el sustantivo “sierra”, y fue elegido de acuerdo con la usanza Sufi. Su misión Súfica unificaba, como vemos en la lista anterior de derivaciones del diccionario de la raíz original NSHR, la diseminación del Sufismo, el resurgimiento del saber, la refrescante influencia de la lluvia (*baraka*) sobre la hierba. “Aserrar madera” también puede referirse al esfuerzo que conlleva la vida del Sufi, así como a la producción de algo nuevo (aserrín) a partir del material que se trabaja (madera); una variación de la analogía de transmutación o “formación” usada por los Sufis. En la alquimia había una transmutación química; en la raíz QLB estaba el sentido de “moldear, formar”; en la raíz NSHR está el sentido de la producción, el aserrín. La alegoría, naturalmente, es el cambio humano; y mientras los Sufis han conservado flexible el concepto, en otras sociedades un solo aspecto (como la alquimia y la transmutación) ha permanecido fijo y dedicado enteramente al concepto limitado de la alquimización.

OBJETIVOS DEL SUFISMO

Deslumbrados por el misterio externo de la vida oriental, o involucrados con las complejidades de la literatura impregnada de alegorías teológicas e históricas, la mayoría de los estudiantes occidentales del Sufismo, en particular los académicos, parecen detenerse en una etapa demasiado temprana de la experiencia de intención Sufi para ser beneficiados por ella. Hace poco (1962), un viajero que anduvo por el norte de África y que pasó algún tiempo con Sufis, trae consigo de Túnez un sentido del objetivo que acaso le parezca raro al erudito tradicional:

Los discípulos tenían que realizar ejercicios de memorización y de meditación, desarrollando poderes de concentración y reflexión. Los otros, al parecer, mantenían una especie de adiestramiento del que formaban parte tanto el pensamiento y el trabajo, y también los ejercicios como el *dhikr*.

Al cabo de unos días, el aire de misterio y extrañeza que yo sentía fue reemplazado por una sensación que, por muy poco familiares que estas prácticas puedan parecer al recién llegado, sus practicantes no las consideraban sobrenaturales, tal como podríamos usar el término. Como dijo una vez el Sheikh Arif: “Estamos haciendo algo natural, que es el resultado de la investigación y la práctica del futuro desarrollo de la humanidad; estamos produciendo un hombre *nuevo*. Y no lo hacemos por ninguna ganancia material. Esta, entonces, es su actitud.” (O. M. BURKE, *Tunisian Caravan*, “Blackwood’s Magazine”, núm. 1756, vol. 291 [febrero, 1962], p. 135).

PERSPECTIVA

Dado que el Sufismo se basa en la consecución de la verdad por parte de los Sufis, su perspectiva no puede cambiar, aunque su proyección superficial acaso parezca cambiar. Los métodos de enseñanza difieren según las condiciones culturales. En otros sistemas, es la perspectiva de la escuela filosófica lo que sufre variación. Esto “tiene una gran significación a la hora de atestiguar las antiguas raíces del Camino Sufi. Indica que mientras en el progreso de la historia la perspectiva de otras doctrinas filosóficas ha cambiado de acuerdo con el entorno, los ideales Sufis han permanecido fieles a la forma original al adherirse a la concepción de una exhaustividad sin fronteras”. (SIRDAR IKBAL ALI SHAH, *Islamic Sufism*, Londres, 1933, p. 10).

Acostumbrados a mirar la filosofía como una solución improvisada, un ir a tientas hacia la verdad, que cambia según la adquisición de mera información, actualmente hay pocas personas que puedan siquiera comprender la afirmación de que hay una verdad última contra la cual todo puede ser medido, y que es asequible al hombre.

PREOCUPACIÓN NO RACIONAL

El individuo educado en un ambiente cultural occidental está a menudo en desventaja cuando se enfrenta al problema de aprender, debido a su preocupación por la cuestión de “dominar o ser dominado”, a la cual le da un énfasis intenso e indiscriminado. Por lo general apenas es consciente del “problema” en una forma burda “dominar o ser dominado”, y sus raíces literarias y filosóficas le dan poca capacidad para percibir que el problema está centrado en torno a la suposición de que no existe una posibilidad más sutil que

la de “luchar o que luchen contra ti”. Algunos observadores occidentales han notado esta crisis esencial. Bajo el título de “Preocupación no racional”, los editores de un reciente simposio³ se refieren a esta característica inherente:

“...La incapacidad de hacer que los demás cumplan nuestros deseos; y lo contrario, el temor de ser controlados por los demás, con la consiguiente pérdida de la autonomía considerada fundamental para el concepto del yo. Estos dos extremos son incongruentemente exagerados por el pensamiento paranoico, uno de los síntomas mentales más prevalentes en el hombre occidental.”

PUNTOS

Entre los Sufis, NQT – “punto”, a veces “abreviación” – tiene un valor importante en la comunicación de enseñanzas. En un aspecto, esto está relacionado con la parte matemática del Sufismo. La palabra árabe para “geómetra” o “arquitecto” es *muhandis*. Está compuesta por las letras M, H, N, D, S, que equivalen a los números 40, 5, 50, 4, 60. El total es 159. Estos números, separados convencionalmente en centenas, decenas y unidades, dan este resultado:

$$\begin{aligned} 100 &= Q \\ 50 &= N \\ 9 &= T \end{aligned}$$

Estas tres consonantes, combinadas en el orden 2, 1, 3, nos dan la raíz NQT. Esta raíz significa “punto”. Por

³ A. E. BEDERMAN y H. ZIMMER, *The Manipulation of Human Behavior*, Nueva York, 1961, p. 4.

consiguiente, en ciertos usos ceremoniales la palabra “punto” se usa para comunicar la palabra oculta que es su origen: la palabra *muhandis*, el Primer Constructor. Hay muchos otros ingredientes en esta agrupación de números. Aquí un ejemplo: las dos primeras letras (Q, N) significan en árabe “meditación profunda”, una palabra para designar el Sufismo. La letra restante, la T, figura en la lista “oculta” árabe como “conocimiento interno”. A esto se debe que en ciertas situaciones se usen diálogos especiales. Un ejemplo es cuando un individuo que está en una etapa inicial es sometido a una prueba que indique su conocimiento formal de cómo funciona la clave de palabras. Puede que tenga lugar un diálogo así:

Interrogador: “¿Qué quiere decir el Geómetra?”

Candidato: “Está representado por el punto (NQT).”

I: “¿Cómo se escribe?”

C: “Como un punto.”

I: “¿Qué viene después de la meditación (QN)?”

C: “El conocimiento interno (la letra T).”

I: “¿Me lo dirás?”

C: “Solamente tengo dos tercios: N y Q.”

I: “Yo tengo el tercer tercio: la T, que significa ‘oculto’.”

QALB

La palabra árabe QLB no está limitada en su significado a la forma QaLB (corazón), que es una de las más conocidas. En el sentido Sufi, se considera que QLB tiene los siguientes significados, todos derivaciones directas de esta raíz trilítera:

QaLaB = dar vuelta una cosa. Una referencia al dictum Sufi: “El mundo está al revés.”

QaLaB = extraer la médula de una palmera. La palmera, como ya hemos observado, es el término Sufi para *baraka*

y el cuadrado mágico de quince, que contiene material Sufi diagramático y matemático. “Médula” se usa en el sentido de esencia, porción vital.

QaLaB = enrojecer. Aplicado a los dátiles, el fruto de la palmera. Alegoría de un proceso Sufi, más tarde asociado con la idea alquímica del “elixir rojo”.

AQLaB = estar horneado por un lado. Aplicado al pan, y en un sentido especial Sufi, a una parte de un proceso evolutivo de transformación, comparado a convertir una cosa (la masa) en algo que parece otra (pan).

TaqaLLaB = estar inquieto. Se usa para la persona que da vueltas mientras duerme. Utilizado como término técnico Sufi para describir la incertidumbre sentida por el hombre ordinario que, según el convencionalismo usado por los Sufis, está “dormido”.

QaLB = reverso; invertido; el lado erróneo. También se asocia con “moldear” y una matriz (QALiB), el aparato que da forma.

QaLB = corazón, mente, alma; pensamiento íntimo; médula, tuétano; la mejor parte. Usado también en la frase compuesta *qalb el-muqaddas*, literalmente, “el Corazón Sagrado”, refiriéndose a la parte de la humanidad que participa de la esencia de la divinidad.

Las letras Q + L + B suman un total de 132, igual que el nombre de Muhammad (M + H + M + M + D), el Logos o esencia de Muhammad. Treinta y dos más cien (Q) suman un tercio del total de la divinidad, los “noventa y nueve nombres de la belleza”.

QUTUB

Se trata de la renombrada cabeza invisible de todos los Sufis. La palabra significa literalmente el Polo Magnético, la

Estrella Polar, el Eje, el Jefe. Traducido a números, suma un total de 111: la unidad repetida tres veces, la unidad triple, la triple afirmación de la verdad, que es una unidad. Si lo dividimos en 100,10,1, y sustituimos los números por letras, tendremos Q, Y A. La palabra QYAA, que contiene estas letras, significa “estar vacante, vaciada”. Es la “casa” vacante, vaciada, purificada, dentro de la cual desciende la *baraka* (la consciencia humana).

RAMÓN LLULL

Estoy en deuda con el Sr. Robert Pring-Mill, de Oxford, por una cita textual del *Blanquerna* de Llull, donde declara que ha adoptado la metodología devocional de los “Sufies”, que él llama hombres religiosos entre los sarracenos. (Comunicación fechada el 26 de junio de 1962, citando la edición “Els Nostres Clàssics” del *Llibre de Evast e Blanquerna*, de Llull, vol. 3., p. 10 ss.)

RECORDANDO

La palabra *dhikr* (pronunciada *zikr* en los países no árabes) se refiere a ciertos ejercicios realizados desde el principio de los estudios derviches. Básicamente la palabra significa “recuerdo” y el sentido es de recordar, conmemorar, invocación. “Recordar” es también ahora definida como el término básico para la actividad religiosa de los derviches. La primera etapa es recordarse a sí mismo, tras lo cual la función se convierte en armonía con la conciencia superior. El discípulo tiene que recordarse o reconocerse a sí mismo de diversas maneras, y desprenderse de este ejercicio en esta forma lo antes posible, o se convierte en una “causa indeseable”. Algunos imitadores

del Sufismo, al ver asambleas Sufis, han copiado esta técnica. El gran Hakim Sanai recomienda no recordar demasiado, señalando que se lo usa solamente en la primera etapa:

*Zikr juz dar rahi mujahid nist;
Zikr dar majlisi mushahid nist.*

“El recordar no existe excepto en el camino de la lucha. El recordar, la repetición, no ha de ser encontrado en la asamblea de la experiencia.” (*El amurallado jardín de la verdad*).

ROSA; ROSACRUZ; ROSARIO

Los cristianos adoptaron el rosario de los sarracenos. Al hacerlo, tradujeron la palabra *el-wardia* (literalmente el recitador) por otra palabra, casi la misma en el sonido original, que significaba “rosario”. El término árabe completo de rosario es *el-misbat el-wirdiat* (el Alabador del Recitador o del Aproximarse). Este término (WRD) es un término técnico especial para designar los ejercicios especiales de los Sufis o derviches. La traducción católica al latín no es tanto una traducción defectuosa sino una adopción del método poético Sufi (o casi heráldico) de usar una palabra similar para crear una imagen. Por ende la palabra *wird* (ejercicio derviche) fue usada por los Sufis poéticamente como WaRD (rosa). Un desarrollo similar ocurrió con el término “rosacruz”, que es una traducción directa de la raíz WRD más la palabra “cruz” en árabe, SLB. En su significado original, la frase quiere decir WRD (ejercicio) más SLB: “extraer la médula”. Por lo tanto es apenas una casualidad que SLB (que también significa “cruz”) figure en la frase “rosacruz”. Sin embargo, aprovechándose de esta coincidencia o yuxtaposición poética, los Sufis dicen: “Nosotros tenemos la médula de la

Cruz, mientras que los cristianos solo tienen el crucifijo”, y frases similares. Esto pierde su significado en la traducción. Una Orden derviche completa (la de Abdul-Qadir el-Jilani) está formada en torno a la idea de la rosa en este sentido iniciático, y su fundador es llamado la Rosa de Bagdad. La ignorancia de estos antecedentes es causa de mucha especulación inútil acerca de las entidades tales como los rosacruz, quienes se limitaban a repetir en sus alegaciones la posesión de la antigua enseñanza que está contenida en el desarrollo paralelo llamado alquimia y que también fue anunciada por el fraile Bacon, a quien se considera rosacruz, alquimista e iluminado. El origen de todas estas sociedades en el Sufismo es la respuesta a la cuestión de a cuál de ellas perteneció Bacon, y cuál era realmente la doctrina secreta. Gran parte del simbolismo rosacruz es Súfico. Martín Lutero usó la Rosa, la Cruz y el Círculo (grupo *halka* Súfico) en su emblema. Ello se lo debe de haber suministrado un Sufi iniciado.

SAN AGUSTÍN

Ha sido costumbre entre la mayoría de los apologistas cristianos representar la religión, y especialmente a su propia rama de ella, como centrada en el tiempo, remitiéndose a cierto hecho histórico: la transición humana de Jesús. Otras versiones de la historia cristiana son tachadas de herejías. San Agustín, a quien se lo descarta por estar contaminado de filosofía no Cristiana (es decir, no convencional), dijo: “Aquello que es denominado religión cristiana existió entre los antiguos y nunca dejó de existir desde los albores de la raza humana”. (*Epistolae*, Libro I, XIII, p. 3). La desviación del cristianismo del resto de las religiones humanas fue, naturalmente, el resultado de una elección deliberada: la

decisión de considerar los sucesos de la vida y muerte de Cristo como únicos, y no como parte de un proceso continuo. Ha de recordarse claramente que las versiones del cristianismo que por lo general están más al alcance del estudiante medio son aquellas que han prevalecido por ser las más exitosas y no necesariamente las más precisas, históricamente o de otra forma.

SAKI

El Portador de la Copa, a quien se le dedican tantos versos Sufis, es generalmente considerado por los críticos literarios un personaje imaginario. Sin embargo, en la práctica Sufi, los poemas dirigidos a un Saki o en los que aparece un Saki, acaso se refieran a un individuo que representa un papel ilustrativo en el proceso, porque un poema puede no ser siempre coherente en todas las circunstancias. Cuando está destinado a cumplir cierta función, puede que un verdadero Saki esté presente.

Hay pocas noticias de la presencia de un Saki fuera de la actividad Sufi. Sirajuddin Ali se refiere a una reunión Sufi de esta índole cuando comparte un diálogo entre un Saki y un maestro Sufi (Lai-Khur):

En la ciudad afgana de Ghazna había un “loco” llamado Lai-Khur que solía decir las cosas más disparatadas: el método Sufi de atraer la atención hacia algo con el fin de ilustrarlo. Un día, a mediados del siglo XII, el poeta Sanai se dirigía a la corte del sultán Ibrahim, azote de los hindúes, para presentarle un poema laudatorio en la víspera de otra expedición a la India infiel.

Sanai escuchó un canto que provenía desde un jardín: era el loco pidiéndole al Saki que trajera vino para brindar por la ceguera del sultán Ibrahim. El Saki se oponía al brindis. ¿No

era Ibrahim un gran monarca? “Está ciego”, dijo el loco, “si abandona esta maravillosa ciudad para perseguir una misión inútil; especialmente cuando se lo necesita aquí.”

El siguiente brindis fue para Sanai, el mismísimo escuchante a hurtadillas, y su “ceguera”. El Saki dijo nuevamente que esto debía ser un error, pues Sanai era un excelente poeta y un hombre culto. “Sanai”, dijo el loco, “no tiene idea de por qué fue creado. Cuando se le pregunte por sus acciones, solamente podrá presentar panegíricos dedicados a los reyes. Esto es lo que ha hecho durante esta vida suya.”

Este relato de la conversión de Sanai al Sufismo es, por supuesto, un reporte de un diálogo de naturaleza Sufi, presentado de manera formalizada. Dado que las palabras del Saki nunca están incluidas en la forma escrita de los poemas, carecemos de un registro en forma de diálogo que conmemore tales encuentros; y en lo referido al literato ordinario, no existen.

SIETE HOMBRES

El desarrollo Sufi requiere que el Buscador pase por siete etapas de preparación, antes de que la individualidad esté lista para su función completa. Estas fases, llamadas a veces “hombres”, son grados en la transmutación de la conciencia, cuyo término técnico es *nafs*, aliento. Brevemente, las fases de desarrollo, cada una de las cuales hace posible un enriquecimiento ulterior del ser bajo la dirección de un maestro experimentado, son:

1. *Nafs-i-ammara* (el *nafs* depravado, dominante)
2. *Nafs-i-lawwama* (el *nafs* acusador)
3. *Nafs-i-mulhama* (el *nafs* inspirado)
4. *Nafs-i-mutmainna* (el *nafs* sereno)

5. *Nafs-i-radiyya* (el *nafs* realizado)
6. *Nafs-i-mardiyya* (el *nafs* que realiza)
7. *Nafs-i-safiyya wa kamila* (el *nafs* purificado y completo).

Se considera que el *nafs* pasa por unos procesos que se denominan “muerte y renacimiento”. El primer proceso, la Muerte Blanca, marca la iniciación del discípulo, cuando empieza a reconstruir el *nafs* automático y emocional para que a su vez le facilite un instrumento para proceder a la activación de la conciencia, el segundo *nafs*. Los adjetivos “sereno, gratificante”, etc., se refieren al efecto en el individuo, así como en el grupo y la sociedad en general, las funciones más marcadas en cada etapa.

Los fenómenos significativos de las siete etapas observados durante los ejercicios Sufis, incluyen los siguientes:

1. El individuo fuera de control personal cree que él mismo es una personalidad coherente; empieza a comprender que, como todos los individuos no evolucionados, tiene una personalidad múltiple y cambiante.
2. El amanecer de la conciencia de sí mismo y la “acusación”, cuando los pensamientos automáticos son vistos por lo que son.
3. El comienzo de la integración mental verdadera, cuando la mente se vuelve capaz de operar a un nivel superior comparado con su fútil costumbre previa.
4. Balance sereno, equilibrio de la individualidad.
5. Poder de realización, nuevos horizontes de experiencia no susceptibles de descripción más allá de la analogía aproximada.
6. Una nueva actividad y función, incluyendo dimensiones extra de la individualidad.
7. Consecución de la tarea de reconstitución, posibilidad de enseñar a otros, capacidad de comprensión objetiva.

SIMURGH

Simurgh (treinta pájaros) es la frase en código que significa el desarrollo de la mente por medio de “China”; palabra que tanto en persa como en árabe significa el concepto secreto de meditación y metodología Sufi. El gran Attar viste con una alegoría a esta enseñanza:⁴

“Una vez, surgiendo de la oscuridad, el Simurgh se mostró en China. Una de sus plumas cayó al suelo: se hizo un dibujo de ella que todavía está en la galería china. Es por esto que se haya dicho: ‘Busca el conocimiento, incluso hasta en la China.’ Si esta pluma del Simurgh no se hubiera visto en China, no habría habido aclamación en el mundo de las cosas ocultas; y esta pequeña indicación de su realidad es un signo de su gloria. Todas las almas portan la imagen del contorno de aquella pluma. Y la cuestión de su descripción no tiene ni principio ni fin. Ahora, Gente del Camino, elijan esta vía y empiecen su viaje.”

Esto es apenas una manera velada de decir: “Hay una potencialidad en la mente del hombre. En una ocasión fue activada mediante cierta forma de concentración profunda, y fue emulada. Sin esto no hay potencialidad para el desarrollo. Todo el mundo tiene esta facultad en una forma embrionaria. Es algo conectado con la eternidad. Ven, emprende el Camino.”

SUFIS OCULTOS

Según la enseñanza Sufi hay varias formas de santos (“amigos”) invisibles que corresponden a la necesidad general humana de cierta representación de actividad psíquica o psicológica en

⁴ *Parlamento de los pájaros*, cap. II.

la comunidad toda. Hujwiri (*Revelación de lo velado*, versión de Nicholson, p. 213) dice: “Entre ellos hay cuatro mil que están ocultos y no se conocen entre sí y no son conscientes de la excelencia de su estado, pero en todas las circunstancias están escondidos de sí mismos y de la humanidad. Así lo han resumido las tradiciones, y los dichos de los santos proclaman la verdad de esto, y yo mismo – ¡Alabado sea Dios! – he tenido experiencia ocular de este asunto”.

E. H. Whinfield (*Mathnawi*, Londres, 1887, p. 27 ss.) relacionó más estrechamente este concepto con las ideas corrientes sobre quién o qué podía ser tal gente:

“Una doctrina muy notable es la de los santos irreconocidos. Siempre hay en la tierra cuatro mil personas que, por así decirlo, son santas sin saberlo. Estas son aquellas que han nacido con una bondad natural que las eleva sin esfuerzo hasta un punto al que la mayoría lucha en vano para llegar: almas leales, amables y altruistas, dotadas de una intuición natural del bien y una inclinación natural hacia su búsqueda, el apoyo y consuelo de aquellos que disfrutaban de la bendición de su compañía; y quienes, después de su muerte, acaso sean canonizadas en los corazones de uno o dos que las amaron. La bondad espontánea de esta clase no ha de ser sometida a reglas o formas; la inclinación interior, y no las ordenanzas externas, es la fuente de su bondad. ‘Contra tales personas no hay ley.’ Tienen un estándar propio de pensamiento y carácter, muy independiente de las alabanzas o críticas de los ‘hombres de apariencias’.”

La enseñanza Sufi les concede a tales personas un lugar en el esquema evolutivo completo de la humanidad.

TARIKA, TARIQA

El viajero Sufi pertenece a un *tariqa* (TaRIQa), palabra que significa algo más que Vía o Camino:

Tariqa = curso; regla de la vida; línea, raya; jefe de una tribu; medios; Orden de derviches. La aproximación más cercana al sentido de la palabra en español es “camino”; el modo de hacer una cosa, el modo de viajar de una persona, el modo de ser de un individuo (“Yo soy el Camino”, en un sentido místico).

Al igual que con otras raíces trilíteras árabes, la raíz TRQ y sus derivados contienen elementos asociados con el Sufismo y la tradición esotérica:

- TaRQ = sonido de un instrumento musical
- TaTaRRaQ Li- = apuntar a, desear, acercarse a
- ATRaQ = guardar silencio con los ojos bajos
- TaRRaQ Li- = abrir el camino hacia
- TaRaQ = acercarse a alguien de noche
- TuRQaT = camino, senda; método; hábito
- TaRIQAt = palmera excelsa

La sabiduría derviche explica así el uso de esta palabra: “La *tariqa* es la Vía y también el liderazgo del grupo en el que reside la transmisión. Es una regla de vida, una fina línea dentro de la vida ordinaria, mantenida a veces por la nota musical expresada visualmente por la palmera. La propia *tariqa* abre la Vía, y está conectada con la meditación, la reflexión silenciosa, como cuando un hombre se sienta en rezo durante los silencios de la oscuridad. Es a la vez el objetivo y el método”. (*Nishan-Nama* [Libro de Símbolos] de asociaciones Sufis, por Emir EDDIN SHADHILI, “El Ardiente”).

TAROT

Las cartas del Tarot, de las que se deriva el juego de cartas europeo, fueron introducidas en Occidente en 1379. Según Feliciano Busi, un cronista dijo: “En el año 1379 fue introducido en Viterbo el juego de cartas, que procede de Sarracina donde lo llaman Naib.” *Naib* es una palabra árabe que significa “diputado”, y aún existe el material del que fueron copiadas las cartas Tarot. Es un “diputado”, o material sustituto, que forma una alegoría de las enseñanzas de un maestro Sufi acerca de ciertas influencias cósmicas sobre la humanidad. Esto está dividido en cuatro partes, llamadas *turuq* (cuatro Caminos), palabra de la cual indudablemente se deriva “Tarot”. La palabra española *naipe* (carta) proviene sin duda alguna del árabe *naib*. El Tarot que se conoce ahora en Occidente ha sufrido la influencia de un proceso cabalístico y judaizante, destinado a regularizarlo forzosamente a ciertas doctrinas que no están implícitas en el original. Intentos superficiales de relacionar estas cartas con las empleadas en Persia o China no han tenido éxito porque el elemento esencial numérico contenido en los significados de los palos y los triunfos aún es una propiedad Sufi. La baraja actual es solo parcialmente correcta, porque se han producido transposiciones de los significados de algunos de los *atouts*, triunfos o figuras emblemáticas de la baraja. Este error ha sido causado por una traducción defectuosa de ciertas palabras árabes, debida a una conversión literal a un sistema de cultura diferente. Acaso otro factor sea la sustitución de una imagen por otra. Este no es un tema sobre el cual podría ser mucho más explícito. La templanza está incorrectamente representada e interpretada; lo mismo ocurre con el triunfo quince; el significado del triunfo dieciséis es un clásico caso de incompreensión de una palabra; el vigésimo sufre un énfasis excesivo. Sin embargo, muchas

de las atribuciones aún son utilizadas entre los Sufis, aunque en Occidente se han perdido las asociaciones esenciales con los textos Sufis.

TEMPLARIOS

Un hecho importante sugiere claramente que los templarios estaban pensando en términos de un Templo de Jerusalén Sufi y en su edificación, y no en el salomónico. Los “templos” erigidos por ellos, como en Londres, tuvieron como modelo el Templo tal como lo encontraron los cruzados, y no un edificio anterior. Este Templo no era otro que la octagonal Cúpula de la Roca, construida en el siglo VII sobre un diseño matemático Sufi y restaurada en 913. La leyenda Sufi de la construcción del Templo concuerda con la supuesta versión masónica. Como ejemplo podemos observar que el “Salomón” de la leyenda de los Constructores Sufis no es el rey Salomón sino el “rey” Sufi Maaruf Karkhi (muerto en 815), discípulo de David (Daud de Tai, muerto en 781) y por ende considerado por extensión el hijo de David y denominado crípticamente Salomón: quien era el hijo de David. El gran asesinato conmemorado por los Constructores Sufis no es el de la persona que supone la tradición masónica. El mártir de los Constructores Sufis es Mansur el Hallaj (858-922), asesinado judicialmente a causa del secreto Sufi que él expresaba de un modo que no podía ser comprendido, y por consiguiente fue desmembrado por hereje. Los pilares del Templo no son físicos, sino que siguen la costumbre árabe de llamar pilar a un individuo (un anciano). Uno de los pilares Sufis es Abulfaiz, a veces llamado Abuazz. Es el bisabuelo (tercero en sucesión de enseñanza) de “David” (Maaruf Karkhi), y no es otro que Thuban Abulfaiz Dhu'l-Nun el Egipcio, fundador de la Orden Sufi Malamati, cuya similitud con la francmasonería ha sido señalada a

menudo. Murió en 860, y es también conocido como el rey y poseedor de los secretos egipcios.

TRANSLITERACIÓN

No existe una transliteración estándar europea o americana del árabe o el persa. Han fracasado diversos intentos de reproducir la pronunciación por medio de letras latinas. Cuando se han hecho adaptaciones al alfabeto latino, el resultado ha sido que quienes ya conocen las letras árabes pueden escribirlas en árabe al ver la transliteración al latín. Aquellos que no pueden escribir en árabe no sacan ningún provecho, pues las letras modificadas no los ayudan a pronunciar y no les sirve de nada saber acerca de la diferencia que hay entre las letras si no las pueden leer o escribir. No hay posibilidad de aplicar reglas fonéticas al árabe porque ciertos sonidos solo se aprenden de oído y su pronunciación se hace posible por medio de la práctica. Para los fines de este libro, la aproximación del deletreo usado en las palabras latinizadas es tan útil para el lector medio como cualquier otro sistema artificial. Árabes, persas e indostaneses saben qué letras usar al escribir una palabra mediante su conocimiento del lenguaje y de su ortografía. Los orientalistas de otros orígenes han intentado durante muchos años sustituir este conocimiento con engorrosas transliteraciones cuya función principal ha sido obligarlos a fiarse más de la latinización que de su memoria. Esto es contrario a la práctica de las lenguas con las que han de lidiar. Cualquier niño que sepa leer en un país que use la escritura árabe, sabe cómo se deletrea la palabra *abdus-samad*. Sería esperable una aptitud similar de un erudito extranjero. Si esto no es posible, la aproximación en letras latinas ordinarias debería bastarle. No hay término medio, aunque todavía se lo está buscando.

VERSO DE LA LUZ

El propio Verso de la Luz del Corán (Sura 24. verso 35) declara que es una alegoría y que su significado interno debe ser entendido metafóricamente.

La idea del iluminismo, y especialmente la analogía de la Lámpara en el Sufismo y sus derivados, procede de este verso. Es el transmitir el significado de la alegoría de la Lámpara lo que forma parte del desarrollo esotérico Sufi, porque la Lámpara tiene que ser experimentada tan pronto como la consciencia individual es capaz de percibirla.

Este es el Verso de la Luz:

ALÁ es la Luz de los cielos y de la tierra. Su Luz se parece a una lámpara dentro de un nicho. La lámpara está dentro de un cristal, como una estrella resplandeciente. Es encendida por un olivo bendito, ni de Oriente ni de Occidente; y cuyo aceite casi brillaría por sí mismo, sin el efecto de ningún fuego. ¡Luz sobre Luz!

Este pasaje místico brinda la esencia del Sufismo y oculta la naturaleza de la cognición de las dimensiones extra de la conciencia humana, la cual ocurre más allá del intelecto.

Es el tema del gran *Nicho para luces* de Ghazali, un clásico Sufi.

APÉNDICE I:

Interpretación esotérica del Corán

PARA LOS SUFIS del período clásico, el Corán es el documento codificado que contiene enseñanzas Sufis. Los teólogos tienden a suponer que únicamente puede ser interpretado de un modo convencionalmente religioso; los historiadores son propensos a buscar fuentes anteriores, literarias o religiosas; otros, la evidencia de sucesos contemporáneos reflejada en sus páginas. Para el Sufi, el Corán es un documento que tiene numerosos niveles de transmisión, cada uno de los cuales posee un significado de acuerdo con la capacidad de comprensión del lector. Es esta actitud para con el libro lo que hizo posible el entendimiento entre personas que procedían de orígenes nominalmente cristianos, paganos o judíos; un sentimiento que los ortodoxos no pudieron comprender. Por lo tanto, en un sentido el Corán es un documento de importancia psicológica.

El capítulo 112 del Corán es un ejemplo excelente de esta capacidad sintetizante del libro. Es uno de los capítulos más cortos, y se lo puede traducir así:

Oh, Mensajero, di al pueblo:

“¡Él, Alá, es la Unidad! Alá el Eterno.

No ha engendrado a nadie ni ha sido engendrado.

¡Y absolutamente nada es como Él!”

Para el musulmán devoto y convencional, esta es la declaración básica de fe. Alá es Dios; no tiene igual, es el Eterno.

Desde los tiempos más remotos los comentaristas cristianos han considerado este pasaje un ataque directo a la doctrina de la divinidad de Cristo, y sus comentarios al respecto son muy efusivos. Es uno de los pasajes más citados del Corán, y millones de musulmanes lo usan todos los días en sus oraciones.

Visto desde esta base, el “capítulo de la Unidad” parece trazar una línea muy clara entre los creyentes y el resto. El musulmán devoto puede usarlo contra el cristiano, al que considera un hereje de la tradición monoteísta. El cristiano reacciona considerándolo un insulto a sus creencias centrales. Sin embargo, semejante situación solo se produce cuando existe un determinado clima psicológico, un enfrentamiento de dos grupos poderosos que durante la Edad Media lucharon por el poder de una manera medieval.

Si aceptamos estas suposiciones, nos ubicamos dentro del conflicto que, para el Sufi, jamás existió excepto para aquellos que eligieron un conflicto dentro de este estado psicológico.

Los Sufis nunca aceptaron semejante interpretación del significado del capítulo 112. Dejando a un lado la afirmación Sufi de que son capaces de percibir el significado real de este capítulo, podemos encontrar un puente entre el modo de pensar ordinario y una posible intención de este pasaje al referirnos a la opinión que tenía de ello el gran Ghazali.

Al igual que todos los capítulos del Corán, dice, este no puede reducirse a una similitud con otros libros suponiendo que tiene un único y simple significado del tipo familiar para el pensador ordinario. La Unidad no tiene un objetivo único y simple, ni un mero significado superficial. Su impacto depende de la comprensión y la experiencia tanto como de su ritmo poético.

Ghazali se refiere al contexto en el cual fue revelado este capítulo. Fue en respuesta, no a un cristiano ni a un hombre religioso sino a un grupo de árabes beduinos que acudieron al Profeta Muhammad con la pregunta: “¿A qué podemos comparar a Alá?”

La respuesta es que Alá no puede ser comparado con nada. No hay analogía posible entre este ser (Alá, lo que ha de ser adorado) y cualquier cosa conocida por la humanidad. Alá es la palabra usada para denotar la objetividad final, la unicidad, algo que no tiene relación alguna con ningún cálculo, con nada en el tiempo, con nada que se propague en un sentido familiar al hombre.

Y fue a este nivel, ni siquiera uno iniciático o místico, donde se colocaron los intereses comunes a musulmanes y cristianos. Al entender esto podemos comprender con mucha mayor facilidad cómo el Sufismo zanjó la brecha entre las interpretaciones oficiales del cristianismo y el Islam, y las necesidades del hombre pensante.

Este sentido del significado de “Alá”, sumado al ritmo original de la poesía, puede ser expresado más fácilmente mediante esta especie de reconstrucción:

¡Oh, Mensajero!,
 di: “¡Él, Alá, es sólo Uno!
 De los días que ni terminaron ni comenzaron,
 no engendrando, hijo de nadie;
 y nadie es como Él, ¡nadie!”

Es este espíritu y esta proclamación de la unidad esencial de la transmisión divina lo que ha sido denominado “doctrina secreta”.

A menos que este sentimiento sobre el Corán sea comunicado correctamente, las inevitables conclusiones sobre el limitado enfrentamiento entre la Iglesia cristiana y el Islam

formal se convierten en el único marco de referencia para el erudito. Acaso dé origen a traducciones como la siguiente, desprovistas de la connotación Sufi:

“ALÁ es el Dios Único; no Engendrador, Ingénito, Inigualado.”

APÉNDICE II:

La rapidez

NO HAY ASPECTO del Sufismo más atractivo que este para el impaciente. Se ha despertado un considerable interés y entusiasmo desde que la “técnica rápida” de desarrollo Sufi fue traída a la India por el Sheikh Shattar.

“La Rapidez” (el Método Shattari) emana tradicionalmente de la Orden Sufi Naqshbandi, ampliamente distribuida en Afganistán, Turquestán, otras partes del Asia Central y la Turquía otomana. Bahaudin Naqshband dio su nombre a esta fase de la enseñanza Sufi. Murió en 1389. Su cadena de transmisión se remonta a Muhammad, su compañero Abu Bakr, Salmán el Persa, la familia Sayed y los Imanes y otros, incluyendo a Bayazid de Bistam (muerto en 875), otro de los más grandes maestros.

El Sheikh Abdullah Shattar visitó la India en el siglo XV, errando de un monasterio a otro, y dio a conocer el método. Su procedimiento era acudir al jefe de un grupo Sufi y decirle: “Enséñame tu método, compártelo conmigo. Si no quieres hacerlo, te invito a que compartamos el mío.”

Shattar murió en la India en el primer cuarto del siglo XV, y sus sucesores tuvieron una fuerte influencia en varios emperadores mogoles. Un líder Shattari, Shah Gwath, fue perseguido por las autoridades religiosas oficiales, pero acabó enrolando como discípulo a su portavoz. La Orden Shattari dejó de tener importancia pública a principios del siglo XIX de la era presente, habiéndose convertido – en jerga

Sufi – en una mera organización autoperpetuante centrada en Guyarat. Los Métodos Shattari, que desde entonces han sido intensamente rastreados por Buscadores indios y otros, permanecen bajo la custodia del elemento Shattari de la Orden Naqshbandi, la escuela madre.

Un pedido

Si disfrutaste este libro, por favor deja una reseña en Goodreads y Amazon (o donde quiera que hayas comprado el libro).

La reseñas son el mejor amigo de un escritor.

Para estar al tanto de las novedades acerca de nuestros próximos lanzamientos o noticias de la Idries Shah Foundation, apúntate a nuestra lista de correo:



<http://bit.ly/ISFlist>

Y para seguirnos en las redes sociales, usa cualquiera de los siguientes enlaces:



<https://twitter.com/IdriesShahES>



<https://www.facebook.com/IdriesShah>



<http://www.youtube.com/idriesshah999>



<http://www.pinterest.com/idriesshah/>



<http://bit.ly/ISgoodreads>



<http://fundacionidriesshah.tumblr.com>



<https://www.instagram.com/idriesshah/>

<http://idriesshahfoundation.org/es>