

# EL AZUFRE ROJO

REVISTA  
DE ESTUDIOS  
SOBRE IBN ARABI

LO ZOLFO ROSSO  
O ENXOFRE VERMELHO





NÚMERO VIII. DICIEMBRE 2020

**EL AZUFRE ROJO – REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE IBN ARABI**

NÚMERO ESPECIAL:

***Malakút. Los ángeles en las tradiciones espirituales desde la Antigüedad.***

Editora de este número:

Gracia López Anguita (Universidad de Sevilla).

DIRECCIÓN Y EDICIÓN:

Pablo Beneito Arias (UMU)

SECRETARÍA:

Amina González Costa (UMU).

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Pablo Beneito, Fabrizio Boscaglia (Universidade de Lisboa), Amina González, Maurizio Marconi, Francisco Martínez Albarracín y Luca Patrizi.

COMITÉ CIENTÍFICO EDITORIAL:

Julia Alonso Diéguez, José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Jane Carroll (MIAS-EE.UU.), Jaume Flaquer (Facultad de Teología de Catalunya), Verónica García Moreno (UCLA), Antoni Gonzalo Carbó (Universidad de Barcelona), Luce López-Baralt (Catedrático, Universidad de Puerto Rico), Bia Machado (Universidade de São Paulo, Brasil), Fernando Mora (MIAS-Latina, Valencia), Jesús de la Peña Sevilla (Centro Puertas de Castilla), José Miguel Puerta Vilchez (Universidad de Granada), Pedro Ortuño Mengual (UMU), Faustino Teixeira (Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil), Cecilia Twinch (MIAS - Reino Unido).

COMITÉ ASESOR:

Arianna Alessandro (UMU), Sandra Benato (Universidade Federal de São Paulo, Brasil), Jane Clark (MIAS - Reino Unido), Suad Hakim (Universidad Libanesa de Beirut), Stephen Hirstenstein (MIAS - Reino Unido).

DISEÑO Y MAQUETACIÓN:

Susana López (ikonovisual.com)



**MIAS LATINA**



**Ayuntamiento  
de Murcia**

⋮

## ÍNDICE

### POEMA DE INICIO

Encuentro con las aves (traducción de Pablo Beneito).....	9
---	---

### GRACIA LÓPEZ ANGUITA

El ángel del nombre - el nombre del ángel. A modo de presentación .....	10
---	----

### FERNANDO MORA ZAHONERO

Los ángeles no sueñan .....	18
-----------------------------	----

### JOSÉ ANTONIO ANTÓN PACHECO

Intérpretes del silencio: hermenéutica y angelología .....	34
--	----

### FRANCISCO MARTÍNEZ ALBARRACÍN

La jerarquía angélica y las ciudades de esmeralda.....	45
--	----

### ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ

El <i>Ṣayḥ</i> está rodeado de ángeles y genios: un estudio sobre los seres intermediales en el sufismo pular.....	63
--	----

### HEBA YOUSRY

Un viaje a través del <i>waṣl</i> y el <i>faṣl</i> . Mujer y sexualidad en el sufismo de Ibn ‘Arabī (Traducción del inglés de Gracia López Anguita).....	79
---	----

### SANDRA BENATO

<i>Hiya</i> , feminilidade e gênero.....	102
--	-----

### ARMANDO MONTOYA JORDÁN

Belleza, misericordia y transformación del alma: la dimensión interior del ḡihād según la perspectiva sufi .....	125
--	-----

### ANTONI GONZALO CARBÓ

“Entraremos en tu tumba con este aspecto”. La visión roja del ángel: <i>Rūzbihān Baqlī</i> , <i>Rilke</i> , <i>Paradžanov</i> .....	153
---	-----

### ANA CRESPO

Los rostros de los ángeles como rosas rojas / <i>Rūzbehān</i> .....	200
---	-----

## RESEÑAS

El perfume de la existencia: sufismo y no dualidad en Ibn ‘Arabī de Murcia, de Fernando Mora

Verónica García Moreno .....	219
------------------------------	-----

Apunt sobre les fotografies de Carles Duarte a Quadern d’albades, de Ramon Casalé (textos) i Carles Duarte  
(poemes i fotografies)

Maria Cucurella Miquel .....	222
------------------------------	-----

Averroes. una biografía intelectual, de Juan Antonio Pacheco Paniagua

José Ramírez del Río .....	224
----------------------------	-----

Filosofía y pensamiento espiritual en al-Andalus, de Juan Antonio Pacheco Paniagua

José Ramírez del Río .....	228
----------------------------	-----



## NORMAS DE PUBLICACIÓN

### Información general

Al aceptar las normas de publicación, los autores conceden a la revista *El Azufre Rojo* el derecho de primera publicación, salvo excepciones previamente acordadas. Los materiales podrán ser posteriormente usados, pero siempre con la autorización expresa del Consejo de Redacción y mencionando todos los datos referentes a la primera publicación.

Las opiniones expresadas en sus respectivos artículos son responsabilidad de los autores. La revista acoge y respeta la natural diversidad de sus perspectivas, criterios y pareceres.

Los números de la revista *El Azufre Rojo* estarán disponibles en formato digital, de libre acceso, así como en papel impreso siempre que resulte posible.

### Envío de textos

Los artículos enviados para su publicación deben ser inéditos (salvo casos excepcionales), y contener (salvo previo acuerdo) un máximo de 35.000 caracteres (contando los espacios), incluyendo referencias bibliográficas y notas. Deberán ir acompañados de un resumen de 150 palabras y de sus correspondientes palabras clave, en la lengua del artículo (principalmente español, italiano y portugués); así como de un *abstract* en inglés y sus *key words* al respecto.

Las eventuales reseñas o resúmenes no deben exceder los 7.500 caracteres (con espacios), incluyendo una referencia completa a la obra reseñada y todas las referencias bibliográficas introducidas en el cuerpo de texto.

Los textos han de enviarse por correo electrónico a **miaslatina@ibnarabisociety.es**

### Presentación de los textos

1. Archivo: formato Word (.doc ó .docx).
2. Texto: fuente *FreeSerif*, normal, tamaño de letra 11, espacio simple, orientación del texto justificada, sin espacio entre párrafos. La primera línea del párrafo no se tabula.
3. Página: márgenes normales (2,54 cm.), tamaño de página A4.
4. Título: mayúscula y negrita.
5. Subtítulos: minúscula y negrita.
6. Nombre y vinculación: en la línea de abajo del título del artículo, inclúyase el nombre completo y, entre paréntesis, la vinculación académica o institucional en su caso.
7. Citas: las citas cortas serán integradas en el texto entre comillas latinas o angulares «»; las citas largas (más de 5 líneas) serán resaltadas en el cuerpo del texto, con comillas (tamaño de letra 10); «las “citas dentro de citas” irán con “comillas curvas o inglesas”»;
8. Pie de página: las notas irán a pie de página (en tamaño de letra 10), evitando notas al final del documento. El número de la nota irá, preferiblemente, antes del punto o la coma correspondiente.
9. Idiomas: las lenguas aceptadas para publicación de artículos en la revista son preferentemente catalán, español, gallego, italiano y portugués, pero ocasionalmente se aceptarán artículos en francés e inglés.
10. Língua portuguesa: por razões de revisão, aconselha-se a utilização do Novo Acordo Ortográfico, contudo, aceitam-se textos escritos conforme a velha norma e que assim ficarão na publicação.

⋮

11. Traducciones de citas y títulos de libros o revistas opcional, cuando proceda, entre corchetes y en cursiva: *Mundos imaginales* [*Imaginal Worlds*]; o como notas a pie de página.
12. Se recomienda incluir las referencias de los traductores y las fuentes de la traducción en la bibliografía.
13. Las interpolaciones van entre paréntesis rectos [], así como las omisiones [...].
14. Imágenes y tablas: seguidas por leyenda en tamaño de letra 10 y en negrita, de este modo: **Fig. 1. Título. Descripción.** Además de insertarse en el texto, todas las imágenes han de ser enviadas también como archivos separados (e intitulados Fig. 1, 2, 3, etc.) en la más alta resolución disponible.

## Presentación de las citas

Es posible escoger entre dos sistemas: autor-título (recomendado) o autor-fecha.

### **Sistema autor-título**

El Consejo de Redacción recomienda citar por el sistema autor-título.

Las referencias serán presentadas de la siguiente manera:

#### **[Libro]**

Nombre, Apellidos, *Título del libro*, *Eventual subtítulo*, Ciudad, Editorial, Año, p. 20.

#### **[Artículo de revista]**

Nombre, Apellidos, “Título del artículo”, *Nombre de la revista*, XX (Año), pp. 40-54.

#### **[Capítulo de libro]**

Nombre, Apellidos, “Título del Capítulo”, en Nombre Apellido (coord./ed./trad.), *Título del Libro*, Ciudad, Editorial, Año, pp. 20-36.

#### **[Referencias siguientes]**

Apellido, *Título*, cit., p. 94.

#### **[Referencias consecutivas]**

*Ibid.*, p. 97.

#### **[web]**

Nombre, Apellidos, “Título del Texto”, *web*, consultado el 31/12/2017, <http://ibnarabisociety.es/index.php?pagina=152&lang=br>

### **Sistema autor-fecha**

El consejo de Redacción también acepta el sistema autor-fecha. En este caso, las informaciones bibliográficas son introducidas en el cuerpo del texto, entre paréntesis, en este orden (AUTOR, año de edición: página). Por ejemplo: (NASR, 2007: 18).

El sistema de citas debe ser **coherente a lo largo de todo el texto.**

## Referencias bibliográficas

Se recomienda reunir las indicaciones bibliográficas completas y ordenadas alfabéticamente al final del artículo bajo el título **Referencias bibliográficas** (en tamaño de letra 11). Las obras de un mismo autor se ordenan de la más reciente a la más antigua.

### [Libros]

APELLIDO, Nombre (2007), *Título de Libro*, Ciudad, Editorial.

\_\_\_\_ (2005), *Título del libro*, Ciudad, Editorial.

### [Artículos]

APELLIDO, Nombre (2011), “Título del artículo”, *Nombre de la revista*, número de la revista, pp. 5-27.

### [Capítulos de Libro]

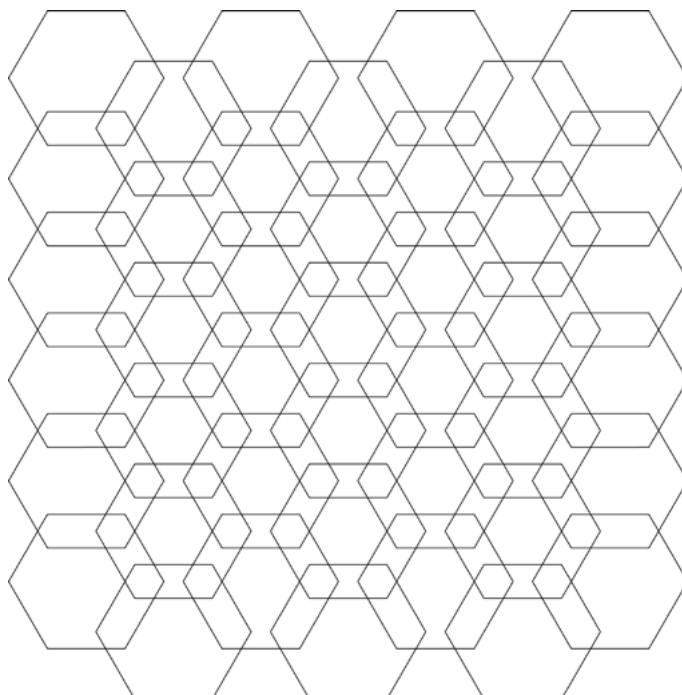
APELLIDO, Nombre (2001), “Título del Capítulo”, en Nombre Apellido (coord./ed./trad.), *Título del libro*, Ciudad, Editorial, pp. 13-35.

### [web]

Insértese siempre el enlace/link: <http://ibnarabisociety.es/index.php?pagina=152&lang=br>

El Consejo de Redacción podrá sugerir modificaciones con el fin de adecuar las colaboraciones al patrón editorial y gráfico de la revista.

En los textos presentados en otros idiomas se respetará, generalmente, la opcionalidad de la transliteración propia.



⋮

## ABREVIATURAS Y SIGLAS FRECUENTEMENTE EMPLEADAS

### Abreviaturas

b.	<i>ibn</i> (en un nombre árabe «hijo de...»)
e. d.	es decir
<i>et al.</i>	y otros autores
ibíd.	el mismo autor, libro y lugar
<i>id.</i>	lo mismo (cambia la obra o el lugar)
l./lss.	línea/líneas de la pág. citada
ms./mss.	manuscrito/manuscritos
n.	referencia a nota
p./pp.	página/páginas
s. a.	sin referencia al año de publicación de un texto
s. l.	sin referencia al lugar de publicación de un texto
y ss.	y siguientes
v.	véase/véanse

Nótese, no obstante, que puede haber variantes, ya que en algunos artículos se respeta el empleo de abreviaturas propuesto por el autor.

### Siglas y referencias de libros y revistas

C.	Abreviatura de <i>Corán</i> , seguida del núm. de la azora y del núm. de la aleya citada. Ej. C. 12: 5 (azora nº 12: aleya nº 5). V. El Corán, trad. J. Cortés, Herder, Barcelona, 1986 (3. <sup>a</sup> ed.); <i>El Corán</i> , trad. J. Vernet, Planeta, Barcelona, 1983.
<i>Concordance</i>	Wensinck, A. J., et. al.; <i>Concordance et indices de la tradition musulmane</i> , Brill, Leiden, 1936-69.
<i>EI</i>	<i>Encyclopédie de l'Islam</i> ( <i>EI</i> : 1. <sup>a</sup> edición; <i>EI</i> : 2. <sup>a</sup> edición).
<i>Fuṣūṣ</i>	Ibn 'Arabī, <i>Fuṣūṣ al-hikam</i> , ed. crítica de 'A. 'Af īf ī, Beirut, 1946.
<i>Fut./Futūḥāt</i>	Ibn 'Arabī, <i>al-Futūḥāt al-makkiyya</i> , El Cairo, 1329 h. (IV vols.). Cuando se hace referencia a la edición crítica incompleta de O. Yahia, El Cairo, 1392/1972- (14 vols. correspondientes a los volúmenes I y II de la edición cairota), se cita volumen en números árabes (1-14), seguido de dos puntos y número/s de epígrafe (p. ej., <i>Fut.</i> 4: 55-57), o bien se especifica (OY), vol. y p.
<i>JMIAS</i>	<i>JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY</i> , Oxford.
<i>Quête</i>	Addas, C., <i>Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge</i> , Gallimard, París, 1989.
R. G.	Repertorio General de las obras de Ibn 'Arabī, establecido por Osman Yahia en su <i>Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī</i> , Damasco, 1964. Esta sigla va seguida de una cifra correspondiente al número de orden de la obra según aparece en la clasificación de O. Yahia.
<i>Rasā'il</i>	<i>Rasā'il Ibn al-'Arabī</i> , Hyderabad, 1948.

Nótese, no obstante, que puede haber variantes, ya que tiende a respetarse el empleo de siglas propuesto por los diversos autores.

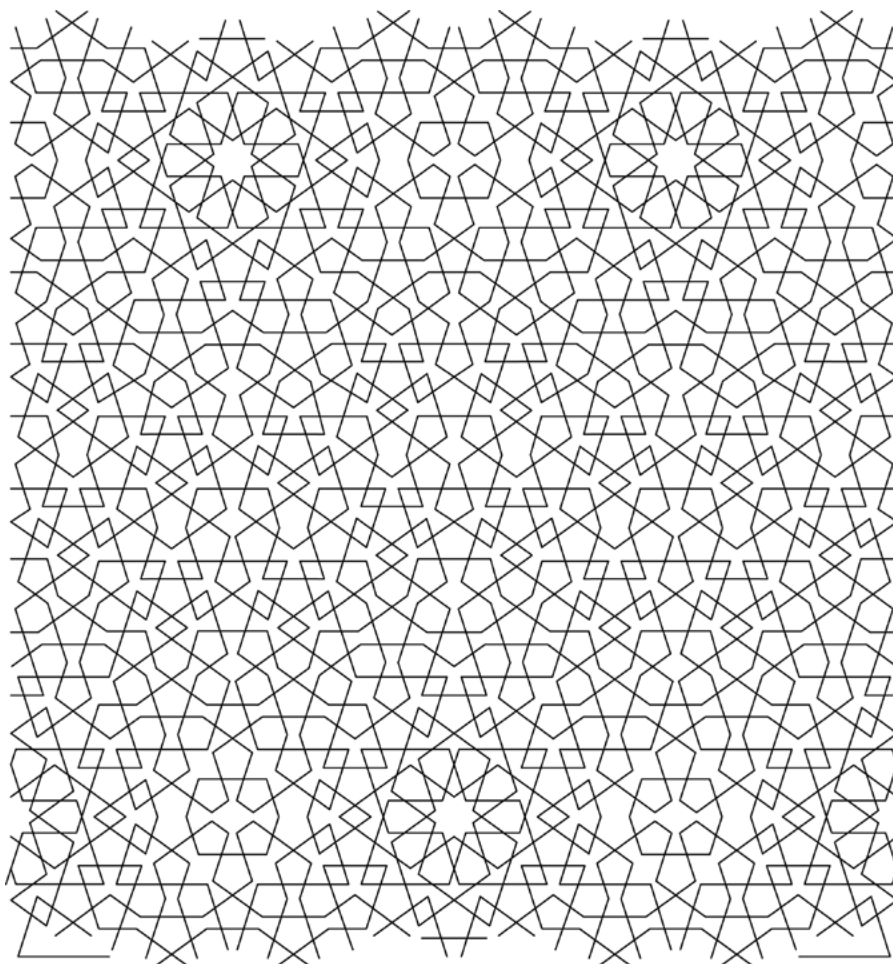
## SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN

Para la transliteración de términos árabes hemos seguido el sistema de transcripción internacional con las siguientes grafías:

’ — b — t — ʔ — ġ — ħ — ĩ — d — ɗ — r — z — s — š — š  
 ɗ — ʔ — z — ‘ — g — f — q — k — l — m — n — h — w — y

*Hamza* inicial no se transcribe; *ṭā’ marbūṭa*: *a* (en estado absoluto), *at* (en estado constructo); artículo: *al-* (aun ante solares) y *l-* precedido de palabra terminada en vocal (aunque se respeta el cambio ante solares a elección del autor); vocales breves: *a*, *i*, *u*; vocales largas: *ā*, *ī*, *ū*; diptongos: *ay*, *aw*. A final de palabra aislada las secuencias *-uww*, *-īyy*, se transcriben *ū*, *ī* respectivamente.

En los textos presentados en otros idiomas se respetará, generalmente, la opcionalidad de la transliteración propia.



⋮

### ***ENCUENTRO CON LAS AVES***

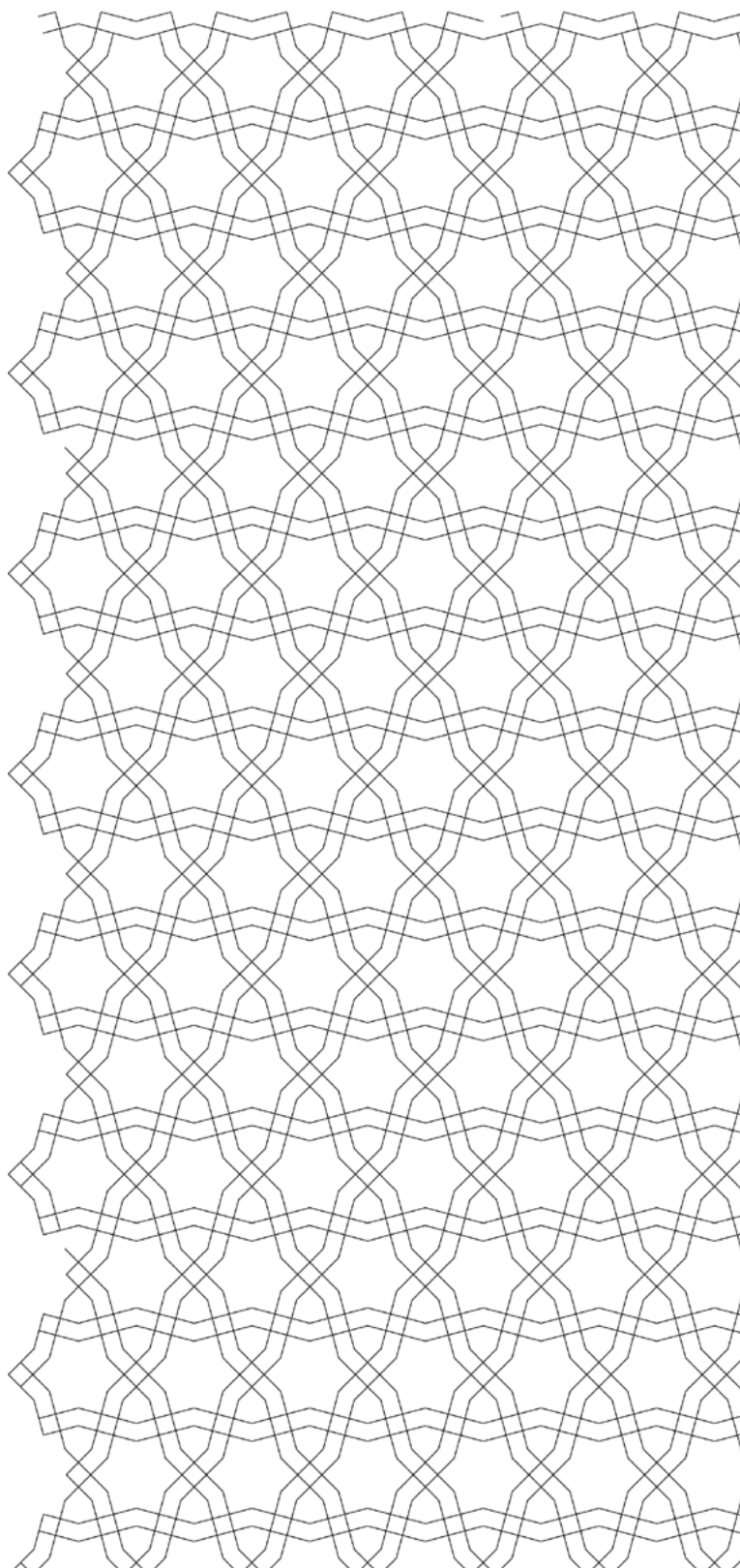
Converso entre el bosque con las aves  
que en escondida rama sus zureos  
de tonos melancólicos modulan.

Sin lágrimas al fiel amigo lloran,  
mientras mis párpados derraman llanto.

Los párpados permiten, pues sus lágrimas  
delatan de este modo mis afectos,  
que a cada susurrante palomica  
pregunte en confianza:

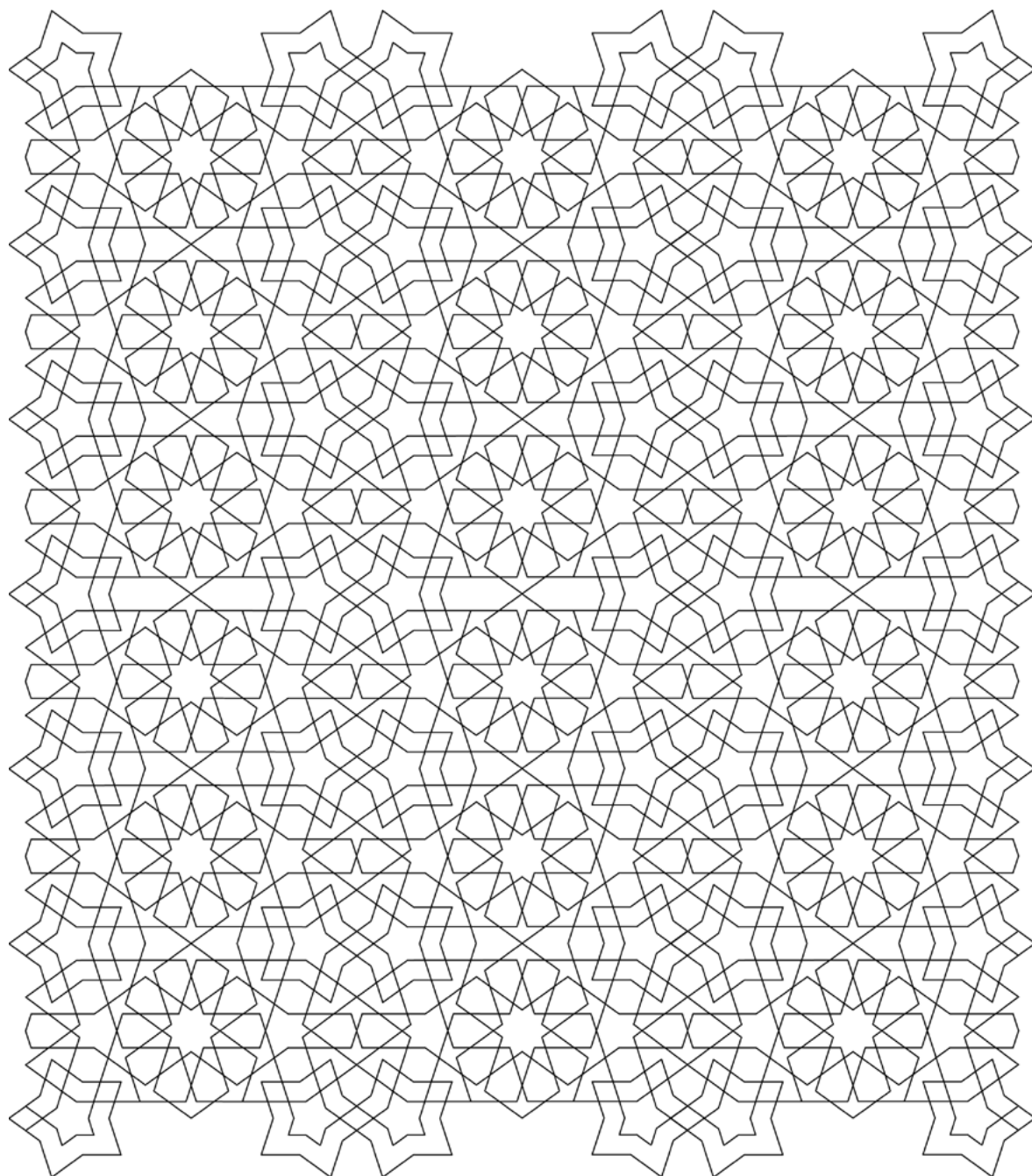
¿Sabes algo  
de aquel que tanto anhelo? ¿Han sesteado  
tendidos a la sombra de las ramas?

Casida nº XXXIII de *Tarġumān al-ašwāq*  
(trad. P. Beneito).



## **EL ÁNGEL DEL NOMBRE-EL NOMBRE DEL ÁNGEL. A MODO DE PRESENTACIÓN**

**Gracia López Anguita**



.....

El presente número del *Azufre Rojo* tiene su génesis en el VII Simposio Internacional de MIAS-Latina celebrado en la Facultad de Filología de la Universidad de Sevilla en 2017 que, junto con Pablo Beneito y José Antonio Antón Pacheco, tuve el placer de organizar y que llevaba por título, precisamente, *Malakút. Los ángeles en las tradiciones espirituales desde la Antigüedad*. Es, de nuevo, una satisfacción y un honor, presentar este volumen en el que hemos incluido nuevas contribuciones que aportan diferentes visiones de la angelología en su sentido más amplio, esto es, el de intermediación, intercesión e interpretación.

Partiendo de una crítica muy personal al materialismo de la sociedad actual y a la superficialidad de su “oferta espiritual”, Fernando Mora nos recuerda cuál es el verdadero sentido del ángel. Su artículo sintetiza los rangos y funciones de la angelología coránica, expone la paradoja de la superioridad adámica frente a la angélica y apunta un tema que será recurrente en este volumen: la relación de los ángeles con el lenguaje. En su texto se darán cita no solo los grandes místicos del islam como Ibn ‘Arabī, ‘Aṭṭār o Sohrawardi, sino también pensadores contemporáneos como Durand, Jung, Hillman y el imprescindible Corbin.

No podemos dejar de mencionar aquí, a propósito del islámologo francés y de la angelología, la reciente publicación de *El mundo como icono. Henry Corbin y la función angélica de los seres* de Tom Cheetham (Atalanta, 2019). Ya en *La paradoja del monoteísmo* (Losada, 2003) se otorgaba a la angelología un valor extraordinario y se planteaba audazmente que la figura del ángel podía suavizar el monoteísmo radical (e incluso el monismo) en el que las religiones abrahámicas eran susceptibles de caer; es decir, podía evitar incurrir en una idolatría metafísica. Las jerarquías de ángeles, los Nombres Divinos o, situándonos en otras tradiciones religiosas, las sefirot o la Trinidad y, en definitiva, todo aquello que suponga un principio de multiplicidad dentro de la unidad divina, cumpliría, en este sentido, la misma función además de posibilitar la teofanía.

El ensayo de Cheetham plantea un recorrido a lo largo de la trayectoria intelectual de Corbin, mostrando todas las facetas e implicaciones de su *mundus imaginalis* y su angelología cuyo interés, más allá del ámbito de la mera erudición, y utilidad en el pensamiento occidental moderno, el autor siempre reivindicó. El ángel es el guía del ser humano exiliado en el mundo terrenal hacia su antigua morada celeste, pero no es un agente externo, sino su propio yo interior o doble espiritual. Esta operación que consiste en un “traer de vuelta” es lo que significa literalmente la palabra *ta’wīl*, la exégesis esotérica o anagógica propia del chiísmo y el sufismo. Es decir, para Corbin, el procedimiento de interpretación de un texto revelado y la purificación interior de la persona, es el mismo. De aquí se sigue que la interpretación que se haga de un texto puede ser diferente para cada persona y no está basada en una operación intelectual, sino en una actualización del modo de ser ya que el ejercicio interpretativo es transformante. Este camino iniciático que transcurrirá por un ámbito intersticial e imaginal, será guiado por el ángel.



Corbin invoca la cosmología de Sohrevardi para explicar el dinamismo inherente al ángel y su modo de crear imaginando. El *ta'wīl iṣrāqī* y corbiniano encuentra su objeto de contemplación e interpretación en todo lo que nos rodea: objetos, paisajes, etc. y en nuestra experiencia cotidiana, prestando especial atención a las imágenes. Las artes tendrán, por tanto, una función casi teológica: “Las artes están enraizadas de manera asombrosa en la sustancia, en el cuerpo humano (...), empiezan en la inmanencia. Pero no se detienen ahí. Lo que equivale a decir, sencillamente, que es tarea y privilegio de la estética avivar como presencia luminosa la continuidad entre temporalidad y eternidad, entre materia y espíritu.”<sup>1</sup> La relación de la estética y la angelología también tiene su espacio en este volumen del *Azufre Rojo*, como veremos más adelante.

Esta dimensión hermenéutica del ángel como transmisor e intérprete del silencio de un Dios inefable y trascendente es estudiada en el artículo presentado aquí José Antonio Antón Pacheco. Los textos gnósticos y neoplatónicos apuntalan ya esta idea que se desarrollará en la cábala y el sufismo; el pleroma angélico puede constituirse en palabras o incluso letras: “ángeles, nombres e intérpretes se encuentran en la misma secuencia ontológica.” Frente a esta idea, la profusión de nombres de Dios y la exactitud del lenguaje litúrgico del mazdeísmo se sitúa en las antípodas de la concepción de Dios como un ser innombrable y silencioso, pero subraya igualmente el carácter sacro del lenguaje.

El artículo de Francisco Martínez Albarracín continúa transitando por los textos gnósticos y neoplatónicos centrándose especialmente en la obra de Pseudo-Dionisio Aeropagita y su elaborada jerarquía angélica. Albarracín trazará una analogía entre la mística cristiana y la teosofía islámica e insistirá en la importancia de la contemplación. En el texto están presentes las tierras imaginales de Hurqalya, Ġābalqā y Ġābarsā -de mención indispensable cuando de angelología se trata-, lugar donde se espiritualizan los cuerpos y se corporeizan los espíritus que, como nos recuerda el autor, no se encuentra sino dentro de uno mismo.

La idea de la ordenación de los ángeles en rangos condicionados por la cercanía a Dios y/o la función que cada uno cumple en la creación, aparece también en la cosmología de Ibn ‘Arabī. Los ángeles, nos dice el Maestro, son las facultades y los sentidos del macrantropos que es el universo: “Los ángeles representan ciertas facultades de esta forma que constituye el universo, y que los iniciados designan, en el lenguaje que les es propio ‘macrocosmos’. Los ángeles son para el Universo lo que las facultades espirituales y sensibles son en la constitución del hombre.”<sup>2</sup>

---

1 *El mundo como icono*, p. 148.

2 Ibn ‘Arabī, *Los engarces de las sabidurías*, trad. Andrés Guijarro, Madrid: Edaf, 2008, p. 21.

Conviene desarrollar siquiera someramente algunos aspectos de esta jerarquía angélica akbarí<sup>3</sup>. Los primeros ángeles creados –en singular *muhayyam*, cuyo nombre significa “arrobado”– se crearon a partir de las glorias de la faz de Dios y surgieron entre los atributos divinos de Majestad y Belleza. Su única actividad consiste en adorar a Dios en un continuo estado de extinción mística (*fanāʾ*) e ignoran que existen otros seres en la creación aparte de ellos. Se esboza, cuando Ibn ‘Arabī habla<sup>4</sup> de ellos, un aspecto interesante y creemos que poco estudiado, que es la relación especular entre las jerarquías angélicas y las jerarquías sufíes. Así, explica: “Comparten [los ángeles arrobados] ese estado espiritual con los místicos llamados Solitarios (*afrād*). Esta excepcional categoría de místicos es la única que está fuera de la supervisión del Polo (*qutb*), la cúspide de la jerarquía esotérica que rige cada época.”<sup>5</sup> Los ángeles que gobiernan el mundo (*mudabbira*)<sup>6</sup> sugieren, asimismo, un paralelo con los sufíes *mudabbirūn*, quienes, “a ejemplo de los profetas regresaron desde Dios a las criaturas, sin por ello abandonar a Dios”<sup>7</sup> y ejercen una función de gobierno en los asuntos de este mundo. Aparte de esta equivalencia en cuanto a regencia celeste/terrestre, cada tipología de ángel representa el modelo de estación espiritual en la vía iniciática, puesto que el ángel –a diferencia de genios y humanos que pueden pasar de la impiedad a la creencia, la profecía, la santidad, etc.–, “posee una estación conocida” (Corán 37:164) y fija que no cambia.

De entre los ángeles arrobados dos fueron designados como Intelecto Primero o Cálamo y Alma Universal o Tabla, a partir de cuya interacción se desplegará el cosmos y todo lo que en él acontece. Cada constelación zodiacal y cada esfera celeste está regida por un ángel, proyectando su influencia sobre un aspecto concreto del mundo sublunar. Incluso el espacio entre las esferas –como sugiere Ibn ‘Arabī en algún pasaje<sup>8</sup>– está poblado por ángeles, lo que nos daría la imagen de un universo sin un lugar vacío de ángeles.

En la obra *La alquimia de la felicidad*, Ibn ‘Arabī destaca la función magisterial de los ángeles que guardan cada esfera; en su particular ascenso escatológico (*miʿrāḡ*), el iniciado irá aprehendiendo el conocimiento proporcionado por cada ángel que sale a su encuentro. Este aspecto del ángel como guía y maestro será llevado a su máxima elaboración por Sohrawardi y Avicena. En este último, además, el ángel o “inteligencia celeste” opera como causa

3 Me he ocupado de este tema en López Anguita, Gracia, “Aproximación a la angelología en la mística islámica”, en F. Roldán Castro, *El cielo en el Islam*, Universidad de Huelva-Universidad de Sevilla, 2014, pp. 207-228. Retomo algunas de esas cuestiones en el presente texto.

4 V. *Uqlat al-mustawfiz*, p. Nyberg (ed.), Leiden, 1919, 60.

5 López Anguita, G. “Aproximación”, p. 215.

6 *Uqlat al-mustawfiz*, p. 59.

7 Addas, Claude, *Ibn ‘Arabí o la búsqueda del azufre rojo*, trad. Alfonso Carmona, Murcia, Editora Regional, p. 79.

8 *Futūḥāt*, ed. Beirut, vol. 6, p. 217

intermedia de la creación. Ambos filósofos tendrán una presencia significativa en el presente volumen.

El hecho de que el ámbito angelológico sea el de mediación e intercesión por excelencia, lleva de manera lógica a pensar que en la “magia religiosa” o teúrgia árabe, los ángeles tengan un papel central. Merece la pena dedicar unas líneas a un género, como es el de literatura esotérica, injustamente considerado menor o totalmente exento de especulación teórica seria. Efectivamente, si consultamos la obra de magia árabe clásica más conocida *Šams al-Ma‘ārif al-kubrā* de Būnī<sup>9</sup> (m. 1225 d. C.), encontramos nombres de ángeles profusamente usados en distintas invocaciones y talismanes. El origen mismo de la magia está ligado, en la tradición islámica, a los ángeles caídos Hārūt y Mārūt quienes, según el Corán<sup>10</sup>, transmitieron este tipo de conocimiento a los seres humanos. La licitud o no de la magia según la ley islámica depende de las opiniones de los diferentes exégetas, juristas o ulemas pero, por lo general, podemos decir que se prohibía en la medida en que podía provocar daño. En el amplio comentario coránico de Qurṭubī a la aleya de Hārūt y Mārūt, explica -basándose en al-Quṣayrī- que la magia debe considerarse *kufṛ* (impiedad) cuando tiene como objetivo el engaño.<sup>11</sup>

Como han señalado sus estudiosos, el *Šams al-Ma‘ārif* supone la adaptación de las ciencias ocultas a las prácticas devocionales del sufismo y lo incluyen dentro del género de magia religiosa, puesto que los talismanes e invocaciones en él recogidos tienen una base en el Corán. De hecho, la introducción de la obra es prácticamente toda ella una profesión de fe islámica y una afirmación de la licitud de lo contenido en el libro. A decir del propio autor, no es este un libro para ser divulgado, sino que está destinado solo para que unas élites preparadas puedan acceder a ese conocimiento.

Con frecuencia, los nombres de los ángeles son invocados junto a los de sus sirvientes genios; Būnī se dirigirá a ellos como “legión de espíritus terrenales” para que intercedan ante “los

---

9 De este autor, nacido en Bona (Annaba, Argelia) y fallecido en El Cairo en la fecha arriba señalada, se tiene muy poca información biográfica. A él debemos la gran obra de referencia sobre magia árabe.

10 “Siguieron lo que recitaron los demonios (šayāṭīn) bajo el reinado de Salomón. [Salomón no fue incrédulo, pero los demonios lo fueron. Enseñaron a los hombres la magia negra y lo que, en Babilonia, se había revelado a los dos ángeles Hārūt y Mārūt en Babel.” Corán 2:102.

Esta historia, de la cual encontramos un paralelo en Génesis 6:1-4, fue ampliada por la tradición judía y cristiana en la literatura intertestamentaria y la literatura rabínica. Aunque se ha propuesto un origen hebreo o indio para el nombre de estos dos ángeles, estos parecen, no obstante, ser un eco de Ahurvetat y Ameretat (Integridad e Inmortalidad), dos de los arcángeles del Zoroastrismo citados entre los Amesha Spenta como parte de la escolta de Ahura Mazda.

11 Quṣayrī, *Laṭā‘if al-iṣārāt*, III, Beirut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, p. 356. Traducción nuestra.

espíritus celestes”.<sup>12</sup> La estructura léxica de los nombres de los genios suele ser árabe, o bien persa (Mudhib, Abyaḍ, Aḥmar, Burqān, Šamhūraš, etc.), mientras que el de los ángeles parece revelar un origen hebreo (Rūqiyā’īl, Ŷabrā’īl, Samsamā’īl, Šarfiyā’īl, ‘Ayniyā’īl, etc.). Es posible rastrear los antecedentes de estos nombres en la literatura rabínica como, por ejemplo, en el *Evangelio apócrifo de Henoc* (compuesto entre el s. V a. C. y el II d. C.), un texto que hace gala de una angelología que podríamos calificar de hipertrofiada.

El nombre propio del ángel es fundamental en este tipo de obras, no sólo porque es necesario para invocarlo sino porque el uso de las palabras y las letras parte de la consideración de que poseen un valor no sólo epistemológico, sino también ontológico, como base de los procedimientos alquímicos, astrológicos y adivinatorios<sup>13</sup>. La idea propia del sufismo de identificar a letras con ángeles<sup>14</sup> alcanzará todas sus posibilidades en la literatura esotérica y la *simiyā’* (la ciencia de las letras). De este modo, Būnī afirmará que cada verso coránico es un ángel: los versos que describen el Paraíso son ángeles benévolos, los versos que describen el Infierno son ángeles del castigo. El ángel de una aleya será su sentido esotérico. Y existirá, para cada letra, un nombre secreto de su ángel (*iḍmarāt*).

En el estudio que nos presenta Antonio de Diego, continuamos en el terreno de la teúrgia pero centrada en un ámbito tan poco estudiado como es el del sufismo africano. Partiendo del trabajo de campo -realizado principalmente en Senegal- y del estudio de fuentes escritas, su autor indaga en la interacción de genios y ángeles con los maestros sufíes. Este modo de ver la realidad incorpora prácticas ancestrales a un islam que no por ello debe ser calificado de popular puesto que continúa una tradición presente en el islam clásico. Este eclecticismo religioso que cuenta con un importante aporte del sufismo akbarí, ha dejado su huella en las narraciones hagiográficas locales, la ejecución de rituales y la elaboración de talismanes donde no sólo los ángeles, sino también esas otras figuras imaginales, los genios, tienen un papel fundamental.

Figura de la salutación y la salvación, el ángel cumple un papel decisivo en la historia sagrada. Así, el estudio de Heba Youssry, centrado en la unión amorosa como modo de contemplación divina y reflejo del amor de Dios hacia Sus criaturas, presentará a Gabriel como elemento clave, no solo para la creación de Jesús en el seno de María, sino para la ascensión, por parte de ella, de su propio deseo sexual.

---

12 Seguimos la traducción de Coullat Cordero, Jaime, *El Kitāb Šams al-ma’ārif al-kubrā (al-ğuz’ al-awwal) de Aḥmad b. ‘Alī al-Būnī: Sufismo y ciencias ocultas*, tesis doctoral: Universidad de Salamanca, 2009.

13 V. Lory, Pierre, *La science des lettres en Islam*, París: Dervy, 2004.

14 V. *The Meccan openings*, trad. Grill, pp. 454-456.

El alma, “lugar” intermedio entre el cuerpo y el espíritu, ámbito “barzají” por excelencia es al que, ontológicamente, pertenecen los ángeles. El “*ta’wīl* es un proceso que compromete al alma entera”<sup>15</sup> nos dice Corbin, este proceso está impulsado por el deseo, el amor y el anhelo. El alma es, prácticamente de manera universal, identificada con lo femenino. Lo femenino tal y como lo presenta Ibn ‘Arabī en obras como *Kitāb al-huwa*, en el que parte de una reflexión sobre el pronombre *hiya* (ella) planteando una suerte de diálogo de Dios consigo mismo, es el objeto del estudio que nos presenta Sandra Benato. Como expone su autora, la relación entre la esencia (*dāt*, femenina) y la Ipseidad (*huwa*, masculino) comportará un principio de triplicidad. Este tercer espacio que surge de la dialéctica *huwa/hiya* es un *barzaj* llamado por Ibn ‘Arabī “Hálito del Misericordioso” o “el Real por medio del cual la Creación existe”. Entre lo masculino y lo femenino -tanto a nivel humano como divino, es decir, como principios de inmanencia y trascendencia- se establece una relación dinámica y sin jerarquía. La receptividad pasiva atribuida tradicionalmente a la mujer y que puede incluso desprenderse de una lectura superficial y parcial de Ibn ‘Arabī, será cuestionada en los trabajos aquí presentados tanto por Sandra Benato como por Heba Youssry.

Pocos conceptos hay en la cultura islámica tan controvertidos y manipulados, tanto en Occidente como en el propio mundo islámico, como el de *ḡihād*. Este esfuerzo interior en su dimensión espiritual es el tema que ocupa la contribución de Armando Montoya. Será necesario un *ta’wīl* que restituya su auténtico significado pero es que el propio ejercicio del *ta’wīl* es ya un modo de hacer *ḡihād*. Sin eludir la espinosa cuestión de la faceta bélica del *ḡihād* y sus manifestaciones a lo largo de la historia, el texto nos conduce a través de los últimos grandes maestros sufíes como el *ṣayḥ* Alawī y el emir Abd al-Qadir, hasta una revisión de este concepto en clave contemplativa y no dirigido contra un enemigo exterior, sino contra la propia alma (*naḥs*) entendida como la tendencia egoísta y pasional (en su sentido negativo) del ser humano.

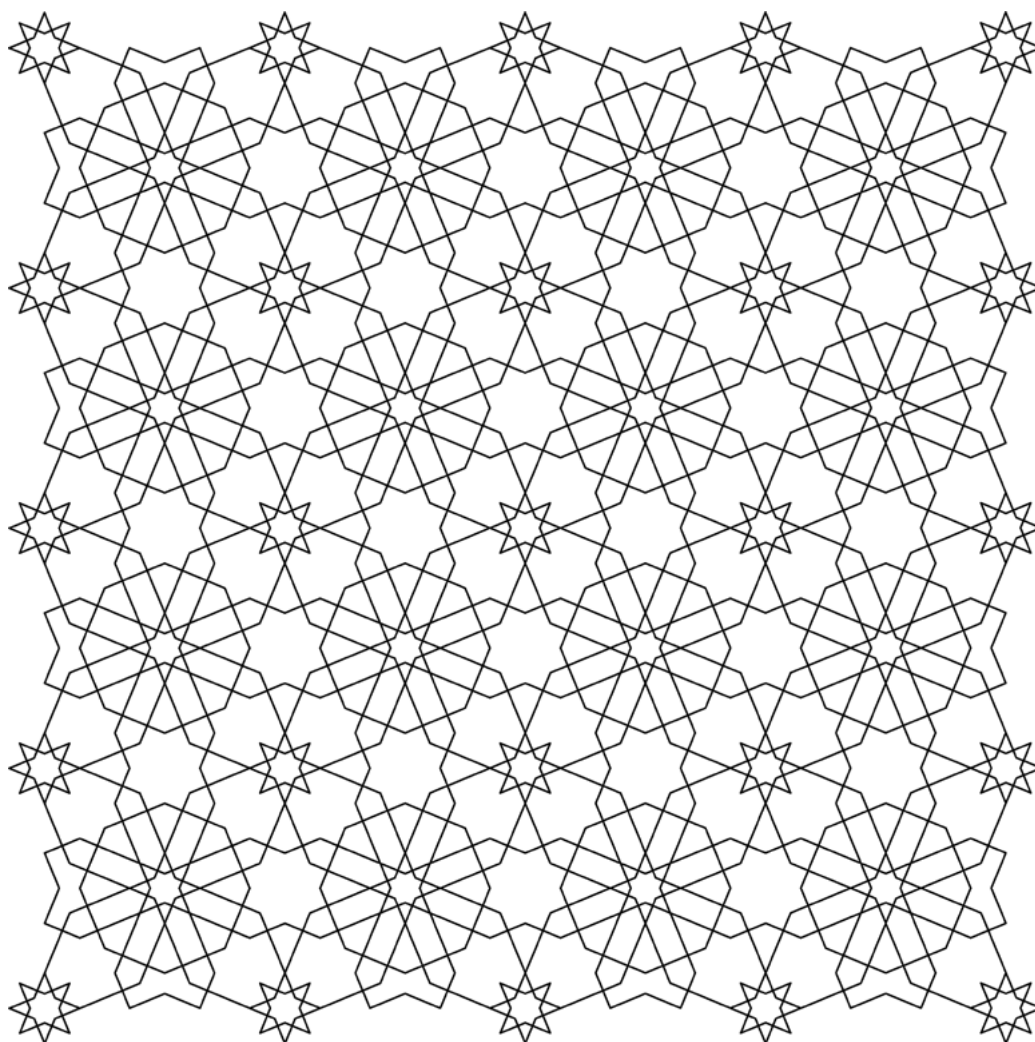
La estética es el nexo común de las dos últimas contribuciones de este número. Adelantábamos más arriba la relación de la actividad imaginativa -como interpretación del mundo y acceso a lo trascendente- y las artes. Antoni Gonzalo Carbó plantea una comparación entre tres autores que proceden de disciplinas artísticas y universos –a priori- diferentes, pero en cuya obra la presencia del color rojo y las rosas está vinculada simbólicamente al ángel: el místico persa Rūzbihān Baqlī, el cineasta armenio Paradžanov y el poeta austríaco Rilke. A lo largo de un texto ricamente jalonado por las imágenes de la experiencia visionaria, se irá desplegando un mundo de referencias artísticas de la más diversa procedencia pero donde el rojo, especialmente de la sangre pero también del vino, la granada, la tierra, el alba y el crepúsculo es un heraldo del éxtasis o del sacrificio, un aviso, con resonancias alquímicas, de la epifanía del ángel. Otros significados se irán sumando a estos como los atributos de

15 *El mundo como icono*, p. 157.

⋮

gloria y belleza divina simbolizados en la rosa, tan celebrada por la poesía persa, la llama -también roja- del amor, el color negro como símbolo del cuerpo y la tumba, el blanco como resurrección, etc.

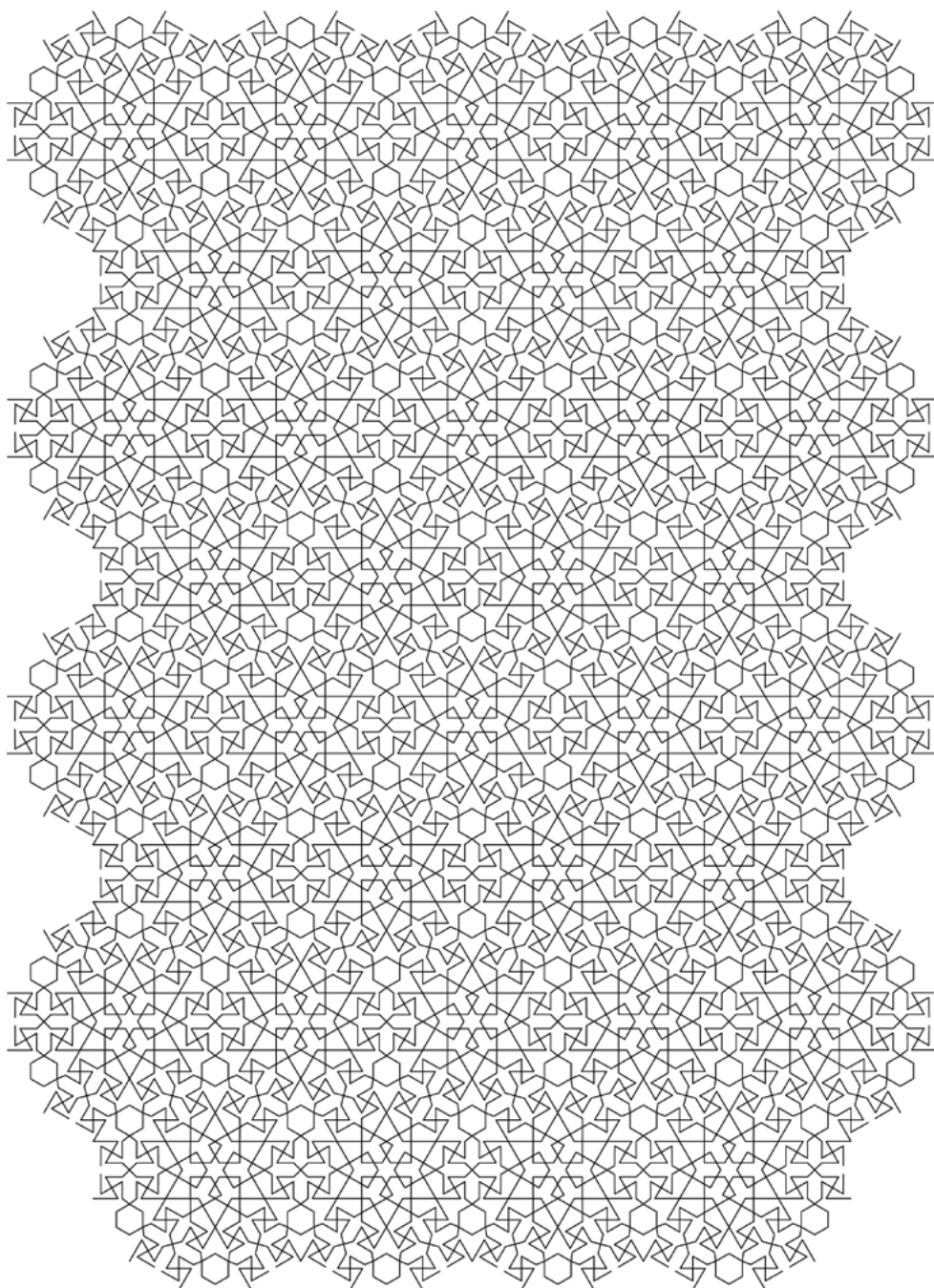
El color rojo, la rosa y la imaginería de Rūzbihān Baqlī están también presentes como inspiración en la artista Ana Crespo. Como explica en su artículo, el tema del ángel es recurrente en su obra desde principios de los años 90, así como el uso del color con un valor simbólico contemplativo (tema del que se ha ocupado también desde un punto de vista teórico como investigadora). La cualidad transformadora del rojo (no olvidemos que el azufre rojo, uno de los títulos honoríficos del Šayḥ al-Akbar, es precisamente la sustancia capaz de transmutar el metal en oro) tiene en este texto una relevancia especial y aparece conectada al verde, color del monte *Qāf*, final del viaje iniciático a través del mundo imaginal.



## LOS ÁNGELES NO SUEÑAN

**Fernando Mora Zahonero**

Recibido: 30/01/2020. Aceptado: 23/02/2020.



⋮

**Resumen:** Ante un mundo «desangelado» como es el nuestro, cobran especial importancia las visiones no sólo espirituales, como puedan ser el cristianismo o el islam, sino también psicológicas, como la psicología junguiana, que tratan de restituir la sacralidad del mundo a su justo lugar. Tanto Ibn ‘Arabī como Sohrawardī son grandes exponentes tradicionales de la dimensión angelical de la existencia, siguiendo los lineamientos instaurados por el Corán de que la creencia en los ángeles constituye un principio irrenunciable de la fe musulmana. El ángel es el mensajero de lo invisible o «hermeneuta del silencio divino». No sólo es portador de la palabra divina, como en el caso de Gabriel anunciándose a María o revelando el Corán a Muhammad, sino que la misma palabra es un ángel que se hace carne cuando hablamos, lo cual entronca de pleno con la ciencia de las letras (*‘ilm al-ḥurūf*), propia del sufismo, donde cada letra es considerada un ángel. El idioma de los ángeles también es sinónimo del célebre y misterioso «lenguaje de los pájaros», dominado por el profeta Salomón. Este idioma original, este lenguaje de los pájaros, es el que permite, según la tradición bíblica, que Adán asigne nombre a cada cosa y también el que lo lleva a entablar un fructífero diálogo con todo lo que le rodea, ya sea mineral, vegetal o animal. La nostalgia del Edén –escribe el poeta José Ángel Valente– es el deseo de reconstruir ese lenguaje primigenio en la situación de no-dualidad del paraíso, en el que las palabras eran cosas y las cosas palabras. Existen, según el islam, distintas categorías de ángeles, cumpliendo diferentes funciones, desde la Revelación, hasta cuidar de la lluvia, las plantas y otros seres y regir los movimientos planetarios o el desarrollo del feto, etcétera. A pesar de lo anterior, Ibn ‘Arabī también nos dice que el ser humano perfecto (*al-insān al-kāmil*) tiene una posición preponderante sobre los ángeles, puesto que es acreedor de todos los nombres divinos, tanto los de rigor como los de misericordia, mientras que los ángeles tienen un predominio limitado sobre estos nombres. Es por eso que Dios ordena a los ángeles que se postren ante esa criatura paradójica y magnífica que es el ser humano primordial, quien a diferencia de ellos es un ser completo que puede mostrar una aproximación más integral a la naturaleza de la realidad.

**Palabras clave:** Ángel, palabra, ciencia de las letras, sufismo, Corán, lenguaje de los pájaros, funciones angélicas, ser humano perfecto.

\*\*\*



**Abstract:** In the face of a “dispirited” world such as ours, visions that are not only spiritual, such as Christianity or Islam, but also psychological, such as Jungian psychology, which seek to restore the sacredness of the world to its rightful place, take on special importance. Ibn ‘Arabī and Sohrawardī are both great traditional exponents of the angelic dimension of existence, following the guidelines established by the Koran that belief in angels constitutes an inalienable principle of the Muslim faith. The angel is the messenger of the invisible or “hermeneutist of the divine silence”. Not only is he the bearer of the divine word, as in the case of Gabriel announcing himself to Mary or revealing the Koran to Muhammad, but the word itself is an angel that becomes flesh when we speak, which is fully connected with the science of letters (*ʿilm al-ḥurūf*), typical of Sufism, where each letter is considered an angel. The language of the angels is also synonymous with the famous and mysterious “language of the birds”, dominated by the prophet Solomon. This original language, this language of the birds, is the one that allows, according to the biblical tradition, Adam to assign a name to each thing and also the one that leads him to enter into a fruitful dialogue with everything that surrounds him, whether mineral, vegetable or animal. “Nostalgia for Eden”, writes the poet José Ángel Valente, “is the desire to reconstruct that primeval language in the non-dual situation of paradise, in which words were things and things were words.” There are, according to Islam, different categories of angels, fulfilling different functions, from Revelation, to caring for rain, plants and other beings and governing planetary movements or the development of the foetus, and so on. In spite of the above, Ibn ‘Arabī also tells us that the perfect human being (*al-insān al-kāmil*) has a preponderant position over angels, since he is worthy of all divine names, both those of Rigour and those of Mercy, while angels have a limited predominance over these names. That is why God commands the angels to prostrate themselves before that paradoxical and magnificent creature that is primordial man, who, unlike them, is a complete being who can show a more comprehensive approach to the nature of reality.

**Key words:** Angel, word, science of letters, Sufism, Koran, language of birds, angelic functions, perfect human being.

\*\*\*

.....

Teniendo presente que, en una sociedad como la nuestra –gravemente aquejada por los afanes del materialismo– no es fácil hablar de determinadas cuestiones, y siendo conscientes también de que son muchos los consumidores compulsivos, con o sin educación universitaria, que adquieren de manera indiscriminada todo tipo de productos en el floreciente supermercado espiritual –como cultos sectarios, rituales «cuánticos», esoterismo desaforado, sanaciones milagrosas, etcétera–, a lo largo de las páginas siguientes atravesaremos una verdadera tierra de nadie ubicada entre los dogmas propios de la fe ciega y los variados artículos que se ofertan en el mentado supermercado de la Nueva Era; entre el territorio de los credos sostenidos de manera irracional y el imperio de un mundo, como el actual, hace mucho *desangelado*; entre las discusiones bizantinas en torno, por ejemplo, al número de ángeles que caben en la cabeza de una aguja y la necesidad de reconocer que su presencia –y la de otros seres sutiles hoy en día considerados fantásticos– tiene mucho que ver, como han demostrado ampliamente exponentes de la psicología profunda, como Carl G. Jung y James Hillman, con nuestra plenitud psicológica.

A propósito de una sociedad en la que no sólo los ángeles, sino otros vestigios de misterio y profundidad, se han visto despojados de cualquier carta de naturaleza, y en la que imperan las fuerzas de la concreción, la limitación y el egoísmo, parecen más indicadas que nunca las palabras del gran sabio persa Sohrevardī en las que señala que los ángeles son una cofradía de seres inmateriales, procedentes del país del no-donde.<sup>1</sup> Este país remoto, a la par que próximo, no es sino lo que, en la cosmología de Ibn ‘Arabī y de otros ilustres exponentes del sufismo, se conoce como el mundo intermedio de la imaginación activa, ubicado entre la dimensión del puro espíritu y el plano material ordinario, el lugar sin lugar en el que, según la conocida formulación de Henry Corbin, se espiritualizan los cuerpos y adquieren cuerpo los espíritus. Es este plano intermedio de existencia, que fluctúa entre el mundo tenebroso y denso de los cuerpos materiales y el plano luminoso y sutil de las entidades espirituales, un territorio fronterizo donde entran en contacto seres pertenecientes a órdenes distintos de la realidad y en el que se dan cita ángeles, genios y seres humanos que han vivido en distintas épocas o que se hallan a miles de kilómetros de distancia del sujeto que accede a dicho ámbito de conciencia. Es en esta dimensión intermedia donde se desarrolla, el «drama central de la existencia humana».<sup>2</sup>

Se nos antoja imperativo –tanto personal como colectivamente– recuperar esa dimensión sutil que nos conecta con lo que está más allá de nuestros sentidos ordinarios, dado que, como hemos apuntado, vivimos en una cultura que prima lo visible y confía tan sólo en

---

1 Sihaboddin Yahya Sohrevardi, *El encuentro con el ángel: Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henri Corbin*. Madrid, Editorial Trotta, 2002, pp. 74-75.

2 Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Tomo I: Desde los orígenes hasta el S.XII. Madrid, Alianza editorial, 1981, p. 288.

.....

aquello que puede tocarse, mensurarse y cuantificarse, sin darnos cuenta de que la vida depende de muchas cosas que trascienden el alcance de nuestros aparatos de medición, y que, al potenciar un único aspecto de la existencia, estamos mutilando nuestra totalidad, convirtiéndonos en lisiados espirituales. Así pues, si la sociedad actual nos conmina a tomar en consideración solamente aquello que podemos ver y palpar, la visión espiritual del mundo nos aconseja creer en aquello que no puede ser visto ni aprehendido, y no sólo eso, sino que además declara que se trata de la faceta más decisiva de la existencia. El Corán, por ejemplo, se refiere a la creencia en lo invisible como uno de los signos que permiten reconocer a los verdaderos musulmanes. Lo visible hunde sus raíces en lo invisible, de igual modo que la palabra brota del silencio e, inexorablemente, retorna a él.

El antropólogo y mitólogo francés Gilbert Durand señala que el ángel es imagen «de la función simbólica misma que es mediadora entre la trascendencia del significado y el mundo manifiesto de los signos concretos, encarnados, que por medio de ella se transforman en símbolos».<sup>3</sup> El mismo Durand recuerda la concepción que sobre este particular mantiene el citado Henry Corbin, quien señala que el ángel nos pone en contacto con las diferentes gradaciones simbólicas del ser y que, en él, se halla contenido tanto lo particular como lo general, poniendo ambos términos en relación. A este respecto, menciona el propio Corbin que «La idea de “Ángel” es la de una individualidad que es en sí misma su especie»<sup>4</sup>

Creer en los ángeles (en árabe, *malāʾika*; sing. *malak* / *malāk*) es uno de los seis artículos de fe islámica, además de la fe en Allāh, los enviados, las escrituras (tanto la revelada a Muḥammad como las precedentes, es decir, la Torá y los Evangelios) y el Día del Juicio. Es por ello que cuando el Libro revelado pide a los musulmanes que tengan fe, esa petición se refiere a todos y cada uno de los elementos recién enumerados, una fórmula que con ligeras variaciones se repite tres veces en el Corán (2:177, 2:285, 4:136), así como en distintos hadices. La relación con el mundo angélico tal vez sea en el seno del islam (al menos desde que Occidente se vio privado de esta dimensión a partir del Renacimiento) un imperativo más apremiante que en otras tradiciones religiosas, hasta el punto de que no se entendería el islam sin la presencia de los ángeles, los cuales forman parte intrínseca de la revelación coránica, dado que esta llegó hasta el Profeta por intermediación del arcángel Ġibrīl (Gabriel), de quien nos asegura el Corán que es uno de los «próximos» (*muqarrabūn*). Por ello, rechazar la existencia de los ángeles equivale a negar la revelación coránica. Esa es la razón de que, ateniéndose a una lógica temporal, se los mencione en el texto sagrado antes que a los enviados y las escrituras.

---

<sup>3</sup> Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*. Madrid, Amorrortu, 2007, p. 32.

<sup>4</sup> Henry Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iraní*. Madrid, Ediciones Siruela, 2000, p. 111.

⋮

## PALABRAS COMO ÁNGELES

Sabemos que la traducción castellana del término griego «ángel» es la de mensajero, de donde también deriva la palabra «evangelio», si bien esta última posee el significado preciso de «buena nueva». Atendiendo a esta etimología, el ángel sería aquello que pone en comunicación la dimensión trascendente de la realidad con el mundo de las apariencias, es decir, el puente entre estos planos diferentes de existencia. Los ángeles cumplen –según el ya mencionado psicólogo arquetípico James Hillman– una función muy similar a la desempeñada por la palabra, dado que esta también es portadora de mensajes. No deja de ser significativo que la *logofobia* –es decir, el miedo a las grandes palabras como ser, amor, Dios, libertad, etcétera– manifestada por la corriente nominalista de la filosofía que se ha apoderado del panorama del pensamiento occidental durante los últimos siglos, discurra pareja a la desaparición de los ángeles de nuestro paisaje filosófico, religioso y psicológico, desterrados a lo más profundo de la mente como entidades ridículas y supeditadas a múltiples supersticiones. Sin embargo, al relegar a la trastienda psíquica a este tipo de entidades lo único que conseguimos es, paradójicamente, mutilar nuestra propia totalidad como seres humanos, cercenar facetas de nuestro equipamiento interior que resultan imprescindibles para el equilibrio psíquico.

Por ese motivo, escribe Antonio Betancor, prologuista del libro seminal de James Hillman *Re-imaginar la psicología*: «El ángel es anunciador del cielo, el revelador de su presencia en la tierra (el “hermeneuta del silencio divino” de los neoplatónicos), la llama de la conciencia que rescata las imágenes del alma de su cautiverio en los literalismos de la lógica, de la experiencia, y, si es preciso, de la fe. El ángel es el instaurador de un diálogo que no puede acontecer en su ausencia (¿quién puede hablar con un dios, una tierra, o un corazón que no tienen rostro?) [...] El ángel es... el aliento imaginal que mueve a los desconcertantes dioses de nuestras mitologías, y que inspira a filósofos, alquimistas, caballeros errantes y poetas, y es también, cómo no, el psicólogo en cada uno de nosotros que –llamado o no– restituye a la apariencia su profundidad, su elocuencia y su poder. Si, como afirma James Hillman, el anhelo esencial del alma es transparentarse, hacerse presente a sí misma, tal vez el secreto más recóndito de ésta –el secreto que une al hombre con el ángel de su epíteto posesivo y con la inaccesible divinidad– sea la transparentación definitiva, el paradójico encaje en el alma de lo visible y lo invisible en una metáfora continua, sin principio ni fin, que los orientales llaman iluminación [...]».<sup>5</sup>

En ese sentido, parafraseando el título del mencionado libro de Hillman, debemos re-imaginar no sólo la psicología, sino también las palabras, concibiendo a estas como presencias autónomas o huéspedes que nos habitan. Y, por su parte, prosigue diciendo Hillman:

---

5 James Hillman. *Re-imaginar la psicología*, Madrid: Ediciones Siruela, 1999, p. 22.

«Nuestra ansiedad semántica nos ha hecho olvidar que también las palabras arden y se hacen carne cuando hablamos. Es necesaria una nueva angelología de las palabras para que podamos recuperar la fe en ellas. Sin la inherencia del ángel en la palabra –y «ángel» significa originalmente “emisario”, “mensajero”–, ¿cómo vamos a expresar otra cosa que no sean opiniones personales, cosas elaboradas en nuestra mente subjetiva? ¿Cómo transmitir de una psique a otra algo de valor y con alma –una conversación, una carta, un libro–, si no hay significados arquetípicos en las profundidades de nuestras palabras?»<sup>6</sup>

Abundando, desde el punto de vista del sufismo, en el simbolismo que vincula a ángel y palabra, añadiremos que el dominio de experiencia en el que la función de los ángeles parece más íntimamente ligada al devenir de los seres humanos es la ciencia de las letras (*‘ilm al-ḥurūf*). Según esta ciencia, que es un saber fundamental entre los santos musulmanes, la creación del cosmos tiene lugar a partir de las veintiocho letras del alifato combinadas entre sí en orden de complejidad creciente. Estas letras primordiales son consideradas ángeles en sí mismas. Es en ese sentido que Ibn ‘Arabī declara que las letras del alifato son una comunidad de seres vivientes. De ese modo, si los ángeles también son palabras (verbos divinos, como los define Sohrawardī), el conocimiento esotérico del lenguaje dará acceso al conocimiento esencial de los ángeles. Según el gran especialista en magia y esoterismo, el magrebí Aḥmad al-Būnī (s. xiii), cada aleya coránica es un ángel y cada palabra de la que remite a un ángel, el cual constituye su sentido oculto.

La anterior afirmación evoca la experiencia que tuvo Ibn ‘Arabī durante su infancia, en la que habiendo caído en coma debido a una grave enfermedad, alcanza una visión en la que se ve acosado por un grupo de seres horribles, hasta que de pronto son derrotados por una figura luminosa, de espectacular belleza, que exhalaba un poderoso perfume. Al preguntarle quién era, aquel ser le respondió que era la azora *Yā-sīn*. Al despertar del coma, vio que su padre terminaba de recitar, en la cabecera de su lecho, dicha azora.

En otro orden de cosas, en ocasiones, los sufíes sumergidos en trance profieren palabras y frases en lenguas desconocidas, y la enunciación de estas glosolalias se denomina (*suryāniyya*), un término que no se corresponde con el idioma arameo, tal como designa ordinariamente, sino con la lengua de los ángeles, el cual no es un idioma particular utilizado por estos, sino que designa el efecto de su presencia –dado que los ángeles son en sí mismos palabras– en el alma de los extáticos.<sup>7</sup> Al afirmar que los ángeles son palabras (así como las palabras son ángeles), debemos recordar que Gabriel, por ejemplo, es la palabra que dimana del divino Aliento del Misericordioso.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 69-70.

<sup>7</sup> Pierre Lory, «Les anges dans l’islam». París, *Connaissance des religions*, 2004, pp.155-166. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00323707>

⋮

El idioma de los ángeles también es sinónimo del lenguaje de los pájaros, criaturas estas con las que se simboliza, sobre todo en el ámbito del sufismo, a los ángeles. El Corán menciona a los pájaros en distintas ocasiones: «Sujetamos, junto con David, las montañas y las aves para que Le glorificaran» (21:79) «Y los pájaros en bandadas, todo vuelve a Él» (38:18-19). Nos informa también el Corán que Salomón fue instruido en el lenguaje de los pájaros y, por ese motivo, colmado de todo bien, siendo esta una ciencia heredada de su padre David. Por otro lado, se dice que el ejército de Salomón está constituido por seres humanos, *ġinn* y pájaros. De ese ejército formaba parte la abubilla, que le trajo noticias de la reina de Saba y fue devuelta a ella con un mensaje de parte de Salomón (27:15-17). Cuando, en la leyenda nórdica, Sigfrido vence al dragón, entiende de inmediato el lenguaje de estos seres alados. La victoria sobre el dragón aporta la inmortalidad, la cual según el especialista en simbología René Guénon representa la comunicación con los estados superiores de la existencia, siendo los ángeles –y, por ende, los pájaros– la representación de dichos estados superiores de conciencia.

En definitiva, entender el lenguaje de los pájaros equivale a comprender el lenguaje secreto que habla cada ser por el mismo hecho de existir. Implica estar en posesión de la clave de los símbolos, y este privilegio se pone aquí en relación con el estado del alma preexistente a su caída en este mundo. «El lenguaje de los pájaros» es también el título de la célebre epopeya mística de la que es autor el persa Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār (siglo xii) y que encuentra su desenlace en el símbolo del Sīmorg, un ave ancestral, el rey de las aves, que es el sumatorio de todos los pájaros que parten en su búsqueda. El tema de la abubilla mensajera será retomado en esta epopeya persa, erigiéndose en guía del resto de las aves en su viaje en pos del Sīmorg por haber servido a Salomón y estar en posesión de los secretos divinos. El papel de la abubilla como mensajera del mundo invisible no hace sino reforzar la identificación de pájaro, ángel y palabra divina.

Siendo David cantor y autor de los Salmos, es lógico relacionar el lenguaje de los pájaros con la poesía, tal como hace René Guénon en el artículo en el que aborda este tema. Y no olvidemos que el magnífico Cantar de los Cantares, atribuido a Salomón, que a tenor de lo dicho hasta el momento es una preclara muestra de poesía mística que ha dado lugar a innumerables comentarios a lo largo de la historia. Según Guénon, la expresión «lenguaje de los pájaros», o «lengua angélica», tiene su reflejo en el mundo humano en el lenguaje ritmado (que no rimado), pues es el dominio de las aplicaciones de la ciencia del ritmo – escribe– el que puede ponernos en comunicación con las realidades superiores. Una tradición islámica –apunta de nuevo Guénon– señala que Adán en el Paraíso hablaba en verso, que es precisamente la lengua siríaca o *suryāniyya*, cuando la poesía tenía un genuino carácter sagrado que ha ido perdiendo, tal vez, con el paso del tiempo, aunque nunca completamente, a nuestro modesto entender. Todos los libros sagrados están originalmente escritos en dicho lenguaje ritmado. La poesía tenía el tratamiento en la antigüedad de lengua de los dioses,

los cuales en numerosas tradiciones también son equiparables a los ángeles. En latín –sigue ilustrándonos René Guénon–, los versos se llamaban *carmina*, siendo la poesía *carmen*, una designación vinculada a la palabra sánscrita *karma*, pues era ese lenguaje ritmado el utilizado en el cumplimiento de los ritos, de igual modo que debemos traducir en este contexto la palabra *karma* como «acción ritual». Los poetas, los llamados vates, eran los intérpretes de la palabra divina, un sentido que permanece de algún modo presente en la palabra vaticinar, o adivinar el futuro, aunque la función de la adivinación es considerada una degradación de dicho lenguaje original.

Esta lengua original, este lenguaje de los pájaros, es el que permite, según la tradición bíblica, que Adán asigne nombre a cada cosa y también el que le lleva a entablar un fructífero diálogo con todo lo que le rodea, ya sea mineral, vegetal o animal. La nostalgia del Edén –escribe el poeta José Ángel Valente– es el deseo de reconstruir ese lenguaje primordial en la situación de no-dualidad del paraíso, en el que las palabras eran cosas y las cosas palabras.

## DIFERENTES PLANOS DE EXISTENCIA

Las tradiciones proféticas y las enseñanzas cosmológicas islámicas, así como Ibn ‘Arabī en *Las iluminaciones de La Meca*, señalan que los ángeles son creados a partir de la luz, los seres humanos del agua y la tierra, y los *ġinn* (es decir, los genios) del fuego. Escribe también el gran maestro que el ser humano está compuesto de espíritu, alma y cuerpo, o, expresado en términos coránicos, de luz, fuego y barro. El espíritu es una sustancia luminosa y diáfana, muy similar a los ángeles, y por ello cabe afirmar que los seres humanos portan en sí mismos una naturaleza angélica. El alma, por su parte, está ubicada entre la luz y la oscuridad, entre espíritu y cuerpo, y este es el dominio que corresponde a los *ġinn*. Todo ello nos ayuda a entender por qué el Profeta señaló que Saytán –que según la angelología islámica no es un ángel caído sino un *ġinn* maligno– también habita en el interior de cada uno de nosotros. El ser humano, en tanto que compendio del cosmos visible e invisible, entraña dentro de sí todas las posibilidades de existencia. Por ese motivo, los seres humanos no pueden llamarse realmente tales a menos que despierten a su propia naturaleza angélica –el luminoso aliento divino que fue insuflado en su forma de arcilla tras ser amasada y modelada por el mismo Dios– y que también, como dijo el Profeta, conviertan al islam a su Saytán personal. Por supuesto, cuando se habla de convertir al islam, no nos referimos tanto a una tradición religiosa formal como a la pacificación del alma, tal como expresa también el Corán: «Oh, alma pacificada, regresa a tu Señor» (89:27-28). Teniendo en cuenta que la palabra «islam» significa «paz», no es difícil relacionar la pacificación del alma con su conversión a ese islam ubicado más allá de moldes históricos y dogmáticos.

⋮

Estos tres tipos de criaturas —ángeles, ġinn y humanos— habitan en los tres planos principales de conciencia y de existencia en que la tradición sufi subdivide el cosmos visible e invisible, a saber: el plano espiritual, el imaginal y el sensorial, correspondientes a lo que se conoce en árabe como *ġabarūt*, *malakūt* y *mulk*, respectivamente. El *ġabarūt* es el plano existencial puramente espiritual, más allá de las formas, desde el cual Allāh «obliga» (*ġabara*) a las cosas a advenir a la existencia. Por ese motivo, también recibe la denominación coránica de «mundo de la orden», esto es, de la orden divina que obliga a ser a las entidades que deben ingresar en la corriente del devenir. Este es el plano en el que habitan Ġibrīl (Gabriel) y otros arcángeles. De hecho, ambas palabras, Ġibrīl y *ġabarūt*, tienen la misma raíz en árabe.

El «mundo de la orden» se opone al «mundo de la creación», formado este último por el mundo de los ángeles (*malakūt*) —también llamado mundo intermedio o reino imaginal— y el ámbito del *mulk*, donde habitan los seres humanos y el resto de los seres manifestados. La etimología de las palabras *mulk* y *malakūt* responden a la raíz trilitera *m-l-k*, que denota los sentidos de poder, reino o gobierno (de ahí también el término árabe *malik*, rey). La acepción de «poder» corresponde a la función de los ángeles menores en el conjunto de la creación de cumplir, sin dilación y en completa conformidad con la orden divina, lo que les ha sido encomendado por el Creador de todas las cosas. Asimismo, *malak* también significa «mensajero», «ayudante», «enviado», «superintendente» y «poderoso».

Existen, según el islam, distintas categorías de ángeles. No obstante, a diferencia de la angelología cristiana, expuesta principalmente por Pseudo-Dionisio Areopagita en su obra *Las jerarquías celestiales*, donde subdivide en triadas —a imagen de la trinidad divina— los distintos órdenes de ángeles (es decir, serafines, querubines y tronos; virtudes, dominaciones y potestades; principados, arcángeles y ángeles), la angelología islámica se basa principalmente en las menciones que efectúan el Corán y los hadices a este respecto. Entre las principales categorías de seres angélicos el Libro revelado menciona especialmente la de los «próximos» o «allegados» (*muqarrabūn*): «El Ungido no tendrá a menos ser siervo de Allāh, ni tampoco los ángeles allegados» (4:172). No olvidemos que Ibn ‘Arabī también denomina de esta peculiar manera a la categoría más alta de los amigos de Dios.

En términos generales, la angelología islámica señala que, además de entidades espirituales sutiles de naturaleza lumínica, los ángeles carecen de voluntad propia y de necesidades biológicas: no necesitan comer ni dormir y, por tanto, tampoco soñar, y de ahí precisamente el título de nuestro artículo. El Corán abunda en menciones de su presencia y de sus múltiples actividades. De hecho, el texto sagrado los menciona en ochenta y ocho ocasiones. Las fuentes tradicionales los describen como seres de belleza sobrecogedora y también señalan que su número es desconocido; sólo conoce dicha cifra quien los ha creado. Sea como fuere, los ángeles ejemplifican las cualidades de perfección y obediencia, puesto que nunca flaquean en



su glorificación y adoración a Dios y no albergan otro deseo sino el de servirle y obedecerle sin descanso, día y noche. Jamás se distraen de su cometido, siendo su único alimento la glorificación. Tampoco conocen –nos comenta Ibn ‘Arabī– las prohibiciones. Y es por eso que sigue señalando el Corán: «No desobedecen a Dios en lo que Él les ordena» (66:6). Y respecto a esta adoración intrínseca recoge el Libro revelado: «Le glorifican, incansables, noche y día» (41:38); y también: «Suyos son quienes están en los cielos y en la tierra. Y quienes están junto a Él no se consideran demasiado elevados para servirle, ni se cansan de ello. Glorifican noche y día sin cesar» (21:19-20).

El Corán también señala: «Por temor a Él, el trueno celebra Sus alabanzas, y los ángeles también» (13:13). Alaban sin cesar a Dios quienes se congregan alrededor del Trono divino y los que lo portan: «Los que llevan el Trono y los que están a su alrededor celebran las alabanzas de su Señor, creen en Él y Le piden que perdone a los creyentes» (40:7). De ese modo, una de las principales funciones de los ángeles es interceder por los seres humanos. El Corán insiste en otro lugar en esta labor de intercesión: «Casi se hienden los cielos allí arriba al celebrar los ángeles las alabanzas de su Señor y pedir Su perdón en favor de los que están en la tierra. ¿No es Allāh el Indulgente, el Misericordioso?» (42:5).

Nos advierte el texto coránico que el número de sus alas es variable. Algunos tienen dos, algunos tres y otros cuatro [se sobrentiende que pares] (35:1). Las alas angélicas son interpretadas en el sentido de que los ángeles se hallan en constante actividad. Cuando mueven sus alas, cada movimiento les lleva a una nueva situación. También se afirma que ese número tiene que ver con la rapidez en cumplir la misión que tienen encomendada.

Según se desprende de la lectura tanto de los textos sagrados como de los sabios sufíes, parecen existir ángeles de naturaleza más permanente, por así decirlo, y ángeles que emergen debido a las acciones de los seres humanos. Por ejemplo, se afirma que, cuando estos recuerdan a Dios o cuando llevan a cabo buenas acciones, dichos actos engendran ángeles bellísimos. Luego tenemos los arcángeles, de los cuales Ġibrīl, Mikā’īl e Israfil son los más importantes y los guardianes de toda forma de vida. Ġibrīl es el depositario de la Revelación que lleva la vivificación espiritual a las almas y los corazones; a Mikā’īl le ha sido confiada, entre otros cometidos, la lluvia mediante la cual las plantas, los animales y el suelo son nutridos por la vida; mientras que Israfil es el depositario de la trompeta cuyo toque convocará a muertos y vivos al llegar el Día del Juicio.

No hay lugar en el cosmos que no esté custodiado por ángeles. Un ángel acompaña a cada gota de lluvia, y se requieren siete de ellos para que crezca una sola hoja de un árbol. Además, según explica el místico persa Sohrawardī, cada especie presente en nuestro mundo cuenta con su propio ángel. Ibn ‘Arabī aborda en distintos lugares el simbolismo de las funciones angélicas y establece correspondencias con los doce signos del zodiaco. Por ejemplo, además

de comentar que es de naturaleza seca y caliente, el signo de Aries está regido por un ángel que controla la creación de las cualidades y los accidentes; Cáncer es frío y húmedo, y su ángel rige la creación del mundo; Géminis es caliente y húmedo, y su ángel posee en particular la clave de la creación de los metales, etcétera.<sup>8</sup>

En el texto titulado en castellano *La alquimia de la felicidad*, el cual conforma el capítulo 167 de *Las iluminaciones de La Meca*, Ibn ‘Arabī nos describe el Viaje Nocturno y la Ascensión través de las esferas celestiales y, además de otras consideraciones, escribe respecto a la génesis de los metales y su relación con cada ángel planetario: «En ese preciso instante (en que aparece la forma metálica), la toma a su cargo la “entidad espiritual” de uno de los siete planetas móviles, esa entidad es uno de los ángeles de ese cielo. Ese ángel se mueve conjuntamente con el planeta sometido a su circunvalación, siendo Dios quien le dirige hacia una meta asignada por su Creador. Y el objetivo es conservar intacta la fuente propia de esa sustancia metálica. Es así que este ángel astral que tiene por generoso corcel ese planeta, toma a su cargo la forma del hierro y efectúa su revolución en el séptimo cielo, contado desde nuestro planeta. De la misma manera el estaño, como cualquier otro metal, es tomado a cargo por el ángel que tiene por corcel el planeta (correspondiente a ese metal) y gira en su cielo propio y en la órbita particular, asignada y dirigida por su Señor».<sup>9</sup>

También hay un ángel —sostiene un hadiz— que cuida del desarrollo del embrión durante los primeros cuarenta días, que pasa a ser relevado por otro que cuida de él durante un periodo similar y aun otro durante otros cuarenta días, hasta que es enviado un ángel que insufla el espíritu en el ser que va a nacer, anotando nuestra riqueza, la longitud de nuestra vida, nuestras acciones y si seremos miserables o felices. En el texto recién citado, el gran maestro andalusí también expone la relación que mantiene cada ángel planetario con el desarrollo del embrión en el seno materno. Así pues, el ángel del cielo donde mora Adán, regido por la luna, está encargado de velar durante el séptimo mes que sigue a la caída del semen dentro del útero. Al ángel guardián que habita en el cielo de Jesús vela por el desarrollo del feto durante el sexto mes. En el cielo de José, presidido por el planeta Venus, se ubica el ángel que preside la transformación en la matriz de la gota de esperma durante el quinto del mes, etcétera.

Por su parte, los ángeles custodios —de los cuales, a diferencia del cristianismo, en el islam existe un elevado número— velan por todos los seres humanos en cualquier tipo de situación y circunstancia, tanto si están despiertos como dormidos. Por eso, leemos en el Corán: «Da lo mismo que uno de vosotros diga algo en secreto o lo divulgue, se esconda de noche o se

---

8 Titus Burckhart, *Clave espiritual de la astrología musulmana según Muhyidīn Ibn Arabī*. Palma de Mallorca, José Olañeta, 1984, p. 23.

9 Ibn al-Arabī, *Textos espirituales*. Madrid, Editorial SUFI, 2004, p. 20.

muestre de día. Tiene, por delante y por detrás, pegados a él, que le custodian por orden de Allāh» (13:10-11). Y también señala: «Él es quien domina a Sus siervos. Envía sobre vosotros a custodios» (6:61).

En el momento de la muerte es enviado un ángel, llamado ‘Azrā’il, con el encargo de recoger el alma del difunto. A este respecto nos dice el Corán: «El ángel de la muerte, encargado de vosotros, os llamará y luego seréis devueltos a vuestro Señor» (32:11). Una tradición profética mantiene que, al ser depositados en la tumba, los difuntos reciben la visita de dos ángeles, llamados Nakīr y Munkar, quienes les interrogan sobre sus actividades en este mundo. A lo largo de la vida de cada persona, hay dos ángeles encargados de anotar cómo se comporta, y los rollos de papel que escriben se convierten en documentos decisivos en el Día del Juicio.

También están los guardianes del Jardín y el Fuego, respectivamente. El principal de los ángeles del Jardín se denomina Ridwān (39:73). Por su parte, el jefe de los guardianes del infierno se llama Mālik y tiene a su cargo diecinueve ángeles que son los que gobiernan al resto de los ángeles que vigilan la Gehena (el infierno) (40:49-50; 66:6; 74:27-31). El último rango de los ángeles son los generados a partir de los actos y los alientos de los adoradores. Así, por ejemplo, los ángeles del *dīkr* viajan a la busca de las reuniones en las que se recuerda a Dios.

Mención aparte merece el grado angélico de los llamados *karubiyyūn* (querubines), los más próximos a Allāh. Ellos son los ángeles más importantes, ya que la manifestación del cosmos se inicia con ellos. Son, en cierto modo, y como explicaremos más adelante, el tejido de que está constituida la creación. La actividad exclusiva de los *karubiyyūn* consiste en adorar y contemplar a Dios. Por ese motivo, son los únicos seres de la creación que pueden verlo directamente sin ser pulverizados por las luces que emanan de Su Faz. Estos ángeles se hallan tan arrebatados por el amor hacia Allāh que ni siquiera se percatan de que el cosmos ha sido creado. Uno de estos ángeles arrebatados es el designado por Dios para hacerse cargo del conocimiento de la creación. Es el llamado Primer Intelecto, Cálamo, Espíritu. La primera creación de Allāh –señala Ibn ‘Arabī– son estos espíritus angélicos embargados por el amor hacia la majestad divina.

La luz aporta el ingrediente esencial de la creación y es también el símbolo más reconocible de la divinidad. A pesar de que los hadices declaren que Dios está envuelto por setenta velos de oscuridad y de luz, también está escrito en el Corán que «Allāh es la luz de los cielos y la tierra» y «Luz sobre luz» (24:35). Al proclamar que los ángeles han sido creados a partir de la luz, que poseen cuerpos luminosos y que se hallan presentes por doquier en el cosmos, se infiere que constituyen un componente esencial de la existencia, conformando la estructura íntima del universo y de la vida. La luz –escribía Albert Einstein– es la sombra de Dios.

⋮

Los ángeles no actúan tan sólo como mensajeros, sino que el mundo es creado por y con los ángeles. Ello supone que el cosmos está impregnado de luz, vida y conciencia. Dados el carácter luminoso y la ubicuidad de los ángeles en los procesos de la creación, podemos considerarlos como el esqueleto de luz –es decir, la estructura interna de la realidad– que sustenta tanto al universo como al ser humano.

## EL SER HUMANO COMO MAESTRO DE LOS ÁNGELES

Acabamos de sugerir que la figura del ángel constituye un contrapunto espiritual para el ser humano que aspira a la perfección y que presupone su completitud como ser integral, asentado con los pies en la tierra, pero con la cabeza puesta en el cielo, si se nos permite la expresión. Sin embargo, de la mano de Ibn ‘Arabī, vamos ahora a enfocar la cuestión de un modo diferente e incluso opuesto, porque no podemos pasar por alto que, siguiendo el mensaje coránico y también las enseñanzas del gran maestro andalusí, el ser humano –se sobreentiende que el ser humano perfecto o universal o lo que él llama también el Gran Hombre (*al-insān al-kabīr*), equiparable al conjunto del cosmos– también es descrito como maestro de los ángeles, dado que Allāh lo ha encumbrado por encima de las demás criaturas, incluidos los ángeles, pues estos desconocen la totalidad de los nombres de Dios, que sólo Adán conoce al haber sido creado con ambas manos divinas.

Tampoco podemos obviar que la primera mención que tanto el Génesis como el Corán hace de los ángeles ocurre cuando se aborda la creación del ser humano; de ahí que, para las tradiciones del Libro, ambos sean realidades indisociables. El ser humano constituye la gran revelación para los ángeles, el factor sorpresa de la creación, porque este se les muestra como algo que está más allá de su comprensión y su predictibilidad.

Los ángeles no disfrutan de la universalidad de Adán y tampoco entienden los nombres divinos con los que este ha sido favorecido y mediante los cuales adora a Allāh de modos desconocidos e inaccesibles tanto para los ángeles como para otros habitantes del cosmos visible e invisible. Por eso, cuando Dios les ordena que se postren ante esa extraña y paradójica criatura que es el ser humano, los ángeles se sienten desbordados por la sorpresa. Lo único que aciertan a farfullar es: «¿Vas a poner en la tierra a quien la corrompa y derrame sangre?» (2:30).

Siguiendo con la descripción akbarí, tras habérseles ordenado postrarse ante el recién creado Adán, los ángeles pasan a ser descritos como las facultades de este ser que, en palabras del Šayḥ al-Akbar, es la forma del universo y, por eso, los sufíes lo designan con la expresión técnica de «Gran Hombre». Los ángeles –apunta Ibn ‘Arabī– son, para este Gran Hombre,

lo que las facultades espirituales, intelectuales y sensoriales son para cada ser humano particular. Recordemos que las facultades humanas abarcan desde los sentidos materiales –es decir, la capacidad de visión, audición, etcétera– hasta las potencias puramente anímicas como voluntad, imaginación, memoria o entendimiento.

La explicación reside en que los ángeles son, por un lado, potencias circunscritas a desempeñar una función concreta en el cosmos y, en ese sentido, se parecen al cometido exclusivo que, en el ser humano, cumple cada uno de nuestros sentidos, así como nuestras facultades internas. Por otro lado, los ángeles no son una realidad completa. Si bien su condición es más pura que la del ser humano desde el punto de vista de su servicio y adoración a Dios, su naturaleza también es más restringida y especializada, es decir, pueden desempeñar cometidos específicos, pero no pueden conjuntarlos todos de igual modo que lo hace el ser humano, quien es heredero del conjunto de los nombres divinos, tanto los de rigor como los de misericordia. Los ángeles no poseen, a diferencia del ser humano, la libertad, aparente al menos, de desobedecer. Con frecuencia se ha suscitado entre los teólogos la cuestión de quién ocupa un lugar más prominente en la creación, si ángeles o seres humanos. La mayoría de autores se decanta por estos últimos. Debemos tener en cuenta, no obstante, que no estamos refiriéndonos al común de los hombres y mujeres, sino exclusivamente al ser humano perfecto (*al-insān al-kāmil*).

Al principio de su texto quintaesencial *Los engarces de la sabiduría*, Ibn ‘Arabī explica que, cuando Dios –lo Real– deseó contemplarse a sí mismo en un objeto todo-inclusivo, capaz de mostrarle su propio misterio, porque –señala el texto– «ver una cosa en y por sí misma no es lo mismo que verla en otro como, por ejemplo, un espejo». De ese modo –y citamos ahora literalmente el texto de ‘Ibn ‘Arabī: «Lo Real otorgó existencia a la totalidad del Cosmos [al principio] como una cosa indiferenciada carente de espíritu, de manera que era como un espejo sin pulir [...] la Orden [divina] requería [por su misma naturaleza] la cualidad reflexiva del espejo del cosmos, y Adán era el mismo principio de reflexión de ese espejo y el espíritu de esa forma, mientras que los ángeles sólo eran ciertas facultades de esa forma que era la forma del Cosmos, llamada, según la terminología de los Compañeros, el Gran Hombre. En relación con él, los ángeles son comparables a las facultades físicas y psicológicas en la configuración humana. Cada una de estas facultades o poderes cósmicos está velado [respecto al conocimiento de la totalidad] por su propio ser [estando limitado por su individualidad relativa], de manera que no puede conocer nada que la sobrepase [...]».<sup>10</sup>

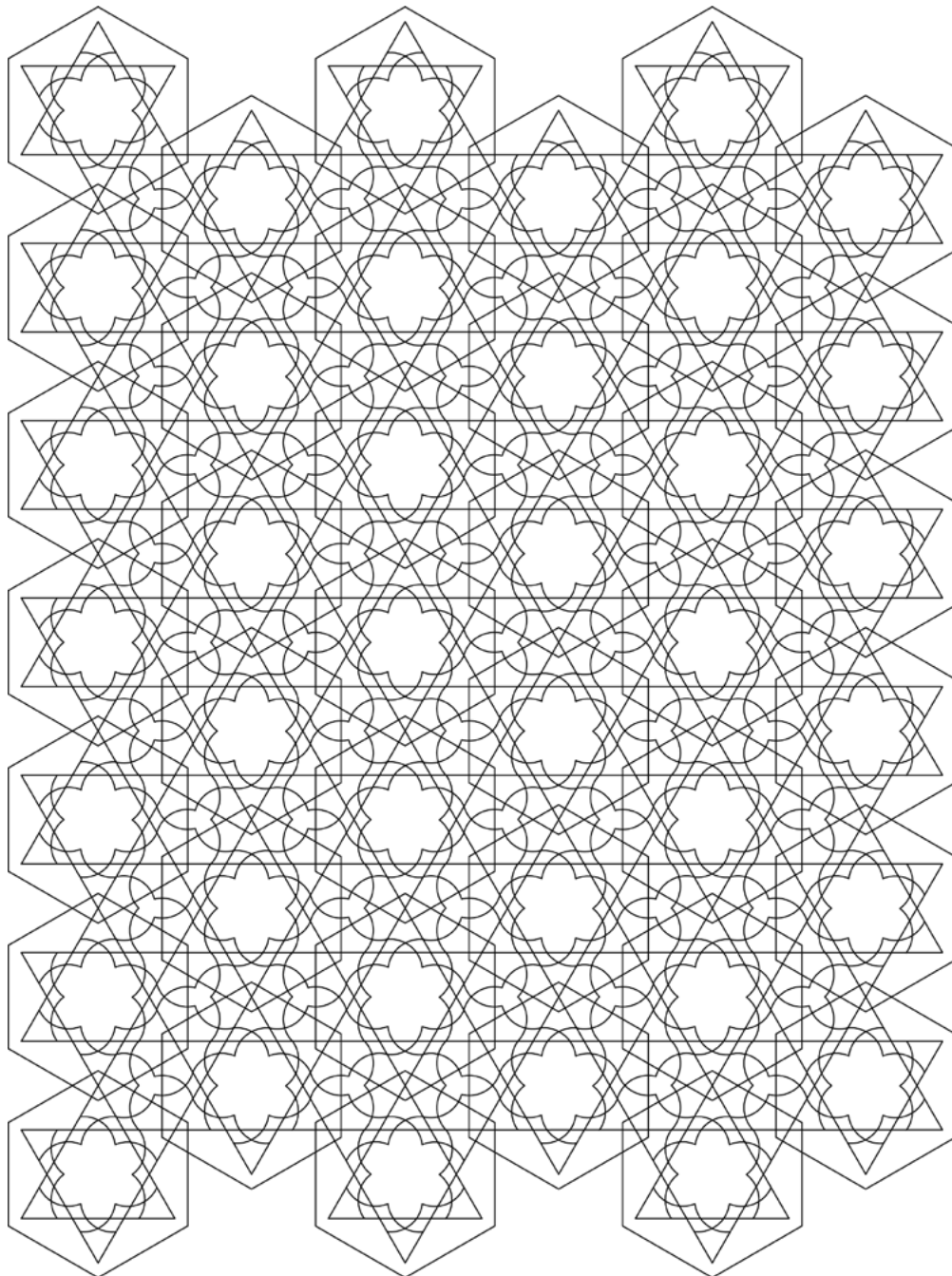
Esta percepción de la totalidad puede ser interpretada en el sentido de que se requiere un órgano integral de sabiduría –o, si se prefiere, la integración de todos nuestros instrumentos

---

<sup>10</sup> Ibn al-‘Arabī, *The Bezels of Wisdom* (traducción e introducción de R.W.J. Austin), Nueva York, Paulist Press, 1980, p. 48.

...

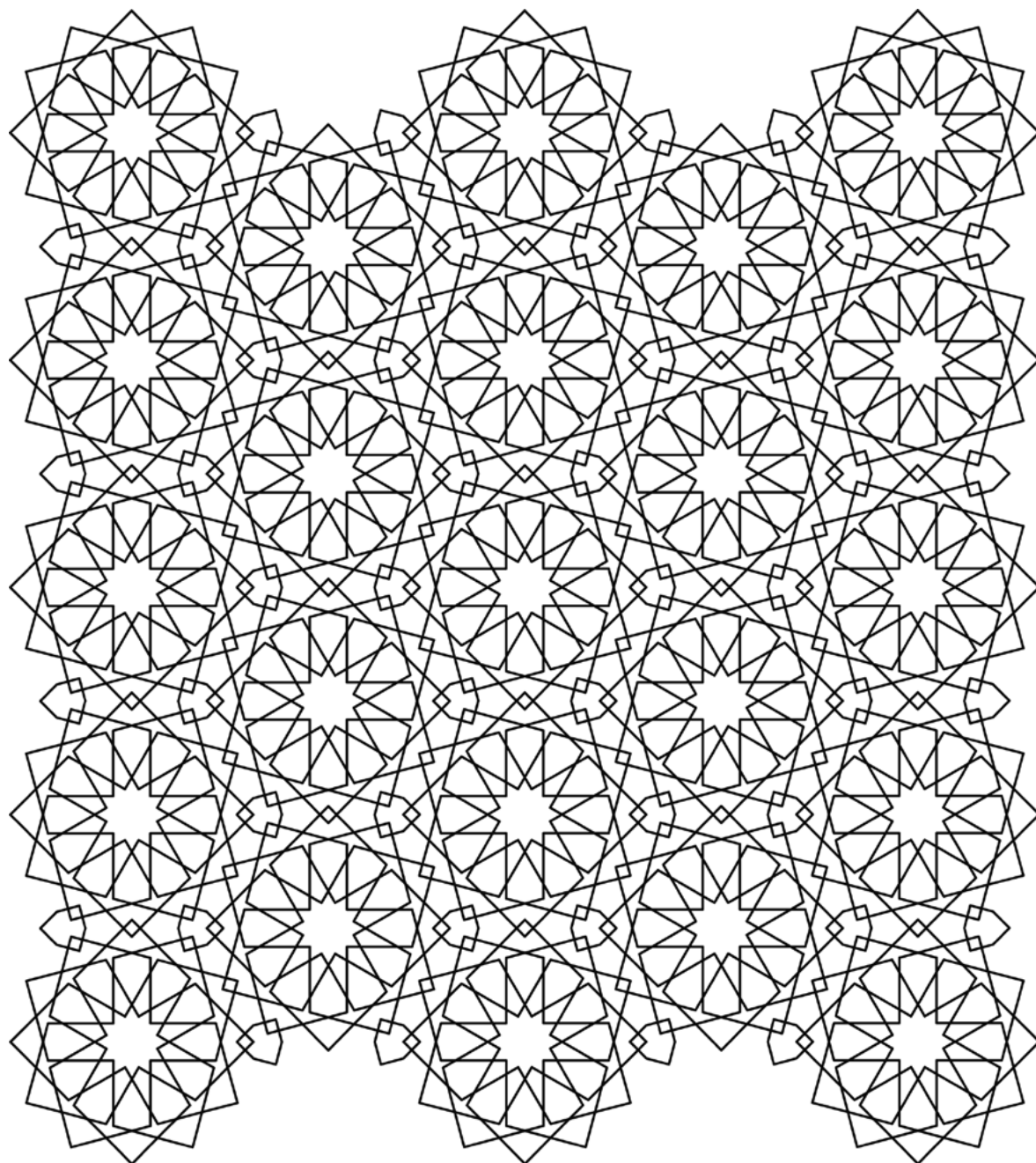
intelectuales y espirituales— para ir más allá de la comprensión intelectual meramente especulativa o del conocimiento proporcionado por las emociones y los sentidos: una auténtica síntesis de razón, corazón y órganos sensoriales, puesto que ninguno de ellos está, por sí solo, en condiciones de suministrarnos una imagen completa de la realidad.



## **INTÉRPRETES DEL SILENCIO: HERMENÉUTICA Y ANGELOLOGÍA**

**José Antonio Antón Pacheco**

Enviado 22/12/2018. Aceptado 30/01/2019.



⋮

**Resumen:** La noción de silencio es utilizada por diversas tradiciones filosóficas y religiosas (gnósticos, Proclo, Dionisio Aeropagita...) en un contexto de teología apofática: el silencio es una forma de hablar del Principio que trasciende de manera absoluta cualquier calificativo o atributo. Ante esta situación de vaciamiento y anulación de todo discurso metafísico, la figura del ángel se nos presenta como el nombramiento de lo que no tiene nombre. Se hace también una cala en el zoroastrismo como afirmación de la sustantividad de los nombres divinos.

**Palabras clave:** Ángel, Teología apofática, neoplatonismo, gnosticismo, hermenéutica.

\*\*\*

**Abstract:** The concept of “silence” occurs in different philosophical and religious traditions such as the gnostics, Proclus, Dionysus the Aeropagite, etc., within a context of apophatic theology, the silence is the way to talk about the Principle that transcends, in an absolute way, any adjective or attribute. The subsequent “emptying” or “abolishing” any metaphysical discourse, can be solved through the angel as the “naming” of the Unnamed. This article will also deal on the relation of zoroastrianism with the Divine Names.

**Keywords:** Angel, Apophatic Theology, neoplatonism, gnosticism, hermeneutics.

*No, ni con mucho, podrías soportar tú la voz de Dios. Pero escucha al menos el soplo de una onda, el mensaje ininterrumpido que se forma del silencio.*

Reiner María Rilke, *Elegías duinesas*, I.

No existe mejor introducción al tema que esta cita de Rilke.



Para encuadrar nuestro trabajo en su marco conceptual tenemos que remitirnos a la noción de Primer Principio como lo absolutamente trascendente: Uno más allá del ser, *Sige, árreton, Shem hameforas, tanzīh, Deus absconditus...* Los términos negativos son los elegidos para intentar definir aquello que trasciende todo lenguaje y todo concepto. Por eso los discursos apofáticos se afinan y se perfeccionan. Así, por ejemplo, el texto gnóstico *Pensamiento trimorfo*<sup>1</sup> llega a usar veintidós palabras negativas para referirse al inefable Primer Principio. O en Basílides, según el testimonio de Hipólito<sup>2</sup>, encontramos una hiperbolización extrema del lenguaje negativo a la hora de hablar de lo que no se puede hablar. Toda esta terminología privativa puede resumirse con la fórmula *árreton* o *áfzegktos, ágnostos, akatanómastos*: inefable, incognoscible, sin nombre. Los orígenes de toda esta especulación está ligada generalmente a Platón: *República* 509 b, *Timeo* 28 c, *Sof* 238 c, *VII Carta* 341 c y toda la segunda parte del *Parménides*; a todo lo cual hay que añadir Aristóteles en *Sobre la oración*, y en la literatura cristiana, *Hechos* 16, 23, *Ef* 1, 21, *1 Tm* 5, 16, *Jn* 1, 18; 6, 46; 7, 28; 8, 19; 10, 15; *1 Jn* 4, 12. Es importante esta aportación escriturística pues se va a aunar al desarrollo temático del neoplatonismo para dar consistencia a la metafísica del Silencio y la Prolación.

Como estamos diciendo, es en el ámbito platónico donde se producen los presupuestos de esta concepción y es el neoplatonismo el que desarrolla esos presupuestos conceptuales y presta así el armazón intelectual del despliegue que permitirá las especulaciones sobre el Uno. A partir de aquí se van a ir postulando las formas ontológicas que revelan, manifiestan y pronuncian aquello que de otra forma quedaría inasequible por absolutamente trascendente. Los ángeles desempeñan ese papel: son los *daímones, logoi, aggeloi, melekim*, ángeles teóforos o eones. Se trata siempre de huir de la indeterminación que provoca el sostenimiento de un Principio supremo abstracto, absolutamente idéntico consigo mismo, de un Uno que en su cumplimiento cerrado impide el desarrollo de los seres; de un Uno que siendo también *zeos ágnostos* impide cualquier relación con él. Se necesitan, pues, mediaciones que impidan el desierto de lo indeterminado, realidades que nos hagan accesible (y decible y pronunciable) el Primer Principio: esos son los ángeles en su función metafísica. Ha sido de manera especial la tradición neoplatónica (Plotino, gnósticos, Damascio, Proclo, Dionisio Aeropagita...) la que ha desarrollado especulativamente los planteamientos que dimanaban de una metafísica de aquello que está más allá del ser y la experiencia a la que da lugar esa metafísica.

---

<sup>1</sup> *La Pensée première à la triple forme (NH Xiii, I)*, ed. Paul-Hubert Poirier, Université de Laval-Peeter, Quebec, Louvain, París, 2006. Para todo Nag Hammadi, cfr., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, III vols.*, edición a cargo de Antonio Piñero, José Monserrat Torrents y Francisco García Bazán, Madrid, Trotta, 1997-2000.

<sup>2</sup> Hipólito de Roma, *Elencos VII, 1-14*, en Francisco García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, Madrid, Trotta, 2003; también *Los gnósticos, II vols.*, edición de José Monserrat Torrents, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1983. Ya Hipólito supo ver muy lúcidamente lo que le debía el gnosticismo a Aristóteles (como hoy día sostiene también Abraham Bos).

Cuando el marco conceptual anterior se identifica con el marco regido por la noción de Libro revelado, entonces los ángeles o nombres se convierten en sentidos o interpretaciones de lo Inefable, de lo que no tiene Nombre y el Libro mismo adquiere la facultad de mediación. Tradicionalmente, los ángeles (mensajeros) son los encargados de transmitir la palabra, el lenguaje, el mensaje o designio divinos (piénsese en el ángel Gabriel, en el ángel de la Anunciación, en el ángel de la Revelación, en el ángel como Entendimiento Agente<sup>3</sup>): el ángel comunica la palabra y el nombramiento y con ello no sólo la posibilidad de disponer de lo nombrado y de dominarlo<sup>4</sup>, sino también de cuidarlo: la *epiméleia* del ángel significa que la palabra cuida arrojando denominativamente las cosas y nosotros podemos cuidar el lenguaje mismo y la cosa misma.

Ángeles, nombres e intérpretes se insertan en una misma secuencia ontológica pues desempeñan la misma misión metafísica: son las epifanías o nombramientos del Silencio. Los ángeles son los intérpretes del Silencio. Hay una adecuación entre el ángel como determinación de una realidad trascendente de manera absoluta y el ángel como un sentido o nombre de esa misma realidad trascendente pero ahora configurada la trascendencia como Silencio. Por tanto, el ángel hermeneuta encierra un doble significado: es un sentido del Silencio (un Nombre de lo que no tiene Nombre) y es la interpretación misma de ese sentido para nosotros (o el Nombre dicho a nosotros). Ahí radica la experiencia del ángel como experiencia de *nuestro* sentido (el sentido dicho para nosotros).

A la hora de encontrar testimonios de estas cuestiones que hemos expuesto es en el neoplatonismo donde debemos buscar, pues es aquí donde aparecen profusamente estas ideas. Y Proclo es la referencia obligada ya que entre otras cosas la expresión *ángeles hermeneutas* es suya: *Entre los dioses, el mensajero de Zeus, que es discurso con respecto al Intelecto del Padre, relaciona la voluntad del Padre a los seres de segundo rango. Entre las esencias, el Alma, que es el discurso de los Inteligibles, hace aparecer la causa unificada de todas las cosas que subsisten en ellas, pues de ella ha recibido su existencia. Entre los géneros de seres superiores a nosotros, la clase angélica, que toma de los dioses la existencia, interpreta y transmite directamente el conocimiento inefable (arrêton) de los dioses*<sup>5</sup>.

Dionisio Aeropagita es otro filósofo imprescindible en la categorización del ángel como instancia mediadora que apalabra e interpreta lo Inefable: *Los ángeles son los anunciadores del silencio divino y luces esplendorosas, intérpretes (hermeneutiká) del que mora en el santuario*<sup>6</sup>. Y: (...)

---

3 En la *falsafa* o filosofía musulmana, el Corán adquiere el estatuto de Entendimiento Agente. Recuérdense, por otro lado, el *angelus interpres* de los apocalipsis.

4 Jacinto Choza, *La revelación originaria: la religión de la Edad de los Metales*, Sevilla, Thémata, 2018.

5 Proclo, *In Timeum I*, 341, 10. Utilizo las ediciones *Commentaire sur le Timée* de A. J. Festugière, París, Vrin, 1966 y *Commentary in Plato's Timaeus* de Harold Tarrant, Cambridge University Press, 2007.

6 *De los Nombres divinos*, IV, 696, en *Obras completas del Pseudo Dioniso Aeropagita*, edición de Teodoro H. Martín-

transmiten a los demás los misterios escondidos de la Deidad (...) por medio de ellos se nos transmiten las revelaciones que exceden nuestros alcances<sup>7</sup>. A toda esta secuencia nocional de ángeles y sentidos en tanto mediaciones ontológicas que revelan una dimensión en sí ignota, vemos que se asocia la palabra (*logos, dabar, menrá, melta*) como configuración y expresión de una realidad a la que manifiesta. En los *Extractos de Teódoto* leemos con respecto a los eones o *logoi* que interpretan al que de por sí es inefable o sin nombre: *Los valentinianos definieron al ángel como Palabra que tiene una misión de El que Es. Y también a los eones los llaman con el mismo nombre de Logos o logoi*.<sup>8</sup> En todos estos textos vemos cómo confluyen de manera orgánica las mediaciones determinadas como ángeles y nombres con los sentidos que trasladan e interpretan: ellos mismos son el sentido y la interpretación misma del sentido.

Pocos textos más elocuentes que el testimonio que Ireneo de Lion<sup>9</sup> nos da del gnóstico Marcos, para quien el Nombre inexpressable se simboliza mediante las veinticuatro letras del alfabeto, de tal modo que el Pleroma se va constituyendo lingüísticamente mediante la combinación de letras, sílabas, palabras, oraciones hasta terminar construyendo el Libro que son los Nombres (identificados con los ángeles) que apalabran el Silencio. Se trata del tema metafísico trasladado al ámbito escriturario, porque ese mismo ámbito es ya metafísico y ejemplifica las mismas relaciones metafísicas. Subyace todo este discurso la exégesis del Prólogo del Cuarto Evangelio (*En el Principio era el Logos*): de hecho, para Marcos el primer Nombre a partir del Proto Padre (y a través de Silencio) es precisamente ARJE. Todo esto es la muestra de un tipo de reflexión que se aproxima mucha a la cábala, la cual, en definitiva, busca restituir el *Shem hameforas* (o Nombre desconocido de Yavé) a través de tejido textual de la Torá<sup>10</sup>.

Dado que el Logos se presenta, en tanto Palabra y Nombre, como mostración del Primer Principio, es lógico que la figura de Jesucristo ejerza esa función, y así leemos en Orígenes: *Por eso es llamado Logos, porque es como el intérprete de los secretos de la mente (arcanorum mentis interpretres)*.<sup>11</sup>

---

Luna, BAC, Madrid, 1995.

<sup>7</sup> *La jerarquía celeste IV, 180 B*, en *Ibid.* También en *La Hiérarchie céleste*, edición de René Roques, SC, París, 1970. Para el tema de Dionisio en relación al Silencio y los ángeles, puede verse una buena síntesis en Ysabel De Andía, *L'au-delà de la parole: le silence et l'Ineffable*, en *Dal Logos dei Grecia e dei romani al Logos di Dio* (a cura di Roberto Radice e Alfredo Valvo), Vita e Pensiero, Milán, 2011.

<sup>8</sup> Clemente de Alejandría, *Extraits de Théodote (Excerta ex Theodeto)* 24, 2, edición de François Sagnard, SC, París, 1970

<sup>9</sup> Ireneo de Lion, *Contre les hérésies (Adversus haereses)*, I, 14-15, edición de Adelin Rousseau-Louis Doutreleau, SC, París, 1974.

<sup>10</sup> Estas aproximaciones van mucho más allá de meras analogías superficiales, pues en efecto, existe una confluencia de temas, argumentos, símbolos y experiencias en la antigüedad tardía en el medio en que crecen gnosticismo y literatura de las *hekalot*.

<sup>11</sup> Orígenes, *Sobre los Principios*, I, 2, 3, edición de Samuel Fernández, Ciudad Nueva, Madrid, 2015.

Esta misma idea (Jesucristo intérprete) la vemos profusamente, como por ejemplo en el texto gnóstico *Sabiduría de Jesucristo*: (...) *Para que por el hombre inmortal puedan alcanzar su salvación y despertar del olvido por el intérprete (hermeneutés) que fue enviado*<sup>12</sup>. Es lógico, pues, que surgiera una teología de Jesucristo como Ángel, dado que se adecuan coherentemente los significados de Logos y ángel como mediación e interpretación (una vez más es el Prólogo de Evangelio de San Juan el referente exegético). No podemos dejar de evocar en este sentido *El Pastor* de Hermas, pues aquí la figura de Jesucristo (que no se nombra como tal) es explícitamente identificado con el ángel Miguel (y *El Pastor* fue considerado durante un tiempo como libro revelado).

Toda esta especulación surge ante la constancia del Silencio como atributo del Principio absolutamente trascendente: hablar del Silencio es aquí como hablar de aquello que está más allá del ser. En el gnosticismo, el Silencio es un término recurrente para referirse a la más alta esfera del Pleroma a modo de teología apofática: *Marsanes*, *Zostriano*, Ptolomeo, *Evangelio de la Verdad*... Precisamente ese Silencio originario es el que posibilita la emergencia o prolación (en el fondo un tema muy sapiencial) del Hijo o Nombre o Logos. Dice en este sentido el filósofo siriaco Juan de Daliaza: (...) *Puesto que este lugar de visiones maravillosas es un lugar de estupor, está circundado por un muro de silencio (...) ¿Cómo se podrán exponer los misterios del lugar cuyo lenguaje es el silencio?*<sup>13</sup> Sin embargo, este Silencio no conduce a ninguna anulación o ausencia de sentido sino más bien todo lo contrario. Es el Silencio lo que hace necesario que haya apalabramiento, interpretación, libro, ángel, etc.; de la misma manera que el Uno tiene que determinarse y dar lugar a lo otro para no abocar al ámbito de la pura indeterminación. O a una situación en la que nada podría ser, decirse o pensarse porque sólo habría identidad abstracta.

Henry Corbin ha teorizado de forma paradigmática la relación entre ángel, intérprete y sentido escriturario. Sus análisis de la obra de Shihāboddīn Yahya Sohravardī (autor clave para la comprensión de estas cuestiones) han puesto en claro cómo se articulan estas conexiones a las que nos estamos refiriendo. Así, hablando de Sohravardī, dice Corbin: *El ángel Espíritu Santo (Gabriel), el ángel de todas las anunciaciones es para el hombre el hermeneuta de todos los mundos no revelados, de todos los niveles de universos que están colocados por encima del hombre terrestre. Fuera de esta función teofánica y hermenéutica del Ángel, los demás mundos son solo silencio para el hombre*<sup>14</sup>.

12 *Sabiduría de Jesucristo*, III, 101, 9. 9-19, en Francisco García Bazán, *op. cit.*

13 Juan de Daliaza, *Epístola 1*, 4-5, en Ilaria Ramelli, *Note per un'indagine della mistica siro-orientale dell'VIII secolo: Giovanni di Daliatha e la tradizione origeniana*, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 12 (2007) 147-179. Algo muy semejante en Ignacio de Antioquía en *Ad Magnesios VIII* 2 y en *Ad Ephesios XIX*, 1, cf. Francisco García Bazán, "Trascendencia y revelación divinas en los textos gnósticos de Nag Hammadi", *Revista Bíblica* 4 (Buenos Aires 1981) 233-253.

14 Henry Corbin, *Nécessité de l'angélologie*, en *Le paradoxe du monothéisme*, pag. 178, L'Herne, París, 1981. En realidad,

Resuenan aquí claramente ecos de Proclo, del neoplatonismo en general, pero todo ello inserto en un contexto donde el despliegue de los sentidos del Libro y su configuración como ángeles son las determinaciones que marcan el despliegue mismo del Uno. En el tema del ángel hermeneuta del que no tiene nombre y es pura inefabilidad, encontramos la misma reflexión que lleva a la visión de un Uno dándose en sus determinaciones; encontramos pues una homologación entre las razones metafísicas de orden neoplatónico y las razones hermenéuticas de orden escriturario. Corbin, en el mismo contexto sohravardiano que antes, afirma: (...) *o bien la idolatría consiste en dirigirse directamente al Absconditum, sin percibir que no se puede dirigir a él sin que, por definición, sea suscitada una mediación entre él y el hombre, pues el hombre sólo puede encontrar el Ángel de Yavé cualquiera que sea su nombre: Metatrón, Anafel, Miguel, Cristos Angelos* (...) <sup>15</sup>. Corbin pone aquí el énfasis en la noción de mediación, categoría esencial para entender el papel ontológico que desempeñan las figuras de ángel, sentido e intérprete: son las realidades que impiden el dominio del silencio y la indistinción y de esta manera articulan y hacen accesibles lo Absconditum. Así dice Corbin al respecto: *He aquí, pues, que la función del Ángel como hermeneuta, derivada de su misma función teofánica, se confunde en cierto sentido con su función escatológica* <sup>16</sup>. De manera semejante podemos considerar la exégesis que hace Ibn ‘Arabi de los Nombres divinos, por lo que resulta insostenible una interpretación del pensamiento akbarí en términos de identidad absoluta. De la misma manera que el Uno no anula lo múltiple sino que lo posibilita, el Silencio no impide el nombre y el discurso sino que por el contrario produce una pluralidad de nombres y de discursos. Así lo vemos en Dionisio o Ibn ‘Arabi <sup>17</sup>, así lo vemos en Marcos gnóstico, en Sahl al-Tuštari, Ibn Masarra o Avicena, en el *ḡafr* o en la Cábala: en todos ellos no ya el nombre adquiere carácter de hipóstasis, las mismas letras se convierten en parte de la prolación del Silencio y por tanto en interpretación misma del Silencio (Uno, *Belimá*, *Ein Sof*). Existe en el Islam una amplia y profunda tradición consistente en interpretar las letras del alifato (*hurūf*) a modo de entidades metafísicas que a partir del *amr* o prolación originaria revelan el Uno y constituyen la realidad: de entre los desarrollos más conocidos citemos la *Risālat al-Ḥurūf* de Tuštari, el *Kitāb ḥawāṣṣ al-ḥurūf* de Ibn Masarra o la *Risāla Nayrūziyya* de Avicena <sup>18</sup>.

no hay libro o artículo de Corbin donde no aparezca alguna referencia a esta cuestión ya que se trata de una temática intrínseca al propio pensamiento filosófico corbiniano.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pag. 183.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pag. 187.

<sup>17</sup> En este sentido, su obra más relevante es *El secreto de los nombres de Dios*, introducción, traducción y notas de Pablo Beneito, Murcia, Editorial Regional de Murcia, 1997. En este libro Ibn ‘Arabi muestra no sólo los nombres divinos como teofanías, sino también la significación existencial que cada uno de ellos comporta en la medida en que los interpretamos y asumimos.

<sup>18</sup> Pilar Garrido Clemente, *El inicio de la Ciencia de las Letras en el Islam. La Risālat al-ḥurūf del sufi Sahl al-Tuštari*, Madrid, Mandala, 2010; *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra : la ciencia de las letras en el sufismo*, tesis doctoral leída en la Universidad de Salamanca, 2007. Imprescindible para todo esto sigue siendo Louis

En la Cábala (pensamiento que extrema la dimensión apofática) se trata de una Voz inaudible que se convierte en Voz audible: (...) *Gran Voz que es el principio del Nombre, como lo hemos indicado, pues es la Voz sutil que hace subsistir las otras Voces y todas se mantienen gracias a ellas*<sup>19</sup>. Aquí, como en el *Zohar* y antes en el *Sefer Yetsirá*, se especula sobre las letras del alefato (*yod, alef, dalet...*) como momentos del proceso de revelación del *Ein Sof* (Principio inefable y por tanto formulado negativamente). Y en otro lugar leemos: (...) *Pues la Torá escrita ha emergido de la Voz sutil interior y ha sido sellada y cerrada cuando ha llegado al nivel de los profetas*<sup>20</sup>. De forma parecida se afirma en el *Zohar*: (...) *Esta voz está en los huecos y no es oída o revelada, y cuando sale de la garganta expresa lo pronunciado sin sonido y fluye sin cesar, aunque es tan tenue como para ser inaudible. De esto sale la Torá, que es la voz de Jacob. La voz audible sale de la inaudible. En el debido curso se le liga el lenguaje, y por obra del lenguaje emerge abiertamente*<sup>21</sup>. Todo esto evoca 1 Reyes 19, 10-12, donde describiendo la teofanía mostrada a Elías leemos: *y después del fuego, una voz de un tenue silencio*<sup>22</sup>. De hecho, toda esta exégesis especulativa en torno a 1 Reyes 19, 10-12 proviene de Qumrán, en concreto 4Q400, donde se insiste en la plegaria silenciosa de los ángeles, ya sea porque su lenguaje trasciende nuestras referencias, ya sea porque se traten de palabras desconocidas o inasequibles para nosotros, y que por tanto hemos de aprender<sup>23</sup>. Esta mística del lenguaje esotérico de los ángeles impregna toda la *Mercabá*, las *Hecalot* la literatura henóquica y el Nuevo Testamento (1 Corintios, 13, 1).

El lenguaje mismo es fundamentado, pues, por la revelación de lo inaudible. Igual que en la ciencia de las letras del sufismo, se juega con la idea de Libro como sustento del desenvolvimiento especulativo y de la hermenéutica como experiencia. Por otro lado, parece que no hay dudas sobre la relación histórica entre *ḡafr* y cábala. Como muy bien ha visto Louis Massignon, subyace aquí la constancia de la emergencia del sentido en todo momento y anticipatoriamente: si el lenguaje es esencialmente sentido y determinación, estos se encuentran ya en las letras mismas.

---

Massignon, *La philosophie orientale d'Ibn Sina et son alphabet philosophique*, en *Opera minora*, vol II, París, PUF, 1969.

19 Moïse de Léon, *Le siecle du sanctuaire (Chéquel ha-Qodech)*, p. 160, traduction de Charles Mopsik, Lagrasse, Verdier, 1996.

20 *Ibid.*, p. 172.

21 *Zohar*, p. 138, v. I, edición de León Dujovne, Buenos Aires, Sigal, 1976.

22 Las biblias en castellano traducen *un silbo apacible y delicado* (Reina-Valera), *el soplo de un aura suave* (Serafin de Ausejo), *una brisa tenue* (Iglesias González-Alonso Schökel), *un ligero y blando susurro* (Nácar-Colunga) y los LXX *foné auras leptés*, pero en hebreo se dice *col* (voz) y *demama* (silencio): *ueahar haesh col desama dacah*. Cf. Julio Treballe, “Se oye la voz de un silencio divino”. *El culto del templo en Jerusalén, Th. Revista de Ciencias de las Religiones*, XIX (2007) 223-238.

23 Dale C. Allison, “The silence of angels: reflections on the songs of the Sabbath sacrifice”, *Revue de Qumran* t. 13, fas. 1-4 (1988) 189-197; Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán* (6ª edición), Madrid, 2009.

Hemos visto de manera sucinta cómo a partir del Uno o Primer Principio trascendente y silencioso se manifiestan las mediaciones ontológicas que determinan y hacen inmanente ese Primer Principio: logos, ángel, libro, letra, nombre, sentido son algunas de las determinaciones. ¿Pero qué sucede cuando hay ángeles, hay libro e interpretaciones pero no encontramos Silencio ni inefabilidad? Ese es el caso del zoroastrismo. En efecto, en el ámbito iranio (singularmente en el mazdeísmo) apreciamos la ausencia de la sustancia de lo inefable. No hallamos lo inefable ni lo innombrable. No existe sigética. Por el contrario, todo es llevado al lenguaje porque no se encuentra la idea de la inadecuación del lenguaje: sobreabunda entonces la prolación para referirse a Ahura Mazda o a la esfera de lo divino en general<sup>24</sup>. Aquí, en el zoroastrismo, todo es susceptible de ser nombrado: el lenguaje es garantía de inteligibilidad y de apertura del sentido: *Celebramos a Ahura Mazda, al Santo Señor del ritual, sacrifiquemos al Gaza Ahumavaiti con los versos bien medidos y su sintaxis y su Zand (...) sacrifiquemos a las palabras recitadas y a aquellas que están para ser recitadas.*<sup>25</sup> La pluralidad de nombres de Ahura Mazda se convierte en el objeto mismo de la celebración himnica, como sucede de modo ejemplar en el *Yast* 1, en el que Ahura Mazda a petición de Zaratustra (*Revélame tu nombre, oh Ahura Mazada*) enumera sesenta y cinco nombres propios.

Este encomio del lenguaje está en estrecha conexión con el ritual del sacrificio, garantía de ordenamiento de lo real y en el que la ajustada formulación es esencial: *Sacrificamos a las palabras del sacrificio dichas de modo correcto y a cada Mantra, como sagrada palabra de la acción (...) Celebramos sus capítulos (el Yasna), su métrica, sus palabras, su estructura verbal y sintáctica, su memorización, su ser cantada y su ser ofrecida*<sup>26</sup>. La alta valoración de la palabra litúrgica lleva a consideraciones tan hermosas y profundas como esta: *Porque el buey vuelve al polvo, el hombre valiente y fuerte vuelve al polvo, la plata y el oro se volverán polvo, el hombre valiente y fuerte se volverá polvo. Lo que no se mezcla con el polvo son los Ashem Vohu que un hombre recita en este mundo.*<sup>27</sup> Todo es caduco excepto el Logos, aquí el Ashem Vohu. Si se pudieran sintetizar de algún modo todas estas facultades del

24 Comparten esta misma opinión nuestra, clásicos de la iranología como Jean de Menasce y Philip Gignoux.

25 *Visperad*, Karda 14. Es notable comprobar que la misma interpretación del Avesta, el Zand, goza del estatuto de sacralidad que el texto avéstico. Cito el *Avesta* por la edición de Arnaldo Alberti, UTET, Roma, 2013 y por la de Pierre Lecoq en *Les livres de l'Avesta. Textes sacrés des zoroastriens*, París, Cerf, 2016.

26 *Yasna* 131-132., Esta alta consideración del lenguaje en relación con el ritual es compartida por el Rig Veda. En efecto, aquí también encontramos himnos a la palabra: *Cuando al Principio se articuló y emitió la primera palabra/y a las cosas se confirieron nombres/se reveló tiernamente lo que había en ellas de más puro* (X, 71) y *Soy la que tiene el dominio, la que concentra los bienes preciosos (...) Soy yo quien, por naturaleza, anuncia/lo que complace a los daevas y a los hombres* (X, 125), Cfr., *El Rig Veda*, edición de Juan Miguel de Mora (con la colaboración de Ludwika Jarocka), Diana, México, 1974. Dimana de todo esto una filosofía del lenguaje y una auténtica metafísica distinguible de la upanishádica.

27 *Aogemadaeca* 84 (fragmento del *Nask*). El Ashem Vohu (equivalente al Padre nuestro en el cristianismo) significa una auténtica prolación del Logos por parte de Ahura Mazda como defensa y escudo cuando el Mal (Angra Mainyu) lanza su ataque contra aquel.

lenguaje ritual en el mazdeísmo, habría que recurrir a *Yast* 12, 2, donde leemos: *La fórmula sagrada posee una gran cantidad de juarnah*<sup>28</sup>. Sabiendo el sentido fundamental que tiene la noción de *juarnah* para el mazdeísmo (la luz gloriosa que rodea todo lo ahúrico) entenderemos la relevancia del lenguaje ritual como ordenación y donación de inteligibilidad. De hecho, uno de los nombres de Ahura Mazda es Juarênanghahauhastêm, el que posee la mayor Juarenah. Lo mismo que las aguas, el aire, la vegetación o la tierra, la palabra sagrada (*Mantra Spenta*) también puede ser contaminada; por lo que también es necesario su cuidado.

Muchas consecuencias podemos sacar de todo lo dicho hasta ahora. La primera de ellas estriba en considerar que existen dos modos fundamentales de pensar la trascendencia: en uno se señala hacia lo innominable e indecible, indeterminación que lleva consigo la necesidad de establecer mediaciones que permitan de alguna manera el conocimiento de lo que es en sí ignoto e innominado (nombres, ángeles intérpretes). También a veces se recalca la inefabilidad de la experiencia y la imposibilidad de su trasmisión, como en *2 Cor 12, 2-4*: (...) *y escuché palabras inefables que no está permitido repetir*; o bien se pone el énfasis en el carácter propedéutico del nombramiento. Es el caso de Gregorio de Nisa: (...) *el discurso profético indicó sin duda, con tales magníficas expresiones, una parte de la energía divina, pero la potencia de la que la energía divina deriva (por no decir la naturaleza de la que proviene la potencia) no la nombra ni podrá nombrarla*<sup>29</sup>. El otro modo de decir la trascendencia al que nos referíamos estriba en entender el lenguaje no como inadecuado para la experiencia de lo trascendente sino como lo trascendente mismo: todo debe ser nombrado porque el nombramiento no oculta nada, más bien el nombramiento revela: hay ángeles, sentidos e interpretaciones porque hay emergencia manifestadora de inteligibilidad. Es el caso del zoroastrismo, del Rig Veda o de Emanuel Swedenborg<sup>30</sup>, pues efectivamente en Swedenborg sobreabunda la angelología, sobreabunda la exégesis y sobreabunda la referencia a lo divino, pero no encontramos nada de sigética. Creemos que incluso, al menos implícitamente, estamos ante una morfología mística: una mística tendente a la superación de las mediaciones para abocar a lo inefable mismo y que por tanto entiende el nombramiento como inadecuación radical; y una mística en la que precisamente en la experiencia del nombramiento y de la determinación radica la plenitud. Una mística del nombramiento, pues.

Otra derivación de lo que hemos tratado se encuentra en la importancia que hay que conceder a la plegaria, a la himnica, a la oración (en cuanto palabra y discurso pronunciados, en cuanto articulación y ordenación). La predicación avéstica enlaza en este sentido con la

---

28 También en *Yasna* 2, 13.

29 *De beatitudine VI 1269 A-C*.

30 En efecto, pensamos que el sabio sueco es un representante moderno de este tipo de morfología espiritual.



predicación chii o con Sohrevardî, de la misma manera que con la tradición de Aristóteles<sup>31</sup>, Orígenes, los gnósticos, el hermetismo, Proclo o Evagrio Pónico<sup>32</sup>. En todos estos casos la plegaria es relato que se cumple en el que recita, y el acto del relato es el acto que constituye al que relata. Esto sólo es posible cuando hay confianza en la capacidad del lenguaje como determinación esencial y proléptica. Así, la palabra (ángel o nombre) no hace aparecer el sentido sino que es el sentido.

En el tema de la oración como filosofía también encontramos dos posiciones básicas: la que da prioridad al silencio como forma privilegiada de oración ya que a un Ser inefable ninguna fórmula proferida le puede caber y aquí entra la discusión de la primacía de la oración mental frente a la vocal tan próxima a la mística hispana. La otra posición es la que establece estatuto de legitimidad ontológica a la oración en tanto lenguaje articulado y predicativo como alabanza a Dios. El Corpus Hermético señala una cierta ambigüedad en la consideración de estos tratamientos (la misma ambigüedad, por otra parte, que veíamos antes entre las dos formas de afrontar el argumento del lenguaje y el nombramiento), pues en efecto en el Tratado XIII (*Hermes Trismegisto a su hijo Tat: discurso secreto sobre la montaña y la Himnodia secreta*) encontramos tanto recurrencia al silencio como proclamación de la articulación del Logos como formas superiores de oración y pensamiento. En cualquier caso, lo que apreciamos es de qué manera siempre el lenguaje aparece como determinación fundamental de las experiencias reflexiva y mística.

Así, pues, una consecuencia cardinal que se puede extraer de todo este tema es la comprobación de que toda auténtica filosofía, como estamos viendo, es filosofía del lenguaje, pero lenguaje en cuanto determinación esencial y prolepsis de lo real, según acabamos de decir. Y por tanto también asistimos desde esta perspectiva a la fundamentación de la hermenéutica como labor especulativa y vivencial. Lo que se nos aparece, pues, es la emergencia del sentido, o bien como apofatismo que se traduce en silencio; o bien como sobreabundancia que se traduce en nombramiento.

Comenzábamos con una cita de *Las elegías duinesas* de Rilke. Para cerrar el artículo, nada mejor que otra referencia de la misma obra: *Todo ángel es terrible*.

---

31 Es muy significativo que los dos únicos fragmentos en los que Aristóteles alude a una trascendencia más allá del Intelecto sean precisamente del *Sobre la oración* (*Peri eujés*): es un reconocimiento a la vinculación a la experiencia de lo inefable con la prolación de la oración. Cfr., Aristóteles, *Fragmentos*, edición de Álvaro Vallejo Campos, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2005.

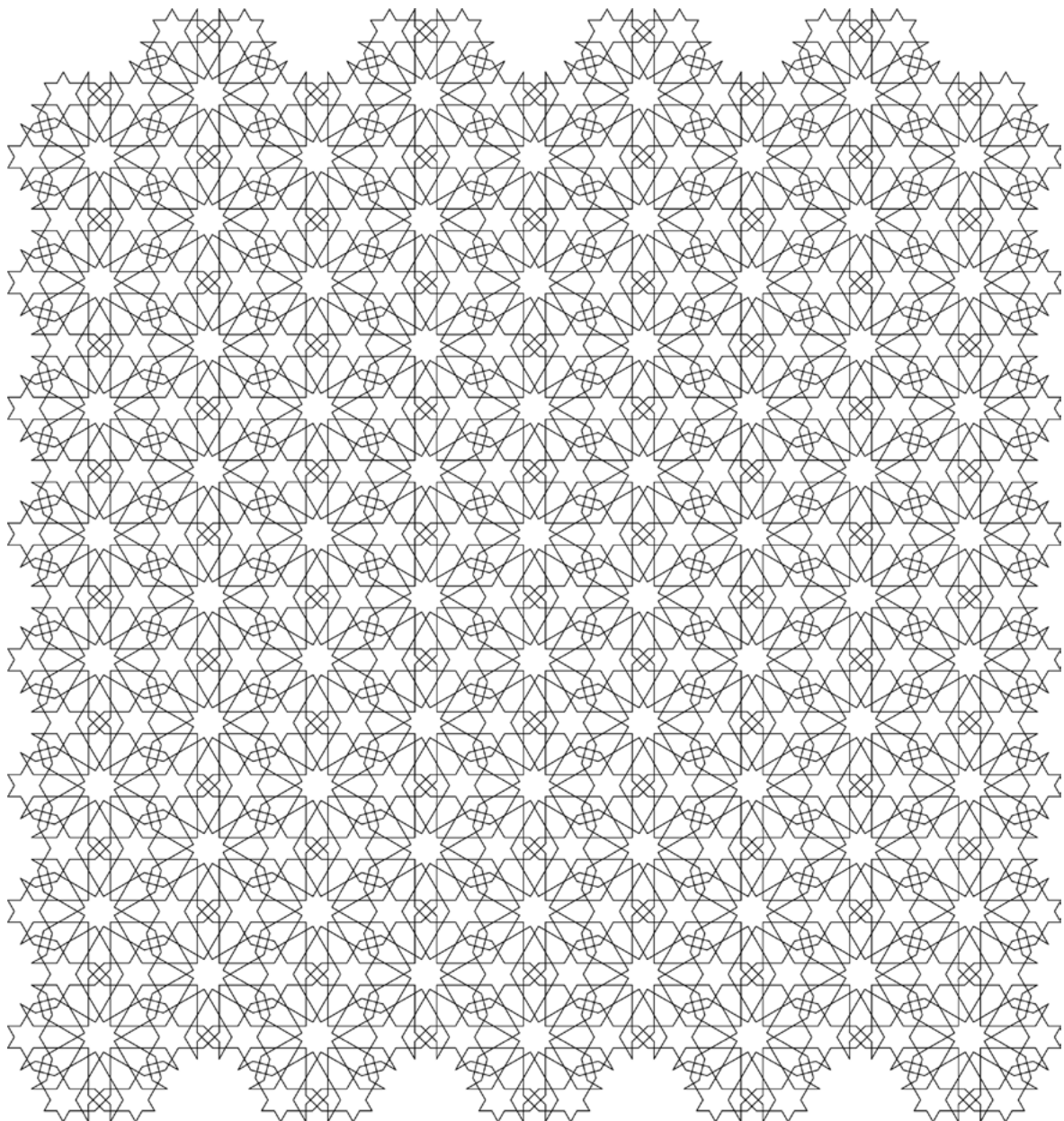
32 Una vez más ha sido Henry Corbin quien ha profundizado más en esta cuestión. Corbin llega a comparar la secuencia relato-acto de relatar-relatador con el movimiento de lo Absoluto en tanto Absolvens-Absolutio-Absolutum. Corbin traslada el tema metafísico al ámbito de la predicación. Cf., Henry Corbin, *De la épopée héroïque à la épopée mystique*, en *Face de Dieu, face de l'homme: herméneutique et soufisme*, París, Flammarion, 1983.

...

## **LA JERARQUÍA ANGÉLICA Y LAS CIUDADES DE ESMERALDA**

**Francisco Martínez Albarracín**

Recibido: 12/03/2018. Aceptado: 15/07/2018.



**Resumen:** Este artículo, todo él inspirado en Henry Corbin, tiene dos partes principales: en la primera, resumimos la doctrina sobre las jerarquías angélicas del Pseudo-Dionisio, mientras que en la segunda nos ocupamos del importante papel que tiene la angelología en la obra del filósofo francés, con alusiones al mundo imaginal y, especialmente, al significado del Ángel en la teosofía islámica y sus posibles analogías con la mística cristiana.

**Palabras clave:** Ángel, Henry Corbin, Pseudo-Dionisio Aeorpagita, Mundo Imaginal, Teosofía Islámica, Mística.

\*\*\*

**Abstract:** This article, completely inspired by Henry Corbin's thought, has two main parts: In the first one, we will summarize Pseudo-Dionysius's doctrine on the hierarchies of angels and, in the second one, we will investigate the important role that angelology plays in Corbin's work, his allusions to the imaginal world and, specially, his allusions to the meaning of Angel in Islamic theosophy and its possible parallels with Christian mysticism.

**Key words:** Angel, Henry Corbin, Pseudo-Dionysius the Aeropagite, Imaginal World, Islamic Theosophy, Mysticism.

“Dios no tiene semejante (*mitl*), pero tiene una imagen (*mitāl*)” (Lāhīgī).

“Cada vez que sube de ti una llama, una llama desciende del cielo hacia ti”<sup>1</sup>.

---

1 Esto escribe Henry Corbin comentando una visión de Nağmuddīn Kubrā: “Estando en Egipto en una aldea ribereña del Nilo, me enamoré apasionadamente de una joven. Pasé varios días sin tomar alimento ni bebida, de modo que la llama de amor adquirió en mí una intensidad extraordinaria. Mi aliento exhalaba llamas de fuego. Y cada vez que exhalaba ese fuego, desde lo alto del cielo *se* exhalaba igualmente un fuego que venía al encuentro de mi propio aliento. Los dos resplandores se unían entre el cielo y yo. Durante largo tiempo no supe *quién* estaba allí donde los dos resplandores se unían. Finalmente comprendí que era mi *testigo en el cielo*”. Henry Corbin se refiere igualmente a una visión similar que tuvo ‘Ayn al-Qozāt Hamadānī (†525/1131): “En esta estación mística vi una luz que emanaba del Ser divino, y vi simultáneamente una luz que se elevaba de mí mismo. Las dos luces se encontraron y se unieron, y hubo una forma de tal belleza que quedé deslumbrado por algún tiempo” (ambas citas en Henry Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Siruela, Madrid, 2000, pp. 101 y 164).

.....

## INTRODUCCIÓN

Hay tres maneras de mirar al cielo, nos recuerda Sohrevardī: con los ojos corporales, con “los ojos del cielo” -como hacen los astrónomos- y “con la mirada interior del alma” (H. Corbin). Esta es la que contempla los cielos invisibles<sup>2</sup>, el mundo del *Malakūt*, el *mundus imaginalis*, la mítica ciudad de *Hurqalya*, el ámbito de la revelación y la teofanía.

Leemos en el *Gāyat al-Hakīm* (o *El objetivo del sabio*, el *Picatrix* latino): “Guíame con tu sabiduría, protégeme con tu fuerza, hazme comprender lo que no comprendo... Habita en mi corazón con la energía que emana de tu noble entidad espiritual, que no se separa de mí, y con una luz que me sirva de guía en todos mis propósitos”<sup>3</sup>. Son palabras que su Naturaleza Perfecta le dice a Hermes, enseñándole cómo invocarla.

Los ángeles aparecen por doquier en las tradiciones espirituales y muy especialmente en el mundo iranio y en las religiones abrahámicas. “Una de las características de la angelología mazdeísta consiste en dar a cada uno de sus Arcángeles y de sus Ángeles una flor como símbolo”<sup>4</sup>. En las cosmogonías y teogonías órficas se describe a Fanés (el primer origen de todo, antes del segundo comienzo en la edad de Zeus) con rasgos angélicos: muy bello, andrógino, una figura de luz resplandeciente, con alas doradas sobre sus hombros, creador de la raza divina y, como se dice en un fragmento órfico (el número 85), “portando dentro de sí la venerada simiente de los dioses”<sup>5</sup>.

En el Evangelio gnóstico del siglo segundo *Diálogo del Salvador*, Mateo dice a su Maestro: “Señor, deseo [ver] ese lugar de vida, [ese lugar] el cual no tiene tinieblas, sino [luz] pura. Y Jesús le responde: “Todo aquel que se ha conocido a sí mismo lo ha visto”.

Habitamos en el mundo exterior, pero estamos habitados por un mundo interior. Es el mundo del ángel. A él vamos a intentar acercarnos en las líneas que siguen.

---

2 El cielo como símbolo de lo suprasensible. Apropiado recordar las palabras de Nağmoddīn Kobrā: el cielo que el místico contempla, en la visión de lo suprasensible, no es nuestro cielo exterior: «No, -cito- hay en lo suprasensible otros cielos más sutiles, más azules, más puros, más brillantes, sin número ni límite». Y nos recuerda que, cuanto más nítido y transparente se vuelve nuestro corazón, más hermoso es el cielo que se nos muestra. Cielo sin límites, como la Simplicidad y Unicidad divina es sin límite. Por eso concluye: «Nunca pienses, pues, que más allá de lo que has alcanzado, no hay nada más, siempre hay algo más elevado». Cf. id., p. 75. De esto se trata, pues, del descubrimiento de los cielos del alma.

3 Cf. Corbin, H., *El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual*, Destino, Barcelona, 1995, pp. 61-62.

4 Cf. Corbin, H., *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996, p. 62.

5 Cf. Guthrie, W.K.C., *Orfeo y la religión griega*. Siruela, Madrid, 2003, p. 131.

## LA JERARQUÍA ANGÉLICA EN EL PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA<sup>6</sup>

“No podemos conocer nada del otro *Aion* si no nos es revelado por espíritus celestiales superiores” (Pierre-Jean Olieu, conocido como Olivi).

“Divinizarse es nacer Dios en nosotros. Nadie podría entender, y menos practicar, las virtudes recibidas de Dios si no hubiese ya comenzado a estar en Dios” (Pseudo-Dionisio)<sup>7</sup>.

La palabra jerarquía alude aquí “al conjunto de realidades sagradas”, pues Dionisio entiende por ella “un orden sagrado, un saber y actuar lo más próximo posible a la Divinidad”. “Orden, entendimiento y acción constituyen las jerarquías”<sup>8</sup>.

---

6 Para la historia de la angelología son muy valiosos los libros de los profetas Daniel y Ezequiel y, desde luego, los de Enoc y Esdras IV. En este apartado nos ocupamos de la primera reflexión cristiana sobre los ángeles, muy influida de neoplatonismo y de enorme repercusión posterior, por ejemplo en la obra de Santo Tomás de Aquino.

7 Pseudo-Dionisio Areopagita, *La jerarquía eclesiástica* (en adelante, *EH*), II, 1. (*Obras Completas*, B.A.C., Madrid, 1990, p. 197).

8 Cf. *La Jerarquía celeste* (*CH*), I, 3; III, 1. (*Obras Completas*, B.A.C., pp. 132 y 192). Además la jerarquía humana en la Iglesia (obispos, presbíteros, diáconos) imita a la triple jerarquía celeste. Por lo demás, la tríada neoplatónica está presente por doquier: existencia, vida, inteligencia; purificación, iluminación, perfección; ser, poder, acción; etc.

Conocida es la distinción entre los tres mundos en la metafísica de las principales tradiciones sagradas: el cielo o mundo divino y arquetípico, el mundo intermediario y la tierra o mundo inferior. Distinción macrocósmica a la que correspondería perfectamente, en el plano personal, la triple distinción del alma de Naǧmuddīn Kobrā: así, el alma-conciencia (*naḥs lawwāma*), el alma censora, la inteligencia (*‘aql*) “de la que hablan los filósofos”, estaría entre la *naḥs ammāra* (alma dominada por las pasiones, yo inferior, sombra, envoltura tenebrosa -son todas ellas expresiones con las que la traduce o explica Henry Corbin-) y la *naḥs motma ḡanna* (el alma pacificada, cabe decir, nuestro yo superior, el Sí mismo, o nuestro verdadero rostro). También Platón distinguía entre el alma pasional, la impulsiva y la intelectual; sólo esta última era, según él, inmortal (cf. Henry Corbin, *El hombre de luz*, p. 83).

Por lo demás, tanto para Ibn Arabi como para la gnosis ismailí, el ser humano es un ser intermedio: entre el ser y el no ser, entre la luz y las tinieblas, para el *ṣayj al-akbar*, ángel en potencia o demonio en potencia para la gnosis ismailí (cf. id., p. 109).

.....

Dos cosas consideraremos brevemente aquí: qué son los Ángeles y cómo queda definida y estructurada por él su jerarquía. Pero antes conviene decir que, para el Pseudo-Dionisio, si bien la “capacidad contemplativa” de nuestra mente es inmensa, el Rayo divino sólo podrá iluminarnos mediante los velos de los símbolos y figuras que aparecen en los textos sagrados y la liturgia; por otra parte la hermosura sensible “es signo de misterios sublimes”<sup>9</sup>. Y Henry Corbin nos recuerda: “La afirmación de que a todo lo que es aparente, literal, exterior, exotérico (*zāhir*) corresponde algo oculto, espiritual, interior, esotérico (*bāṭin*), constituye la reivindicación escrituraria que está en la base misma del chiísmo como fenómeno religioso”<sup>10</sup>. De manera muy poética nos dirá Sohrevardī, en uno de sus relatos visionarios (es el maestro el que habla a su discípulo): «Sabe que la mayor parte de las cosas de las que tus sentidos son testigos, son otros tantos «rumores de las alas de Gabriel»<sup>11</sup>.

El que muy probablemente fuera un monje sirio fuertemente influido por Proclo ve a los Ángeles como santas inteligencias que carecen de figuras y trascienden toda materialidad. Dios los reviste de su propia forma y les dispensa su luz. “Espejos transparentes”, reciben esa luz y la transmiten en tanto tienen por fin “lograr en las criaturas” “la semejanza y unión con Dios”<sup>12</sup>. “Actúan incesantemente a imitación de Dios” y viven en la “morada de la Luz”<sup>13</sup>. De igual modo en el léxico ismailí la expresión que los designa es “*Nūr sa‘ sa‘ānī*, Forma de Luz traslúcida, resplandeciente y ligera a la vez”<sup>14</sup>.

En ocasiones los equipara a la Sabiduría divina, que es simple y multiforme (cf. *Ef.*, 3, 10). “Tienden a concentrarse” en el “amor de Dios”, pues Le ven directamente. Cooperadores de

---

9 Cf. Pseudo-Dionisio, *CH*, I, 3 (B.A.C., pp. 120-121). “Todas las cosas pueden favorecer la contemplación”, ya que en todas ellas “hay algo de belleza” (cf. II, 3-4) (B.A.C., 127 y 128). “Hay algo divino en todas las cosas”, escribe Aristóteles en su *Ética* a Nicómaco. Esta frase entendemos que adquiere su sentido más hondo en Ibn ‘Arabī y en su escuela. Así por ejemplo ‘Abd al-Karīm Gīlī escribe: “Cada cosa sensible tiene su Espíritu creado por el que se constituye su Forma. Como Espíritu de esa Forma, está con ella en la misma relación que el significado con la palabra. Este Espíritu creado (*rūḥ majlūq*) tiene un Espíritu divino (*rūḥ ilāhī*) por el que es constituido, y ese Espíritu divino es el Espíritu Santo” (citado por Henry Corbin en su obra *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Destino, Barcelona, 1993, pp. 283-284).

10 Corbin, H., *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, p. 99.

11 Sohrevardī, S. Y., *El encuentro con el ángel. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin*, Trotta, Madrid, 2002, p. 73.

12 Cf. *CH.*, III, 1-2 (B.A.C., p. 132). El ángel nos proporciona “sentidos y órganos de luz”, dirán los místicos persas (cf. Corbin, H., *El hombre de luz*, p. 33).

13 Cf. *CH.*, XIII, 4 y XV, 4 (B.A.C., pp. 173 y 181).

14 Cf. Corbin, H., *Cuerpo espiritual*, p. 304, nota 39.

esa Luz que “purifica, ilumina y perfecciona”<sup>15</sup>. Además de su poder de discernimiento, otra característica de los ángeles es su capacidad para recogerse, “su concentración unificante, el replegarse armonioso e infatigable en torno a la propia identidad”<sup>16</sup>.

Recordemos que en Proclo el ángel es ante todo “revelador”. Las manifestaciones de Dios, a quien nadie puede ver, se producen por medio de los ángeles. Idea esencial que vamos a encontrar igualmente en los autores sufíes. Así por ejemplo, en la literatura persa, aparece la abubilla como símbolo de la inspiración del corazón. Dionisio se basa en Proclo cuando escribe que los ángeles son los “mensajeros y reveladores del silencio de Dios”. Por eso han revelado visiones de misterios escondidos a este mundo, o divinas profecías. Y considera, igualmente, que la Ley fue dada Moisés por mediación angélica<sup>17</sup>.

Cuando hace referencia a su número nos dice que es infinito, o que solo Dios lo conoce (también Sohrevardī habla de “luces infinitas”). Y cuando se refiere, en el último capítulo de su libro, a las imágenes figurativas que los representan afirma que “el símbolo del fuego es la mejor manera de expresar la semejanza que tienen con Dios los seres-inteligencias del Cielo”<sup>18</sup>. Destaco, además, sus referencias a los vientos, ríos, ruedas y carros; a la nube, los metales y piedras multicolores; a la forma humana y las figuras animales (león, buey, águilas, caballos). Alude al corazón como “símbolo de una vida deiforme” y al gusto, que tanta resonancia tendrá en sufismo, como figura de “la satisfacción del entendimiento cuando bebe hasta saciarse en los ríos de la Deidad”<sup>19</sup>. En Sohrevardī, me permito recordarlo ahora, en su relato *El Arcángel teñido de púrpura*, el ángel aparece “con los rasgos de un sabio de eterna juventud, cuya blanca cabellera anuncia su pertenencia al mundo de la luz”, aunque nada

---

15 Cf. *CH.*, III, 2; IV, 2 (B.A.C., pp. 134 y 137).

16 Cf. *id.*, XV, 4 y 5 (B.A.C., p. 181).

17 Cf. *id.*, IV, 2 (B.A.C., p. 138); *Sobre los Nombres divinos*, 4.696 B.

18 Es en una de sus visiones, la que preludia y decide su viaje sin retorno hacia Oriente, donde Ibn ‘Arabī “ve el Trono divino sostenido por un número incalculable de refulgentes columnas de fuego” y un pájaro de extraordinaria belleza, que “vuela en círculos alrededor del Trono” le comunica la orden de partir hacia Oriente. Este pájaro, símbolo del ángel Gabriel, le acompañará y será su “guía celeste”, que se le mostrara en otros lugares y con otras formas, sobre todo “«alrededor de la Ka’ba mística»” (cf. Henry Corbin, *La imaginación creadora*, pp. 66-67).

19 Cf. *CH.*, o. c., XV, 2-3 (B.A.C., 178 y 180). “Dotados de muchas alas y muchos ojos” (cf. Ezequiel e Isaías). Hace también una curiosa referencia a “sus fuerzas reproductoras”, cuando habla de los ceñidores con los que se los representa. Pero escribe Dionisio que “tienen el poder de dar la vida, de hacer crecer y llevar a perfección porque derraman lluvias [se refiere al símbolo de la nube] de entendimiento y llaman al seno que los recibe para que dé a luz criaturas nuevas” (cf. XV, 4 y XV, 6) (B.A.C., pp. 181 y 182-183).

...  
 más se nos diga de su aspecto<sup>20</sup>. En palabras de Swedenborg «el cuerpo de cada Espíritu y de cada Ángel es la forma de su amor»<sup>21</sup>.

También me parece muy interesante la equiparación, que hace Dionisio, de Jesús con el Ángel, porque Jesús no sólo recibió órdenes de Dios “por medio de los ángeles” y fue confortado por ellos, sino que él mismo “es contado entre los ángeles de la revelación con el nombre de «Ángel del Consejo». ¿No fue Él en verdad un ángel por habernos anunciado lo que conoció del Padre?»<sup>22</sup>.

Pero pasemos ahora a considerar muy brevemente lo que dice de la jerarquía, teniendo en cuenta que sus nombres “significan los distintos modos de recibir la impronta de Dios”<sup>23</sup>. Tengamos en cuenta que cada jerarquía recibe su iluminación y conocimiento de las inmediatamente superiores<sup>24</sup>.

En cuanto a la primera (Serafines, Querubines, Tronos, por este orden), son “los más divinizados” y están “colocados inmediatamente junto a Dios y a su alrededor”<sup>25</sup>. *Serafin* “equivale a decir inflamado o incandescente”; también significa, entre otras cosas “incesante movimiento en torno a las realidades divinas”, un movimiento circular, “continuo, firme y estable”<sup>26</sup>. *Querubín* significa “rebotante de sabiduría”, mientras que los Tronos son portadores de Dios, viven siempre en Su presencia y connotan la idea de ascenso y elevación. Significan también el poder de estar abierto para recibir a Dios. Caracteriza a estos ángeles su carácter

20 Cf. Sohrevardī, o. c., p. 69.

21 Citado por Corbin. Cf. *Cuerpo espiritual*, p. 125.

22 Cf. CH., IV, 4 (B.A.C., p. 140). Escribe Henry Corbin: “Como en la visión de Hermes, la angelofanía está asociada con el símbolo del «sol de medianoche», de la noche luminosa, porque la Primera Inteligencia, el Ángel-Logos, es la teofanía inicial y primordial del *Deus absconditus*” (cf. *El hombre de luz*, p. 129).

23 Cf. CH, VII, 1 (B.A.C., p. 145).

24 Esta idea, de claro origen neoplatónico, se repetirá en las angelologías de los autores musulmanes. Por ejemplo, en Ibn Arabi, que nos habla de cinco Presencias o Descensos (*ḥaḍarāt*, “determinaciones o condiciones de la Ipseidad divina en las formas de sus Nombres”), la segunda y la tercera son las que corresponden al mundo angélico, más precisamente, a los Espíritus (*taʿayyunāt rūḥiyya*) y a las Almas (*taʿayyunāt nafsīyya*), mientras que la cuarta corresponde al *mundus imaginális*. Pero queremos subrayar aquí que cada mundo, cada Descenso, es la epifanía del mundo superior que le precede en el rango; por eso puede decirse que el mundo humano “comprende al conjunto de los mundos” (cf. Henry Corbin, *La imaginación creadora*, pp. 412-413).

25 Cf. CH, VI, 2 (B.A.C., 143-144).

26 El Maestro Eckhart se refiere a la Sabiduría, en tanto que atributo divino, como *motus sine motu* y Proclo explicaba la vida como el eterno movimiento (automovimiento) y la identidad estable. Además Proclo se refería a los ángeles diciendo que son el “vestíbulo de Dios”.



contemplativo, su perfección y pureza supremas, por estar “llenos de una luz superior que excede todo conocimiento”<sup>27</sup>.

Refiriéndose a la segunda jerarquía, intermedia (Dominaciones, Virtudes, Potestades), nos dice que sus nombres están relacionados con el atributo de la potencia, del poder, y Dionisio los comenta en relación con el señorío, la elevación, la semejanza y la firmeza. A ellos alude la expresión bíblica “Señor de los ejércitos”<sup>28</sup>.

A los Principados, Arcángeles y Ángeles (la última jerarquía) también los llama *deiformes*. Una deformidad simbolizada por sus “vestidos luminosos e incandescentes”<sup>29</sup>. “Principado” hace referencia al mando y “a la capacidad de orientarse plenamente hacia el Principio” “sobre todo principio” y “guiar a otros hacia Él”. Los arcángeles ocupan un lugar intermedio, pues en cada jerarquía hay tres poderes, y los ángeles, en fin, están más cerca de nosotros y del mundo. Expresamente dice Dionisio que son “los que nos hacen manifiesta la revelación”. Velan por la jerarquía humana y les son asignadas las naciones<sup>30</sup>.

Esta distinción o jerarquía triádica aparecerá claramente en Sohrevardī al igual que en la angelología islámica y sufi, que distingue fundamentalmente entre los *angeli intellectuales* (superiores) y los *angeli caelestes* (que rigen los cielos), pero los tres órdenes son “los *karūbiyyūn*, querubines, *Logoi* o Palabras superiores absolutamente trascendentes; los *Logoi* intermedios, regentes de las Esferas; finalmente, los *Logoi* menores que son los humanos, ángeles o demonios en potencia”<sup>31</sup>.

---

27 Cf. *CH*, VII, 1; VII, 2; XIII, 3 (B.A.C., pp. 146, 148 y 171). Su proximidad es su máxima capacidad de recibir a Dios sin mediación. Son las “luces más secretas” al ser “más intelectuales”, “simplificadoras” y “unificantes” (cf. X, 1) (B.A.C., p. 162). Santo Tomás de Aquino, que sigue al que llama San Dionisio, se refiere a esta primera jerarquía comparándolos con los más íntimos cortesanos de un Rey y dice que tienen un “conocimiento inmediato” de los “secretos divinos” (cf. *S.Th.*, I, q. 108, a. 6).

28 Y más concretamente a las “virtudes” o poderes, según el Pseudo-Dionisio. Para la expresión bíblica, ver *Dan.*, 3, 61; *Ps.*, 24, 10; 80, 5; 103, 21, etc.

29 Cf. *La jerarquía celeste*, o. c., XI, 1 y XV, 4 (B.A.C., pp. 157 y 181).

30 Cf. id., IX, 1 y IX, 2 (B.A.C., pp. 157 y 158). También el ángel *Sraosha* (en la nota 48 veremos que es considerado además el ángel de la iniciación), en el zoroastrismo, “vela sobre el mundo adormecido” y es la “cima de una sodalidad de migradores que «velan» sobre el mundo y por el mundo”; se les llama en avéstico “*drigu*”, término que alude a su “pobreza sacral” y que es origen del término *derviche* que significa “pobre de espíritu”. Cf. Corbin, H., *El hombre de luz*, p. 72.

31 Cf. Corbin, H. *El hombre y su ángel*, p. 27. Para Kobrā el *Malakūt* es el mundo de los ángeles o *animae caelestes*, “lo esotérico de los cielos visibles”, mientras que el *Ġabarūt* sería “el mundo de los querubines” o “de los Nombres divinos” cf. Henry Corbin, *El hombre de luz*, p. 94).

Al final de su libro, dice el autor, graciosa y sinceramente, aludiendo a lo incompleto de su exposición que se encuentra “perdido cuando se trata de entender las realidades trascendentes”, pues no quería hacer “un tratado demasiado largo” y sí “tributar” un “respetuoso silencio a los misterios” donde no alcanza su entendimiento<sup>32</sup>.

## **SOBRE HURQALYA Y EL MUNDO IMAGINAL**

“Hay [una] Majestad inaccesible de la Belleza, y hay [una] Belleza fascinante de la Majestad inaccesible”  
(Henry Corbin).

Hacíamos al inicio una referencia al orfismo. Ciertamente en los *Fragmentos órficos* podemos encontrar analogías con lo que significa el mundo de Hurqalya, pues los órficos consideraban a las estrellas mundos habitables. Ya en la época grecorromana, como lo confirman diversos testimonios, existía la creencia de que la Vía Láctea era la morada de las almas, creencia, por lo demás, común a otros pueblos. Pero es el fragmento número 22 el que nos transmite este aserto de los *Placita*: “Heraclides (o sea, Heraclides del Ponto, contemporáneo de Platón) y los pitagóricos dicen que cada una de las estrellas es un mundo, tierra y aire circundante, todas en el éter infinito. Estos dogmas son corrientes en los textos órficos, pues hacen un mundo de cada una de las estrellas”<sup>33</sup>. Y Proclo, que distinguía entre ángeles creadores, generadores y salvadores, nos dice que las almas han sido “sembradas” en las estrellas. Doblemente oportuna nos parece esta referencia astral, ya que la imaginación creadora puede ser considerada *astrum in homine*, según la expresión de Ryland.

---

32 Cf. *CH*, XV, 9 (B.A.C., pp. 185-186). Bien conocida es la importancia, en el Pseudo-Dionisio, de la dimensión apofática, de la Tiniebla divina a la que alude su teología mística. No carece de interés relacionarlo con el color negro y la luz negra de la mística persa (igualmente con el simbolismo del sol negro o sol de medianoche). Así, comentando un dístico de *La rosaleda del misterio* escribe Lāhīgī: “El color negro, si comprendes, es luz de la pura Ipseidad. En el interior de esta tiniebla está el Agua de la Vida” (citado por Henry Corbin, cf. *El hombre de luz*, p. 127). Y aplicado al ser humano, la dimensión de la supraconciencia (*sirr, jāfi*), en Nağmuddīn Kobrā, se anuncia simbólicamente por la “luz negra” (cf. id., p. 113).

“Noche luminosa, mediodía oscuro” canta el poeta de *La rosaleda del misterio*. Y la noche oscura del poeta castellano: “Noche amable más que la alborada”.

33 Guthrie, W.K.C., *Orfeo y la religión griega*, p. 246.

Pero es en Platón donde encontramos, en el Timeo, el texto más significativo:

“Cuando el Demiurgo hizo por vez primera las almas individuales, las hizo «iguales a las estrellas en número, y asignó cada una a una estrella», y mientras estaban aún en las estrellas les enseñó la naturaleza del universo y cuál sería la suerte que les correspondería, es decir, ser implantadas en cuerpos. «Cuando hubieran sido implantadas en cuerpos por las obras de la necesidad... ante todo la facultad de sensación, la misma para todos, sería naturalmente suscitada en ellas como resultado de impresiones violentas, y segundo el amor, mezclado de placer y dolor, y además de ello el temor y la cólera y todas las pasiones que o bien resultan de éstas o son sus contrarias. Si dominaban esas pasiones, vivirían con rectitud, pero, si eran dominadas por ellas, vivirían de modo no recto; y la que hubiera vivido bien su tiempo señalado viajaría otra vez para morar en su propia estrella y vivir una vida bienaventurada según su verdadera naturaleza»”<sup>34</sup>.

Hurqalya es una tierra en la que lo imposible se hace posible, en palabras de ‘Abd al-Karīm Ġīlī. Es el “octavo clima”, “el país del no-donde”, al que se accede a través la “Fuente de la vida”, en el Centro del mundo. Por eso se dice simbólicamente que es precisamente la montaña de *Qāf*, “como límite de nuestro mundo”, la que “marca el comienzo del *mundus imaginalis*”.

Como afirma Dā’ūd Qayṣarī: “Se le llama *mundus imaginalis* porque contiene las Formas imaginables de todo cuanto existe en el mundo, y porque es lo *imagineal* de todas las Formas de los individuos y de las esencias que existen en el plano del conocimiento divino”<sup>35</sup>. Por su parte Ibn ‘Arabī, en sus *Iluminaciones de la Meca*, afirma que con un resto de la arcilla con la que fue creado Adán, o más bien de la levadura de esta arcilla, se creó una tierra cuya denominación árabe se puede traducir como «Tierra de la Realidad Verdadera» o como «Tierra de la Verdad Real». Sería “una tierra inmensa que contiene a su vez Cielos y Tierras, Paraísos e Infernos”.

Henry Corbin lo expone magistralmente: El *mundus imaginalis*, contemplado por los peregrinos del espíritu, es, en definitiva, “un universo que mantiene una analogía completa tanto *con* la sustancia corporal, porque posee forma, dimensiones y extensión, como *con* la sustancia separada o inteligible, porque está esencialmente formado de luz (*nūrānī*). Es simultáneamente materia inmaterial e incorporeidad corporalizada en cuerpo sutil. Es el *límite* que las separa y que al mismo tiempo las une. Por esta razón, este universo se denomina generalmente *barzah*

---

34 Citado por Guthrie, W.K.C. Cf. *Orfeo y la religión griega*, p. 247. Sustituyo en el texto la palabra *Creador* por la de *Demiurgo*.

35 Corbin, H.: *Cuerpo espiritual*, p. 170.

⋮

(pantalla, límite, intervalo, intermundo) en la teosofía especulativa del chiismo”<sup>36</sup>.

«Penetré -escribe Ġilī- en la ciudad de la Tierra maravillosa<sup>37</sup>, cuya longitud y anchura son enormes, y sus habitantes tienen un conocimiento de Dios que no posee ninguna otra criatura. No hay entre ellos ningún hombre que se permita la menor distracción. Su suelo está hecho de pura y blanquísima harina de trigo; el Cielo es de color verde esmeralda. Sus habitantes sedentarios son de una raza pura y de una elevada nobleza; no reconocen más rey que Ḥiḍr (al-Ḥāḍir)»<sup>38</sup>.

La Obra alquímica, el «Espejo de los sabios», “mediante los efectos físicos que provoca en quien la medita e interioriza”, se lleva también a cabo esencialmente en la tierra de Hūrqulyā. Pues la alquimia transmuta los elementos terrenales en elementos sutiles<sup>39</sup>. Por eso, “esta tierra de Hūrqulyā, que la meditación del creyente alimenta con su propia sustancia, es simultáneamente la tierra de la que obtiene su meditación y con la que elabora los elementos sutiles de su cuerpo de resurrección”<sup>40</sup>.

Siguiendo la enseñanza del *ṣayḥ* ‘Abū l-Qāsim Ḥān Ibrāhīmī (también llamado Sarkār Āgā) aunque se haya designado acertadamente a Hūrqulyā «como el “octavo clima” que se encuentra más allá de nuestro mundo», «no hay que olvidar que se encuentra también en lo invisible de *nuestro propio mundo*»<sup>41</sup>. Por eso se ha dicho que el mundo imaginal es también “el comienzo de la «fortaleza del alma»”<sup>42</sup>.

---

36 Corbin, H., Id., pp. 103-104.

37 También llamada, en el mismo texto, por Ġilī «Tierra de la perfección» y «mina original de la Belleza».

38 A propósito del viaje del Extranjero y la conversación con Ḥāḍir, en la antología de textos citada del libro *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, cf. pp. 180-181.

39 Cf. id., p. 122. “Nuestro método –afirma Nağmuddīn Kobrā- es el método de la alquimia; se trata de extraer el organismo sutil de la luz de las montañas bajo las cuales yace prisionero”.

40 Id., p. 109.

41 Citado por Corbin en la segunda parte de su libro *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, p. 260.

42 Cf. Sohravardī, S. Y., p. 123, nota 23.

## ALGUNOS ASPECTOS ESENCIALES DEL ÁNGEL EN LA OBRA DE HENRY CORBIN

“Yo soy la luz de tu Señor” (Rūmī).

“Tú eres el Espíritu que me alumbró y al que, a su vez, mi pensamiento alumbra” (Sohravardī e Ismāʿīl de Ankara).

Acabamos de referirnos al mundo imaginal; pues bien, hay que decir que los ángeles representan la Imaginación en estado puro. Ellos habitan las ciudades de esmeralda<sup>43</sup>, Ġābalqā y Ġābarsā. Precizando un poco más, “para Ibn ‘Arabī el Ángel representa la correlación esencial entre la forma de la teofanía y la forma de aquel a quien esa teofanía se muestra”<sup>44</sup>. Por eso, es en el mundo imaginal donde puede operarse el deseado encuentro entre el hombre y su ángel<sup>45</sup>. Y por eso en el sueño también nos es dado, a veces, contemplar algo del mundo del ángel, pero este mundo nos llama a la interioridad, al despertar.

Los Ángeles atraviesan nuestro mundo sin que los veamos con nuestros ojos carnales. Como se dice en la teosofía ismailí, el ángel es «aquel al que no puede alcanzar la osadía de los pensamientos»<sup>46</sup>.

El mundo del ángel es el mundo del alma. En cierto sentido, podemos considerar que “cada estado espiritual, cada función, cada sentimiento, cada acto, tiene su entidad espiritual, su «ángel», que se manifiesta en la luz que le es propia”<sup>47</sup>. Recordemos el “todo está lleno de

---

43 El sabio, el guía interior, en la visión del místico, tiene en sus manos “una tablilla de esmeralda” (cf. Corbin, H., *El hombre de luz*, p. 36).

44 Corbin, H., *La imaginación creadora*, pp. 79-80. En efecto, y es importante recordarlo, pues para Ibn ‘Arabī como para otros maestros (por ejemplo Rūzbehān) “las teofanías de los Nombres y los atributos” están “siempre esencialmente en correspondencia con el estado espiritual de aquel a quien se muestran”. Cf. *El hombre de luz*, p. 166, nota 108).

45 Pues la visión del ángel es “una percepción directa de lo suprasensible por el órgano del corazón” (cf. id., p. 119).

46 Cf. *Cuerpo espiritual*, p. 344, nota 11.

47 Cf. *El hombre de luz*, p. 117. Avicena coincide con Platón (con el Platón de la doctrina no escrita acerca de los dos principios metafísicos de lo real) cuando se refiere a “la doble dimensión de todo ser” venido a la existencia. Creo que esto corresponde, filosóficamente hablando, al relato mítico de la luz (o chispas de luz) atrapada en las tinieblas de la materialidad (el *Canto de la Perla*, al que hicimos referencia, es proverbial en este sentido y también la doctrina de Mani). Y cabe igualmente considerar el aspecto místico (y vital, existencial) que pone en juego nuestro grado de libertad, así como la necesidad de una purificación como inicio de la vía interior.

dioses” de los filósofos presocráticos. Ángeles, potencias, que se generan y que generamos, que nos llaman y que son llamadas. La concentración, el silencio, el fuego del *dikhr*, la contemplación, nos acercan a esos ángeles, hermosos y en cierto modo terribles, que pulen nuestro corazón, afinan nuestro oído interior, preparan el Encuentro que se celebra en la eternidad.

Platón afirmaba que la verdadera experiencia filosófica (esa que Sohrevardī vincula y relaciona con la mística) es como una llama que enciende otra llama. La llama del alma y la llama del ángel. Lo citábamos al inicio: “cada vez que sube de ti una llama, una llama desciende del cielo hacia ti”.

Al hablar del Pseudo-Dionisio nos hemos referido antes a su papel de reveladores. Los Ángeles purificaban, iluminaban y perfeccionaban. En el sufismo esa función es la que corresponde al ángel en tanto que iniciador: El ángel es aquí quien dispensa una “revelación de los mundos superiores” y del camino espiritual “que hay que seguir para hacerse presente en esos mundos”<sup>48</sup>. En este sentido, su papel es análogo al de la *Sophia*, que se nos revela a cada uno en una Forma. Y es precisamente, como indica Corbin, la sofianidad de nuestro ser, tipificada en Maryam, lo que condiciona y hace posible en nosotros la visión del ángel<sup>49</sup>.

Pero hay otro aspecto que es esencial en toda la obra de Henry Corbin: el ángel es nuestro *alter ego*, el Gemelo celeste; más que un doble propiamente, lo entiende como “un complemento celestial trascendente”<sup>50</sup>, el principio trascendente de nuestra individualidad, “su individuación latente en el mundo del Misterio” (que Ibn ‘Arabī también llama Espíritu) nuestra Naturaleza Perfecta de la que habla el hermetismo<sup>51</sup>. Tenemos un Nombre en el *Malakūt*, lo tenemos en el Pensamiento divino; es nuestra *hecceidad* eterna (como repite Henry Corbin), recuperar esa Imagen, recrearla, embellecerla es nuestra tarea. Y ello conlleva iluminar también nuestra sombra. El versículo coránico (28, 88): “todo perece salvo su rostro”, puede ser interpretado como rescate de esa individualidad divina en nosotros: todo perece, salvo el rostro de luz de cada ser.

---

48 Cf. Sohrevardī, S. Y.: o. c., p. 68. En relación con esta función iniciadora del ángel es oportuno referirse a la figura del ángel *Sraosha*, en el zoroastrismo, ángel que no pertenece a la héptada suprema de los *Amahraspands*, los santos inmortales o arcángeles, pero que, identificado en el Islam con Gabriel (también se corresponde con el ángel Serafiel), es la figura del “ángel-sacerdote”, ángel de la iniciación (*walāyat*) y está también caracterizado por su *juvenilitas*. Reside en el polo, en la estrella Polar, en la cima del monte Alborz (que equivale al monte *Mehru*). Cf. Corbin, H., *El hombre de luz*, p. 70.

49 Cf. Corbin, H., *La imaginación creadora*, p. 201. Además, el alma mística se convierte en la “madre de su padre” (*umm abī-hā*), como en María o Fā’ima (cf. *El hombre de luz*, p. 39).

50 Cf. Corbin, H., *El hombre de luz*, p. 108. En cambio la sombra o envoltura tenebrosa, “lo que impide la reunión de la sicigia de luces no puede ser uno de sus elementos constitutivos”. Cf. id., p. 110.

51 Esta Naturaleza está simbolizada, en el célebre Canto de la Perla de los *Hechos de Tomás* por las vestiduras que el príncipe recibe de sus padres y que tuvo que dejar cuando partió; vestiduras que no veía desde que era niño (cf. id., p. 40).

Con palabras de nuestro autor: “¿Qué es el «ángel», en efecto, sino el mundo verdadero del hombre, su Naturaleza Perfecta que lo aguarda, pero cuya permanencia celestial, adquirida ya, continuamente le guía y le sostiene en el tiempo de su exilio? El «ángel» es, en el fondo, su esencia realizada”<sup>52</sup>.

A la pregunta que le hacen a Sócrates (en el *Gāyat al-Hakīm* o *El objetivo del sabio*, antes citado) acerca de qué es la Naturaleza Perfecta, la clave de la sabiduría, éste respondió: “es la entidad espiritual (o celestial, el Ángel, *rūḥāniyya*) del filósofo, la que está unida a su astro, la que lo gobierna, le abre los cerrojos de la sabiduría, le enseña lo que es difícil, le revela lo que es justo, le sugiere cuáles son las llaves de las puertas, durante el sueño como durante el estado de vigilia”<sup>53</sup>.

El monje que firmaba sus obras con el nombre de Dionisio aludía a la Gracia como un “agua que comunica plenitud de vida”, que “llega a las entrañas” formando “ríos inagotables”<sup>54</sup>.

En su libro de horas, Sohrawardī escribe este precioso salmo, que titula *Invocación* (*da'wat*) a la Naturaleza Perfecta:

“¡Oh tú, mi señor y príncipe, mi ángel sacrosanto, mi precioso ser espiritual! Tú eres el padre que me engendra en el mundo del Espíritu (*ab rūḥānī*) y tú eres mi hijo en el mundo del pensamiento (*walad ma'ḥawī*). Estás exclusivamente dedicado, por permiso divino, al gobierno de mi persona. Tú eres aquel cuyo fervor intercede ante Dios, el Dios de los dioses, para compensar mi deficiencia. Tú que estás revestido de la más resplandeciente de las Luces divinas, que permaneces en la cima de los grados de la perfección, yo te imploro por Aquel que te ha colmado de esta nobleza sublime y que ha dispensado esta efusión de gracia inmensa. ¡Ah! ¡Ojalá te manifiestes a mí en el momento de la suprema Epifanía y me muestres la luz de tu Faz deslumbrante! Que seas para mí el

52 Corbin, H.: *El hombre y su ángel*, p. 12. Nuestro autor ha sido siempre un defensor de “la idea de la individualidad esencial e inamisible”, idea para él indisociable de la angelología, por ser ella misma “fundamento de la idea del ángel en la misma medida en que es fundamentada por ella” (cf.: *El hombre de luz*, o. c., p. 110). En efecto, bien sabe Corbin que cada ángel es un individuo que agota su especie; una individualidad arquetípica, que le hace especialmente único. Si nada se repite en la creación, como pedía Leibniz, menos aún en la cima de los reinos y seres que van perfeccionando esa aludida singularidad.

53 Corbin, H., *El hombre y su ángel*, p. 59. Buscamos el Agua de la Vida. Avicena nos sugiere que se encuentra en “estas tinieblas en las proximidades del polo”, como sugiere en su relato místico. No se aprende a encontrarla “simplemente de oídas” o “leyendo libros”, como sugiere Corbin, pero es el anhelo el que nos lleva a ella, un anhelo que responde a un movimiento de la Gracia.

54 Cf. *La Jerarquía celeste*, II, 5 (B.A.C., p. 130).

⋮

mediador ante el Dios de los dioses en la efusión de la luz de los Secretos místicos; que levantes de mi corazón las tinieblas de los velos, -esto te pido en nombre de su derecho sobre ti y de su rango en relación contigo”<sup>55</sup>.

Nosotros también formamos parte de la sociedad de los ángeles cuando nos consagramos -fieles de amor- al servicio de la verdad, de la causa divina<sup>56</sup>.

## UNIVERSO ANGÉLICO Y EXPERIENCIA ESPIRITUAL

“Ante la aparición de una belleza sobrehumana, /  
ante esta Forma que florece del suelo como una rosa, /  
como Imagen que levanta la cabeza sobre el secreto del  
corazón...” (Rūmī).

“Hay luces que suben y luces que bajan. Las que suben  
son las del corazón; las que bajan, las del Trono. El ser  
creado es el velo entre el Trono y el corazón. Cuando  
este velo se rompe y en el corazón se abre una puerta  
hacia el Trono, lo semejante se precipita hacia su  
semejante” (Kobrā).

Los maestros hablan del mundo de Hūrqulyā para recordarnos a los seres humanos la necesidad que tenemos de la elevación espiritual. Es en esta misma tierra que habitamos donde debemos convertirnos en habitantes de la tierra de Hūrqulyā, en *hūrqulyāvī*. Hay que entrar en el templo interior para encontrarnos con el ángel. Sohrevardī ha contado cómo, tras un periodo de agotamiento y adversidades que le causaba la reflexión sobre el problema del conocimiento, en uno de sus sueños o visiones, en un acontecimiento psico-espiritual producido en el lugar mítico de Ġābarsā, se le apareció el Imam de los filósofos, Aristóteles, quien le dijo: «despiértate a ti mismo». Este despertar (la apertura del “ojo del corazón”, del “ojo del más allá” u “ojo barzajī”) es necesario para que aflore la verdadera experiencia

---

55 Citado en Henry Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. 2. Sohrevardī et les Platoniciens de Perse*, Gallimard, Paris, 1971, p. 138-139. La traducción del francés es nuestra.

56 Y esto es precisamente lo que implica la idea de *vocación*, con todo lo que connota, tal vez lo que mejor recapitula, según Henry Corbin, lo que nos sugiere la idea del ángel.



interior, la Aurora o el Oriente del alma, y pueda surgir ese «conocimiento presencial» (*‘ilm huḍūrī*), «conocimiento oriental» (*‘ilm iṣrāqī*) o *cognitio matutina*<sup>57</sup>.

Hay que realizar un viaje para volver del exilio occidental. Nuestros conocimientos, meditados, interiorizados, han de transformarse en acontecimientos de nuestra alma. Es en nuestro corazón donde se produce el encuentro con el Ángel. “Para Qaysari -cito a Luce López-Baralt, que a su vez cita a dos autores franceses-, el *qalb*, gracias a su posibilidad invertidora (*taqallub*), constituye un «intermundo entre lo visible y lo invisible, de donde emanan las potencias corporales y espirituales»”<sup>58</sup>.

Los místicos nos hablan de la paz que se alcanza al final del camino. Afirma Henry Corbin que, en la mística islámica, la *Sakīna* “es la quietud del alma, la paz interior, signo de la presencia directa”, como en el caso de Moisés o de Muḥammad<sup>59</sup>. De esta quietud y sosiego nos informa bien San Juan de la Cruz<sup>60</sup>. La verdadera religión es el vínculo, en cada uno de nosotros, entre la Tierra y el Cielo: El arca de la *Sakīna* (*tābūt al-sākīna*), la Luz de la Vida<sup>61</sup>.

57 Cf. *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, p. 109-110. También en San Juan de la Cruz encontramos esta distinción entre conocimiento matutino y vespertino, algo nada extraño si tenemos en cuenta, por ejemplo, los estudios de Luce López Baralt. Así comenta en su *Cántico espiritual* la expresión *al monte y al collado*: “a la noticia matutina y esencial de Dios, que es conocimiento en el Verbo divino” (*monte*) y “a la noticia vespertina de Dios” (*collado*), “que es sabiduría de Dios en sus criaturas y obras y ordenaciones admirables”. El *monte* es más alto, igual que esa sabiduría (cf. *Cánt.* B, 36, 6-7).

58 Ver la revista *El Azufre Rojo. Revista de estudios sobre Ibn Arabi*, III, año 2016, p. 27, nota 37.

59 Corbin, H., *El hombre y su ángel*, o. c., p. 271, nota 49. Ante la visión del fuego del *dīkr*, nos dice Kobrā, “el místico experimenta un sentimiento de ligereza interior, de expansión, de sosiego íntimo”.

60 Ya hemos aludido antes a las relaciones que pueden establecerse entre San Juan de la Cruz y la mística sufi. Me refiero ahora tan sólo un par de puntos, íntimamente vinculados, que hacen referencia al desconocimiento y al desapego o pobreza más absolutos. Si hay un tiempo para la visión del ángel, también lo hay para ese deslumbramiento y ceguera que no se producen por “una extrema distancia”, antes al contrario por “un exceso de proximidad”: cuando se abre “el ojo de la visión interior -comenta Corbin-, los propios «sentidos suprasensibles» están entonces entenebrecidos”. San Juan de la Cruz sabe por experiencia propia que la cima del conocimiento es una forma de desconocimiento (“si quieres saberlo todo, no quieras saber algo en nada”): “Entréme donde no supe, / y quedéme no sabiendo, / toda ciencia trascendiendo”.

En cuanto a la pobreza espiritual, bien conocido es el vaciamiento de sí que se produce en la experiencia de las *noches*, un vaciamiento previo a la más alta experiencia de la unión, el matrimonio espiritual. “Si quieres serlo todo no quieras ser algo en nada”, escribe el santo castellano. Y en otro lugar: “El que allí llega de vero / de sí mismo desfallece”. El místico debe llegar al vacío completo de sí, “a la negatividad que es su reabsorción completa” para alcanzar “la positividad” de recibir un ser nuevo (un nuevo nombre, una nueva esencia) en Dios (dicho de otro modo: alcanzar “la supraexistencia por Dios” (cf. Henry Corbin, *El hombre de luz*, p. 130).

61 “En el Corán, la palabra *tābūt* aparece dos veces: 2, 249, donde se refiere al Arca de la alianza,

Henry Corbin, así lo entendemos, ha expuesto magistralmente esa idea de bidimensionalidad, de bi-unidad (“la estructura de un ser con dos dimensiones”), que se fundamenta, como hemos visto, en la idea de *hecceidad* eterna (*‘ayn t̄ābita*), y que permite la relación con Dios, un Dios cercano y a la vez trascendente<sup>62</sup>. El amor es lo que mejor lo expresa: “Somos dos espíritus inmanentes a un solo cuerpo”, dice, refiriéndose al amor místico y al amor de una persona concreta, un comentador anónimo de Rūzbihān. “Un alma en dos cuerpos”, es la expresión para el amor de amistad en San Agustín, inspirándose en un autor clásico. “Cuando el amante se ha convertido en la sustancia misma del amor, no hay ya contraposición de sujeto y objeto”. “Hazte tan próximo a mí que llegue a pensar que tú eres yo”, afirma Ḥallāḡ. Ciertamente. No hay distinción en el sentido de distancia, separación, dualidad. Sí hay, entiendo yo, relación de dos que son uno; misteriosa, inseparablemente unidos. Y ciertamente, para llegar a ello, es preciso que antes ocurra “que el amante sea enteramente consumido en el amor y entonces él mismo es el amor”, como también afirma Ḥallāḡ.

Los versos de Ibn ‘Arabī, en *Fuṣūṣ*: «Alimenta con Dios a su Creación, pues tu ser es una brisa que se levanta, un perfume que Él exhala. Nosotros le hemos dado el poder de manifestarse por nosotros, mientras Él nos daba (el de existir por Él). Así el papel es compartido entre Él y nosotros». «Si Él nos ha dado la vida y existencia por su ser, yo le doy también la vida, conociéndole, en mi corazón»<sup>63</sup>.

Y comenta Henry Corbin: “Pero alimentar con Dios a sus criaturas es volver a investir las de ese Dios, es por tanto hacer aflorar en ellas su estado tofánico; es lo que podemos designar como hacerse capaz de percibir la función angélica de los seres, investirlos con la dimensión angélica de su ser y quizá despertarlos a ella”<sup>64</sup>.

Permítasenos, antes de terminar, una breve reflexión metafísica, siguiendo a Corbin, pues la doctrina de la unidad del ser (*waḥdat al-wuḡūd*) no implica un “monismo existencial”, “sino una unidad trascendente del ser. El acto de ser no se diversifica en cuanto al sentido [Dios es uno, único], se mantiene único multiplicándose en actualidades de seres a los que hace ser: un sujeto incondicionado que nunca es hecho ser”<sup>65</sup>. En efecto, al margen de que la

---

mientras que en el versículo 20, 39 se trata del cofre en el que Moisés niño fue transportado por las aguas. En cuanto a la *Sakīna*, es mencionada cuatro veces (siempre con el verbo *anzala*, «hace descender»), y en tres de las cuatro ocasiones con la mención de las cohortes o ejércitos celestiales invisibles” (cf. *El hombre y su ángel*, p. 271, n. 49).

62 Gusta Henry Corbin de citar la frase de Meister Eckhart: “la mirada con la que yo le veo es la mirada con la que Él me ve” (por ejemplo en su libro ya citado *El hombre de luz en el sufismo iraní*, cf. p. 37).

63 Corbin, H., *La imaginación creadora*, pp. 154-155.

64 Id., p. 157.

65 Cf. Corbin, H., *El hombre de luz*, p. 128.

palabra *sujeto* sea o no adecuada, esta concepción del *acto de ser*, que comparten Ibn ‘Arabī, Tomás de Aquino y Mollā Sadrā, implica que Dios hace ser, da el ser, pero no es un ser; hace ver, pero no es visible. Éste me parece el sentido más hondo del *wuḡūd*, que propicia el *encuentro* entre lo Real y lo creado, entre el Ser (o el puro Acto de Ser) y aquello que se caracteriza por su indigencia metafísica. Convertir a ésta en pobreza espiritual la revierte en “liberación absoluta de esa [su] indigencia”. Ser para uno mismo no-ser es ser para Dios. Y “esta estación mística supone dar un sentido absoluto a la Ipseidad divina” (absolverla de toda relativización)<sup>66</sup>.

“Contemplaba a mi doble celestial con mis ojos de luz”, afirma Mani antes de morir<sup>67</sup>. Y nosotros, cuando despertemos, iremos al encuentro del Ángel-guía, para atravesar el Puente. Entraremos en el Cielo de nuestro ser, allí donde germina el cuerpo de gloria preparado para el Día de la Resurrección. Una tierra y un cielo nuevos. Habiendo regresado del exilio, revestidos con la “túnica de la aurora”, amanecemos a la Vida.

Invocar al ángel, escuchar su llamada, recorrer con él el camino sintiéndonos y sabiéndonos acompañados, protegidos, guiados... Esperarle al final, tras la iniciación de la muerte, como acabamos de sugerir, reconocerle en su luz, colaborar en la glorificación del cuerpo verdadero, real... Temblar, sobrecogerse en la belleza desbordante, hiriente y consoladora, mayestática... Y dormirse así en el olvido que es el recuerdo de nuestra verdadera Imagen; perdidos y encontrados, consumidos y renacidos. Sabiendo que somos y subsistimos -igual que toda la creación- tan sólo por el secreto.

---

66 Cf. id., p. 130.

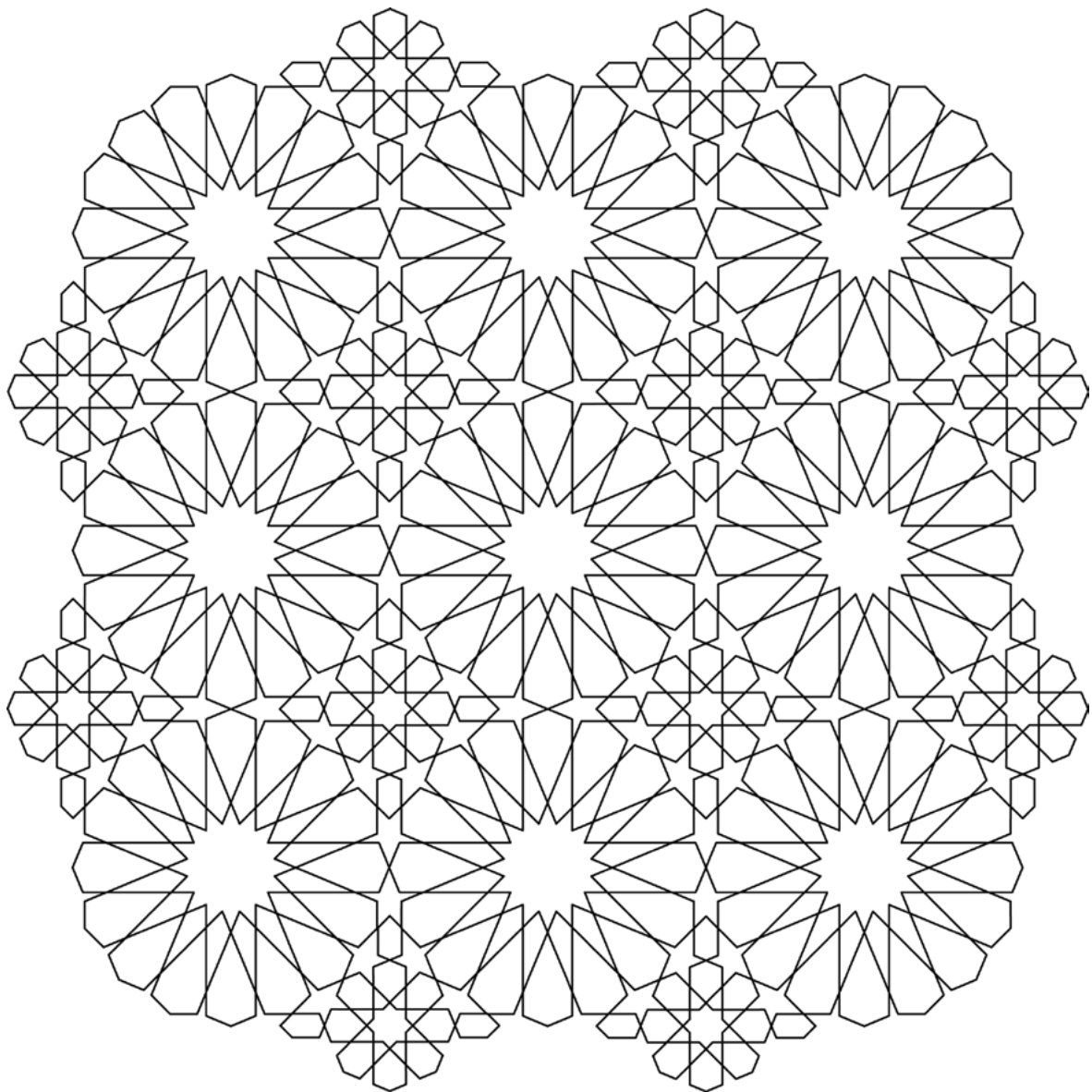
67 El “hombre de luz”, la “partícula de luz”, nos lleva a considerar de nuevo la chispita (*scintilla*) de Eckhart; también la “rara perla muhammadiana”, el séptimo órgano sutil de Simnānī. Como dice un maestro sufí, que Corbin no nombra: “Satanás se burla de todas tus amenazas. Lo que le espanta es ver una luz en tu corazón” (cf. Corbin, *El hombre de luz*, p. 81).

.....

## **EL ŠAYḤ ESTÁ RODEADO DE ÁNGELES Y GENIOS. UN ESTUDIO SOBRE LOS SERES INTERMEDIALES EN EL SUFISMO PULAR**

**Antonio de Diego González**

Enviado: 3/01/2019. Aceptado: 6/03/2019.



**Resumen:** El sufismo del Sahel posee una gran riqueza simbólica. Las elaboradas cosmologías del sufismo akbariano, en el que se inspira el neo-sufismo, se entremezclan con tradiciones milenarias donde el genio (*ǧinn*) y el ángel (*malak*) conviven con los humanos como otrora lo hacían los espíritus naturales y los ancestros. Este texto esboza, desde el trabajo de campo y las fuentes escritas, una aproximación a una lectura simbólica de las relaciones entre humanos, ángeles y genios en el sufismo de la etnia pular y, en concreto, en la experiencia y la narrativa del maestro sufi senegalés Thierno Ḥassan Dem.

**Palabras clave:** Sufismo, Sahel, Angelología, Talismán, Pular, Tiǧāniyya.

**Abstract:** The Sufism of the Sahel has a great symbolic richness. The elaborate cosmologies of Akbarian Sufism, in which neo-Sufism is inspired, are interspersed with millenary traditions where the genius (*ǧinn*) and the angel (*malak*) coexist with humans as once the natural spirits and ancestors did. This paper outlines, from the fieldwork and the written sources, an approach to a symbolic reading of the relations between humans, angels and geniuses in the Sufism of the Fulani people. This study focuses, mainly, in the experience and narratives of the Senegalese Sufi master Thierno Ḥassan Dem.

**Keyword:** Sufism, Sahel, Angelology, Talisman, Fulani, Tiǧāniyya.

\*\*\*

## INTRODUCCIÓN

El sufismo del Sahel posee una gran riqueza simbólica. Las elaboradas cosmologías del sufismo akbariano, en el que se inspira el neo-sufismo<sup>1</sup>, se entremezclan con tradiciones milenarias que fluctúan entre la belleza (*ǧamāl*) y la temible majestad (*ǧalāl*). El genio (*ǧinn*) y el ángel (*malak*) conviven con los humanos como otrora lo hacían los espíritus naturales y los ancestros de los pueblos indígenas africanos. Dos figuras centrales que, aún a día de hoy, tienen un peso extraordinario en los imaginarios locales.

El genio y el ángel constituyen dos categorías básicas para la vida espiritual y social en el Sahel. Dos categorías de poder con las que operan los musulmanes de la región. Ángeles

---

<sup>1</sup> El primer autor académico que usó este término fue el filósofo norteamericano de origen pakistaní Fazlur Rahman, para describir el cambio de mentalidad que se había producido ciertas *ṭarīqas* en los siglos XVIII y XIX, diferenciándose de las *ṭarīqas* clásicas, especialmente, las que los otomanos dominaban política y espiritualmente, tomando como base la cosmología akbariana y el uso exhaustivo del *ḥadīth*. El concepto en sí ha sido ampliamente discutido y ampliado por Nehemia Levtzion y John Voll además de Bernd Radtke y Rex. S. O'Fahey.

que protegen y genios que se islamizan o que prosiguen en las creencias de sus antepasados. Durante mi trabajo de campo en la región fui testigo de muchas de estas narraciones que son recitadas con gran vehemencia por multitud de personas, que se plasman en papel como talismanes o que se ejecutan como rituales de exorcismo o de pacto.

Si algo hay que clarificar es que estas prácticas en ningún caso pertenecen, exclusivamente, a una versión popular del islam como algunos sociólogos de la religión han dejado entrever. Estas creencias o narrativas están en todos los niveles del islam tradicional, es decir, el sufismo que practican amparados en una tradición pre-moderna y pre-colonial. Los diferentes caminos (*ṭarīqa*) sufíes las han adoptado como algo que es connatural a sus praxis. No obstante, el Corán y la *sunna* (tradición profética) afirman las experiencias con genios y ángeles, y la *‘aqīda* (teología) mayoritaria obliga a la creencia en estos seres. De ahí que un docto *ṣayḥ* (maestro) sufi no tenga problema no solo en creer, sino en tratar con ellos e incluso darles clases de Corán, de *fiqh* (jurisprudencia islámica) o de sufismo.

Esta es la premisa de este texto, mostrar como los genios y ángeles en el Sahel conviven con los hombres actuando en un «interplano cosmológico», haciendo comprensivo y tangible un mundo intermedial del que se puede beneficiar los creyentes. Así, la metafísica se hace realidad y deja de ser palabras de libros medievales para convertirse en algo útil para la comunidad. Esta convivencia e interacción –según me explicaba un informante de la etnia pular– no deja de ser parte de la vía del Profeta (*ṭarīqa muḥammadiyya*) y una forma de reiterar su ejemplo en nuestro mundo.<sup>2</sup>

Como podemos ver las lógicas racionales saltan por los aires, mientras que la tradición y la metafísica se reafirman en culturas que las necesitan para sobrevivir en un mundo asediado por el materialismo, el islamismo político y el salafismo. Estas ideologías tienden a demonizar y despreciar prácticas metafísicas de gran arraigo que son terapéuticas (en el sentido más profundo de la palabra) para la comunidad. Se desvirtúa el valor de lo esotérico (*bāṭin*). El *ṣayḥ* se convierte en el último guardián del conocimiento de los ancestros, en el guardián del acceso a otros planos de la realidad que guardan una valiosa gnosis (*ma‘rifa*) de la auténtica realidad (*ḥaqq bi-l-ḥaqq*).

El islam llegó a África Subsahariana muy pronto y no tuvo grandes problemas para adaptarse a la realidad en la que se asentó. Como ocurrió en otros lugares islamizados. Esto es algo que ya expliqué anteriormente en el libro *Sufismo Negro*:

Así, debemos señalar que, aunque el concepto de sufismo estuvo presente desde el principio de la islamización, no nos es posible trazar su influencia

---

2 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

histórica hasta el establecimiento de las *ṭarīqas*, que se reflejan a través de fuentes textuales u orales. Podríamos hablar de un sufismo de carácter informal, frente a un sufismo formal fundamentado en la estructura de las *ṭarīqas*, en los primeros siglos del África islámica. Este sufismo procede de los ermitaños magrebíes (*murābiṭ*), de los sabios tuareg (*ineslaman*) y de las tribus beréberes mauritanas (*zawāyās*) que reclamaban para sí ser descendientes del Profeta Muḥammad. Todos ellos realizaron incursiones a África subsahariana por motivos económicos o culturales, y erigidos como sabios, empezaron a ser respetados como los garantes del conocimiento tras perder poder político en sus tierras. Ese conocimiento que tenían, además, conllevaba una marcada autoridad social. Poco a poco todo esto empezó a determinar realidades concretas, primero en el Sahel y después en toda África Occidental. Y, se establecieron como élites intelectuales y sociales.<sup>3</sup>

De esta forma, los indígenas del Sahel comprendieron que el islam, aunque siendo una práctica exógena, respondía a sus necesidades. Pues el islam no rechazaba las creencias y cosmovisiones anteriores, sino que las islamizaba incorporándolas a su realidad como ya había hecho en otros territorios. Los sabios tradicionales también se islamizaron y comenzaron a compartir con los musulmanes todo tipo de conocimientos entre los que se encontraban las tecnologías de protección.<sup>4</sup> Así hausas, pulares, wolof o madinké ponían sus conocimientos tradicionales al servicio del islam, y este le ponía etiquetas, comprensibles allende sus fronteras, y justificaba los seres y fenómenos que existían en la región.

En un ecosistema espiritual tan agresivo espiritualmente como el saheliano, donde los brujos y brujas son algo habitual, estos conocimientos eran (y siguen siéndolo aún hoy), de gran valor. A los recursos tradicionales<sup>5</sup>, heredados de sus cosmovisiones propias, se le añadió todo el conocimiento esotérico que con el tiempo llegaba de los intercambios culturales. El *ḥağğ* llevó a África Subsahariana conocimiento de diverso tipo entre ello el esoterismo akbariano y *ṣarqī* que aparece en diversos autores del sufismo africano como *ṣayḥ* al-Fūti Tāl (1794-1865) o Ibrāhīm Niasse (1900-1975). Así, las diferentes vías sufíes africanas terminaron de dar forma a este conocimiento y a su interrelación con la realidad formando una rica amalgama de tradiciones étnicas y conocimiento islámico.

---

3 Antonio de Diego González, *Sufismo Negro*, Córdoba, Almuzara, 2019, p. 37

4 *ibid.*, p. 38; Zachary Wright, *Living Knowledge in West African Islam*, Leiden, Brill, 2015, pp. 48-51

5 Mariko Namba Walter y Eva Jane Neumann, *Shamanism, An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture*, Santa Barbara, ABC Clio, 2004, pp. 930-934.

De entre todas ellas destaca la Tiḡāniyya, fundada por el *ṣayḥ* Aḥmad al-Tiḡānī (1735-1815) cuya vocación akbariana es notoria.<sup>6</sup> Durante el siglo XIX esta *ṭarīqa* se expandió por toda África auspiciada por su doctrina de *ṣarīʿa wa-ḥaqīqa*, es decir, de la convivencia entre el plano exotérico y lo esotérico. A diferencia del salafismo y el islamismo, el sufismo de la Tiḡāniyya facilitaba no solo la práctica esotérica, sino que la defendía dentro de la ortodoxia y como parte de la tradición del Profeta Muhammad. De hecho, y a día de hoy, este es un debate que los tiḡānīs siguen manteniendo y que diversos investigadores se han hecho eco contradiciendo las opiniones negativas de los islamistas y los salafistas.<sup>7</sup> En el fondo subyace un enfrentamiento sobre un pretendido racionalismo formalista (salafismo) y una experiencia social transcendental personal y grupal. Un hecho colectivo que, a su vez y por ser esotérica, es controlada y guiada por un *ṣayḥ*, la persona autorizada para realizarlo.

Es desde este marco del que parte el texto. Como ya he mencionado, el núcleo del estudio está elaborado desde las notas de un trabajo de campo realizado en el mes de Julio de 2016 en Senegal en torno a uno de los líderes sufíes más carismáticos de la región: Thierno Ḥassan Dem (1920-1989).

El primer objetivo de este texto es mostrar, desde una perspectiva hermenéutica, como aún se mantienen vivas, en la actualidad, narrativas angelológicas y demonológicas en la región del Sahel. El segundo objetivo es ver cómo han influido las propias visiones étnicas —en este caso de los pulares— sobre las sufíes, amalgamándose y aumentando la riqueza de las cosmovisiones. Y, por último, mi intención es ver como todo lo anterior se manifiesta ejemplos concretos tanto en narraciones orales hagiográficas como en tecnología de protección (talismanes).

## LA SABIDURÍA ESOTÉRICA DE LOS PULARES

Los pulares, también conocidos como fulanis, son uno de los mayores grupos étnicos de África y uno de los mayores grupos nómadas del mundo. Diseminados a lo largo y ancho del Sahel, se extienden desde Mauritania hasta República Centro Africana. Su origen es desconocido, aunque autores como Cheikh Anta Diop lo han localizado en Egipto.<sup>8</sup> Se islamizaron en el siglo XV, aunque nunca terminaron de rechazar sus tradiciones cosmológicas ni epistemológicas.

---

6 Antonio de Diego González, *Identidades y modelos de pensamiento en África*, Tesis Doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, p. 315.

7 Véase el trabajo del investigador alemán Rudiger Seesemann donde duda de los conceptos de ortodoxia y heterodoxia con respecto al islam y de forma particular con el sufismo en África Occidental. Su argumento de base es que los tiḡānīs son un grupo ortodoxo, aunque practiquen un marcado esoterismo. Rudiger Seesemann, *The Divine Flood*, Londres, Oxford University Press, 2011.

8 Cheikh Anta Diop, *The African origin of civilization: myth or reality*. New York, L. Hill, 1974. pp. 155-191



Los pulares fueron una de las etnias clave para el desarrollo del Sahel pre-moderno junto con los wolof y los hausa, y su construcción como territorio islámico. Su islamización les convirtió de pastores trashumantes en una clase social especializada en el conocimiento religioso tanto exotérico como esotérico.<sup>9</sup> Los pulares se hicieron grandes especialistas en el Corán y en el Sufismo. Su cenit llegó con el posicionamiento de ‘Uṭmān Dan Fodio<sup>10</sup> (1754-1817) como califa de Sokoto a comienzos del XIX tras un proceso de *ḡihād*. Dan Fodio representa la quintaesencia de la comunidad pular en tanto sufi como líder político.

Las narrativas orales y tradicionales entre la propia etnia pular describen el uso de prácticas esotéricas y genios primero durante el *ḡihād* de Dan Fodio en la actual Nigeria y, posteriormente, durante el de Fūti Tāl unos años después en la actual Mali.<sup>11</sup> En ellas se destaca como a sus ejércitos se les sumaban filas de genios islamizados que hacían rendirse a sus oponentes usando sus poderes esotéricos y sin usar mayor coacción que el terror que provocaban. En concreto los hechos relativos al *ṣayḥ* Fūti Tāl están recogidos, editados y traducidos del pular al inglés. Merece la pena resaltar este fragmento:

«10. One day, he waited until late at night, when people were sleeping. / He got up, he went to the chief of the Jinns. / The chief of the Jinns told him: / “Now I decided to give you an army, the army has come. / He gave him what must have been 100.000 jinns together with their guns. (...). 13. Shayku Umar left in the morning, he left with his army / What the people saw was only his army of men, / they did not see the army of jinns (...)».<sup>12</sup>

El fragmento define una narrativa muy poderosa, la conjunción entre poder terrenal (*ṣarī‘a*) y poder esotérico (*ḥaqīqa*). El *ṣayḥ* Fūti Tāl a través de sus conocimientos esotéricos fue capaz de reclutar genios musulmanes para que le ayudasen en la batalla desafiando a los gobernantes de los territorios cercanos que no le reconocen como el líder que el reclama ser. Parte de esta legitimidad se la otorgaba el esoterismo vía su herencia pular que es la que, junto con el designio de califa de *ṣayḥ* Tiḡānī,<sup>13</sup> hacía de él un líder nato en lo exotérico y lo esotérico.

9 Ousmane Kane, *Beyond Timbuktu*, Cambridge, Harvard University Press, 2016, p. 71.

10 Antonio de Diego González, *Sufismo Negro*, Córdoba, Almuzara, 2019, pp. 45-46.

11 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

12 Cf. en Moustapha Kane and David Robinson, *The Islamic Regime of Futa Tooro: An Anthology of Oral Tradition Transcribed in Pulaar and Translated into English*. African Studies Center, Michigan State University, 1984, pp. 123-127.

13 Antonio de Diego González, *Sufismo Negro*, Córdoba, Almuzara, 2019, pp. 85-90.

De hecho, y aún hoy en día, en la región del Sahel los cuadernos de secretos (*kunnāš al-asrār*) más codiciados son los escritos por los autores pulares. Porque son los que contienen los secretos más poderosos según los sabios tradicionales de la región.<sup>14</sup> Y, paradójicamente, todas estas prácticas se mantuvieron en el máximo secreto, censurando cualquier información que pueda quitarle un aura de estricta visión de guardianes de la aparente ortodoxia islámica.

Estas narrativas están aún vivas entre los pueblos rivales de los pular quienes ven en ellos grandes especialistas en lo oculto y, en particular, grandes negociadores con los genios islamizados o no. Esto les convertía en temibles y poderosos enemigos tanto en la batalla como en el día a día. Es por ello que, especialmente en los imaginarios de sus vecinos, a los pulares se les asocia con brujos o con colonizadores y se les envuelve en un halo de desconfianza, tal y como me decía un informante de etnia wolof: «No te fíes de un pular, no son ni blancos ni negros. Son amigos de los genios y viven entre sombras».<sup>15</sup>

Gran parte de este conocimiento proviene, precisamente, de su propia cosmología tradicional y de préstamos de los cultos de sus vecinos como los zarma o los hausa. Como ha mostrado Laurent Vidal<sup>16</sup>, los peul han heredado un interesante sistema de rituales a espíritus tradicionales que identifican con los genios. Con una estructura similar a los cultos de los *bóorí* hausa o a los *zūr* de Sudán<sup>17</sup>, el pueblo pular entiende que hay que negociar y someter a estos espíritus hasta convertirlos o doblegarlos. Y que esta acción puede acabar siendo de gran valor pues pueden transformarse en grandes aliados o en efectivos sirvientes. Vidal cita una carta del célebre antropólogo francés Gilbert Viellard en la que explícitamente cita un *griot* (narrador tradicional), quien explica cómo estos cultos representan una lucha entre «(...) la noche y el día, donde uno es aliado del crepúsculo y otro de la aurora».<sup>18</sup>

Una lucha en los mundos intermedios en los que el ser humano con cierta sensibilidad es capaz de percibir. Pues en el imaginario colectivo estos son tiempos de tránsito, de visiones de luz y sombra. Así, los espíritus, ángeles y genios luchan por el «*cosmos*» del mundo frente al ser humano que, una vez iniciado en el mundo esotérico tradicional o de la *ṭarīqa* sufi, les desafía haciendo prevalecer el poder de Adam. Si bien lo diabólico, de por sí, no es una categoría operante, sí lo es el poder de controlar, en nombre de Allāh, la realidad. Un control sobre

---

14 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

15 Notas de trabajo de campo en Dakar, Senegal, julio de 2016.

16 Laurent Vidal, “La Possession par les génies chez les Peuls (Niger): De la parole a l’invention du rituel”, *Archives de sciences sociales des religions*, 37e Année, No. 79 (1992), pp. 69-85

17 Antonio de Diego González, *Identidades y modelos de pensamiento en África*, Tesis Doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, p. 50.

18 Cit. En Laurent Vidal, “Les génies et les hommes: les apports du fonds Gilbert Viellard à l’histoire et à l’anthropologie de la possession rituelle en pays peul au Niger.” *Gradhiva* 12 (1992), p. 26

fenómenos y acciones en otros planos que hace que el iniciado pueda disolverse (*fanā'*) tras la comprensión de la esencia de la realidad (*ḥaqīqa*) al ser consciente de que, en el fondo, esa lucha entre fuerzas pertenece a una unidad, está en el dictado de Allāh. Y en esa pertenencia, el iniciado, y posteriormente disuelto, puede operar en la auténtica realidad (*ḥaqīqa*).

En mi opinión lo más interesante de la narración que recoge Viellard es que esta visión aún pervive en la región. De hecho, se entrelaza con un dicho que recogí, precisamente, de un anciano *šayḥ* pular (que prefirió conservar su anonimato) y que me aseveró en francés en una conversación sobre el papel de los genios (*ǧunūn*): «¿Sabes que la luna llena y el sol iluminan? Ángeles y genios aparentemente luchan, pero dependen de la misma luz: la del Profeta Muhammad». <sup>19</sup> Este punto no solo vendría a corroborar lo que el viejo *griot* contó a Viellard, sino que añadiría una visión propia de la cosmología *tiġānī* tal y como había explicado y justificado en el *Kitāb Rimāḥ* del *šayḥ* al-Fūti Tāl con gran influencia cosmológica de Ibn 'Arabī. <sup>20</sup>

### «¿SABES QUE LA LUNA LLENA Y EL SOL ILUMINAN?»

Ángeles y genios comparten un mundo común. Como ya he mencionado, y según la creencia de los habitantes del Sahel, estos seres viven en otros planos de realidad (*ḥaqīqa*). Tanto ángeles como genios son mensajeros, transmisores y mediadores de conocimiento y gnosís. Operando desde un plano oculto (*gayb*), en mundos intermedios, y revelándose a aquellos dispuestos a escuchar.

Los ángeles (*malā'ika*) son descritos en el Sahel, en consonancia con la tradición islámica, como seres benéficos para los creyentes y terribles para los no-creyentes. Seres que representan la pura voluntad de Allāh y que, normalmente, no son accesibles pues solo un *šayḥ* que esté en una posición (*maqām*) muy alta es capaz de tener contacto con ellos. Es una protección ante un conocimiento complejo y no comprensible para el resto de las personas. Esto aparece refrendado por *šayḥ* al-Dabbāg –uno de los pensadores claves del siglo XVIII en África– quien en su libro *al-Ibrīz* indica que los ángeles hablan en siríaco y son visibles por los santos (*awliyā'*). <sup>21</sup> Sin embargo, si que están en la vida del creyente. También se les atribuye la

<sup>19</sup> Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

<sup>20</sup> Para este aspecto véase la fuente original en el *Kitāb Rimāḥ* II, pp. 16-23 y el comentario que realicé en Antonio de Diego González, *Identidades y modelos de pensamiento en África*, Tesis Doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 338-344.

<sup>21</sup> Véase las apreciaciones de *šayḥ* al-Dabbagh al respecto en el comentario esotérico al *Dīwān*

protección a los niños y a los ancianos, la recogida de las almas de los fallecidos y, además, la gente les percibe, popularmente, con un frío que invade la mezquita o la estancia donde se hace *dīkr*. La misma tradición islámica indica que son luz pura y, ante eso, mi informante añadía a esta explicación: «tienen el brillo del sol, son los rалlos de la luz muḥammadī (*nūr muḥammadiyya*)».<sup>22</sup> Por ello, el *griot* entrevistado por Veillard lo relacionaba con la aurora. Ellos traen el dictado de Allāh, un nuevo amanecer para el creyente.

Por su parte, los genios (*ḡunūn*) son espíritus ígneos e invisibles tal y como el Corán los describe.<sup>23</sup> Se trata de seres volubles que actúan con conciencia y por interés propio, como los seres humanos, y que pueden ser musulmanes o no, e incluso inclinarse a tendencias diabólicas. Esto es muy importante dentro de la propia tradición del Sahel, y en general del mundo islámico pre-moderno, porque con los genios musulmanes se pacta, mientras que a los no musulmanes se les somete mediante rituales esotéricos.<sup>24</sup> El *šayḥ*, especializado en estos temas, realiza los pactos necesarios para que los genios no se conviertan en seres revoltosos y molestos para la comunidad. Tradicionalmente, el carácter caprichoso y voluble de los genios les ha conferido ser seres de oscuridad y cuyo momento es la hora atardecer (*magrib*). Por ello, el *griot* antes mencionado lo relacionaba con el ocaso y la posterior noche. Sin embargo, mi informante me explicaba que tras ellos la noche nunca está oscura porque la luna y su luz, que no deja de ser simbólicamente luz muḥammadiana (*nūr muḥammadiyya*), ilumina igualmente ya que son seres que provienen de Allāh.<sup>25</sup>

Y al igual que hay un *šayḥ* que somete a los genios, también hay brujos que pueden realizar pactos para agredir a otras personas de la comunidad o para interés propio. Esta brujería es la que la ley islámica (*šarīʿa*) persigue y castiga porque estaría fuera del uso consciente de la realidad, al final se trataría de un pacto diabólico. El asunto se convierte en un dilema moral para con la propia praxis esotérica del islam.

El mundo en el que habitan ambos seres es el mundo de la intermedialidad entre el plano divino (*ḥadra ilahīya*) y el plano humano (*ḥadra insāniyya*), si bien realizan incursiones a la tierra. Esto era lo que Viellard citando el *griot* consideraba como «combate celeste».<sup>26</sup> Y es que solo

---

*al-šālīḥīn* (El consejo de los virtuosos). Aḥmad b. al-Mubārak al-Lamṭī, *al-Daḥab al-ibrīz min kalām sayyidi ʿAbdalʿazīz al-Dabbāgh* [Pure gold from the words of sayyidi ʿAbdalʿazīz al-Dabbāgh]. Ed. y trad. Bernd Radtke y John O’Kane. Brill, Leiden, 2007, pp. 590-592.

22 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

23 Corán, 15:26-27.

24 Zachary Wright, *Living Knowledge in West African Islam*, Leiden, Brill, 2015, p. 232.

25 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

26 Cit. En Laurent Vidal, “Les génies et les hommes: les apports du fonds Gilbert Veillard à l’histoire et à l’anthropologie de la possession rituelle en pays peul au Niger.” *Gradhiva* 12 (1992), p. 26

aquel que emprende el *sayr* (viaje místico) es capaz de descifrar que todo son manifestaciones aparentes de una realidad que Allāh esconde. El sufi, ya iniciado, es capaz de desvelar lo simbólico y discernir lo aparente de lo ficticio, tranquilizando al que no lo consigue percibir o incluso enseñar a estos los genios para convivir con nosotros.

El sufismo, y más entendido desde la experiencia tiġānī, es ese desvelar lo aparente y quedarse con la esencia con lo cual los seres interplanos serían manifestaciones que pueden deslumbrar al ser humano lo mismo que lo hace la luz del sol. En la conversación con mi informante me advertía que «mirar fijamente a una luz ciega... obsesionarse por esos seres te «raptas» (*maġdūb*) de la vida y te vuelve loco (*maġnūn*)». Esta situación es el arrebatamiento que los tiġānīs denuncian y que imposibilita para seguir una correcta educación espiritual (*tarbiya*) dentro de la *tarīqa*.<sup>27</sup> Al magnificar otras realidades, en concreto la de los genios (*ġunūn*), el *maġdūb* comete idolatría menor (*al-širk al-aṣgar*), otorgando un poder que no tiene comparación con el de Allāh.

Por eso, este mundo está vedado a gente con una dilatada experiencia en asuntos esotéricos y unos dones concretos. El *ṣayḥ* que se ocupe de estos asuntos debe ser alguien, según me explicaban, de suma confianza y con gran conocimiento de la realidad esotérica. Preguntando por referencias sobre esta clase de especialistas, mientras estuve en Kaolack (Senegal), varias personas me hablaron de un brillante maestro pular, quien tenía una relación especial tanto con ángeles como con genios. Un hombre con un conocimiento extraordinario de lo evidente (*ẓāhir*) y de lo oculto (*bāṭin*), su nombre era Thierno Ḥassan Dem (1920-1989).

---

27 En uno de los textos clásicos del sufismo contemporáneo ‘Abdal‘azīz al-Dabbāgh menciona: «(...) [Los *maġdūb*] no son admitidos en el *Diwān* porque no tienen libertad en poder espiritual (*ta-sarruf*). Si se les otorga poder espiritual, el común de las personas perecerían» cit. en Aḥmad b. al-Mubārak al-Lamṭī, *al-dahab al-ibrīz min kalām sayyidi ‘Abdal‘azīz al-Dabbāgh* [*Pure gold from the words of sayyidi ‘Abdal‘azīz al-Dabbāgh*]. Ed. y trad. Bernd Radtke y John O’Kane. Brill, Leiden, 2007, p. 595. Y a mismo respecto, Ibrāhīm Niasse advierte que el *maġdūb* o raptado espiritualmente, no es capaz de volver de las presencias divinas y queda atrapado inconscientemente en ellas lo que se traduce en la tierra como un simple loco (*maġnūn*), un ciego (*‘amā*) ante la realidad. La referencia se encuentra en una carta fechada en 1930 en su *Ġawāhir al-rasā’il*: «El motivo de este escrito es haceros saber que dos tipos de personas no tienen nada que hacer conmigo o en este camino [*tarīqa*]: los seducidos [*maġdūb*] y los que han interrumpido su búsqueda, un buscador [*sālik*] que no ha llegado a ser atraído [*ġadab*].» cit. Ibrāhīm Niasse, *Ġawāhir al-rasā’il*, Vol. 1., Shaykh Aḥmad Abū l-Faṭḥ b. ‘Alī, Kano, 2013, p. 7.

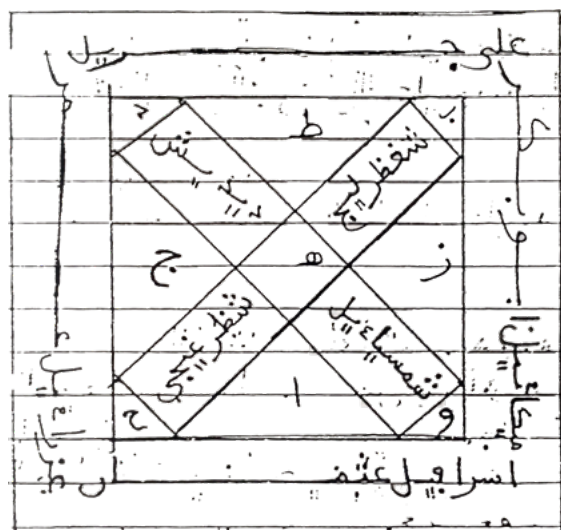
## EL MAESTRO, EL GENIO Y EL ÁNGEL

Thierno Hassan Dem (1920-1989)<sup>28</sup> fue uno de los nombres clave para la *fayda* en la comunidad pular. Nacido al norte de Senegal, en Futa Tooro, estudió de forma tradicional y tras la muerte de su šayḥ encontró a Ibrāhīm Niasse. Dem vio a Niasse en un sueño y se apresuró a conocerle, su šayḥ —ya fallecido— le dijo que no tendría un maestro mejor que šayḥ Ibrāhīm. A partir de ese momento, el año 1947, Dem se convirtió en un fiel discípulo y se entregó a sus quehaceres educativos y gnósticos.<sup>29</sup> Con gran autoridad dentro de la *ṭarīqa* Tiḡāniyya, escribió varias obras muy importantes para la *ṭarīqa* como fueron *Kašf al-ḡiṭāʾ*, *Nūr al-kamāl*, o el importante comentario (*šarḥ*) del poema del šayḥ Muḥammad Fāl: *Miftāḥ al-wuṣūl ilā ḥaḍrat al-rasūl*.

Es un autor que debería ser reconsiderado y estudiado en profundidad debido a su enorme calidad intelectual y a sus profundas experiencias gnósticas, muy importantes para el neo-sufismo contemporáneo. Dem era bien conocido por sus enormes habilidades esotéricas. En Medina Baye, la ciudad de Niasse, circula, de forma privada, una copia de su cuaderno de secreto (*kunnāš al-asrār*) con cientos de secretos suyos y heredados de la tradición pular.

Yo conseguí una copia de este *kunnāš* en forma de manuscrito de mercado en junio de 2014, durante mi primer trabajo de campo en Senegal. El libro es de gran valor pues contiene información muy interesante sobre la doctrina esotérica de la comunidad pular. Como ya explicaba, la autoría de este *kunnāš* no es solo de Dem, sino que se trata de una obra intertextual

y polifónica, de herencias y que representa muy bien el espíritu intelectual del Sahel.



De este *kunnāš*, para ilustrar este texto, he elegido un ejemplo de tecnología de protección de tradición pular. Se trata de un *ḥatm al-malāʾika* (sello de los ángeles), un talismán (*tilasm*) usual en estos libros de los cuales yo conocía varias versiones. En concreto esta versión (figura 1) es un talismán que relaciona los nombres de los principales ángeles con los califas del Profeta Muhammad.

**Fig. 1. *Ḥatm al-malāʾika*. *Kunnāš al-asrār*, Medina Baye, s.a.**

<sup>28</sup> ALA IV: 2004, pp. 306-307

<sup>29</sup> Véase su obra autobiográfica en árabe *Masīrī ilā šayḥ al-Islām Ibrāhīm Niasse*, s.n., 1980.

La figura se compone de un sello cuadrangular en forma de equis con nombres de poder de Allāh (*ism al-ḡalāl*). El sello se remata con unas letras con valor numérico (*abḡad*) que esconde un cuadrado mágico de tres filas (*budūḥ*) horizontales y verticales. Al resolver las letras quedaría el siguiente cuadrado mágico:

4	9	2
د	ب	و
3	5	7
ز	و	ج
8	1	6
ز	ل	و

Aquí nos encontramos frente a la parte más esotérica e inaccesible del texto, codificada y sólo apta para iniciados. En sí, este compone el mecanismo principal de protección porque corresponde la invocación codificada y su posterior ejecución ritual. La transmisión del secreto (*sirr*), para poder activarlo, supone una iniciación que solo otorga el *ṣayḥ* al discípulo y supone el momento central de la fase de educación gnóstica (*tarbiya*).<sup>30</sup>

A su vez, el cuadrado delimita un marco realizado por los nombres de los principales ángeles y los califas del Profeta orientados según los puntos cardinales como suele ser usual. Así se lee en el sello (figura 1): (al norte) ‘Alī | Ġibrīl; (al sur) Isrāfil | ‘Utmān; (al este) Azrā’īl | ‘Umar; (al oeste) Mikā’īl | Abū Bakr.

La lectura simbólica que sacamos de este talismán es cuanto menos interesante. La petición, codificada en *abḡad*, es protegida por los nombres de ángeles y califas, que actúan de forma arquetípica resaltando atributos. 1) Ġibrīl que es, etimológicamente, «la fortaleza de Dios» y, además, su heraldo se relaciona con ‘Alī. Así, se realiza el rol de yerno favorito y protegido del Profeta, su califa esotérico. 2) Isrāfil al que a menudo se le atribuye la manifestación de la belleza y la poesía se relaciona ‘Utmān encargado del orden interno y quien ordenó escribir el Corán. 3) Azrā’īl, el ángel de la muerte, es el encargado de guiar a un mundo nuevo (el paraíso) se relaciona con Umar que fue el responsable de la gran expansión del islam. 4) Mikā’īl, tradicionalmente el ángel que rechaza a los enemigos de la creencia, se relaciona

30 Zachary Wright, *Living Knowledge in West African Islam*, Leiden, Brill, 2015, pp. 231-233.

con Abū Bakr y con su primera actitud de mantener justicia en la primera comunidad tras la muerte del Profeta.<sup>31</sup>

Estas analogías personifican un binomio, cuasi arquetipal, entre los propios ángeles y los califas, actuando en dos niveles simbólicos el plano celeste y el plano terrestre. En el plano celeste estos ángeles actúan con misiones específicas mandadas por Allāh, mientras que en el plano terrestre los califas actúan igualmente bajo órdenes del Profeta Muhammad. La idea de incluirlo en el talismán viene a responder a esa dualidad y actuar no solo en la tierra o en el cielo, al ser un útil de protección, sino también en los mundos mediales. Así se cubren todos los posibles mundos o planos (*ḥadra*) de acuerdo a la cosmología sufi. De modo que nada ni nadie pueda escaparse –como indica la cita coránica– de la faz de Allāh.<sup>32</sup>

El talismán que presenta Dem en su *kunnāṣ* es mucho más que un dispositivo de poder inmediato como podría parecer. Simbólicamente, como he intentado mostrar, encierra una representación cosmológica total, tanto espacial como temporal, en el que se manifiestan los diferentes niveles esotéricos. Con el objetivo de actuar, a través del mensaje que contiene en su interior, en todos ellos. Y, de hecho, son los ángeles, esa luz que fluye interplanos, la que actúa de garantes del orden del universo a mandato del Señor (*rabb*). Como vemos esta pequeña representación gráfica esconde muchas más cosas de las que podría parecer a priori.

Otra historia que circula en Senegal sobre Dem –y que yo he podido recoger– es que a él se le atribuía la capacidad de enseñar a los genios (*ḡunūn*) Corán, *fiqh* (jurisprudencia islámica) o sufismo. La tradición dice que muchos de estos genios alumnos suyos se hicieron tiḡāni. La narración oral que recogí en Kaolack de uno de mis informantes dice así:

«Thierno<sup>33</sup> Ḥassan Dem era un hombre del visto y del no visto. Uno de sus prodigios fue enseñar a los genios que vivían en el Salum. Para él no era un prodigio, era algo normal. Los genios conviven con nosotros y comparten con nosotros. Porque hay de todo, los hay musulmanes y los hay *kāfir*. Son como nosotros. Thierno se sentaba cerca de un baobab, con té y aunque para muchos estaba vacío, otros los veían [a los genios]. Y aprendían el Corán como lo hacen los niños hasta convertirse en *karamoko*<sup>34</sup>, y también aprendían *fiqh* y se hacían *alfas*<sup>35</sup>. Thierno enseñaba con la misma paciencia que lo

31 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

32 Corán, 2: 115.

33 Nombre tradicional en idioma pular para los maestros coránicos.

34 En idioma pular profesor de Corán.

35 En el entorno de África Occidental un *alfa* es una abreviatura de *al-faqīh*, un experto en *fiqh* y



hacia a los hombres. Los genios lo comprendían y algunos se hicieron tiġānī. El *šayḥ Baye* [Ibrāhīm Niasse] y el *ḥātim* [*šayḥ* Tiġānī] estaban contentos de ver como se expandía el camino del Profeta (*saws*) por toda la creación de Allāh *ta‘ālā*»<sup>36</sup>

Esta narración ha sido refrendada por familia directa de Ibrāhīm que, sin tal profusión de detalles, confirmaban la narración de mi informante. Y supone un testimonio curioso de la interacción entre genios y sufíes en la contemporaneidad, y además sin un cariz negativo. Esto es algo interesante para la investigación ya que rompe dualidades y se acerca más a la visión que proponía, anteriormente, visto desde el sufismo tiġānī.

El carisma, además de las dotes esotéricas, de Dem propiciaba esta situación llegando al extremo de ser maestro de genios, posteriormente islamizándolos y convirtiéndolos en fervientes sufíes. Este caso no es, ni mucho menos, único, pues en las narrativas populares hay otros casos interesantes como ocurría con la anteriormente relatada de al-Fūti Tāl. En este en cuestión, se enfatiza que para Dem no se trata de una acción espectacular o que merezca especial atención, forma parte de su rol de maestro.

Uno de los puntos más interesantes está en que mi informante gradúa las acciones y las enmarca dentro de la estética narrativa concreta del mundo pular. El baobab, el té y la clase coránica encajan muy bien en el imaginario clásico del sabio pular. Cambiando los alumnos niños por genios, se realiza una labor de «contraprestación» universal que logra modular la idea hasta un interesante punto: la labor del *šayḥ* es universal. Esta tensión entre lo local y lo universal es bien común y corresponde, en última instancia, al modelo de islam expandido por el neo-sufismo, categoría a la que pertenece la Tiġāniyya.<sup>37</sup> Por eso, los actos de Dem en la historia narrada tienen una carga simbólica muy importante, pues lo universal no solo se expande entre razas y países, sino entre los distintos planos de realidad.

La confluencia entre ángeles y genios en su sufismo es muy interesante y nos revela cuán viva están, a día de hoy, estas tradiciones en África occidental. Por otra parte, y desde un plano simbólico, la normalización de relaciones con estos seres señala el triunfo de la gnosis tiġānī frente a los discursos que las criminalizan por puro desconocimiento.

---

sinónimo de sabio islámico.

36 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

37 Antonio de Diego González, *Sufismo Negro*, Córdoba, Almuzara, 2019, pp. 41-45.

**A MODO DE CONCLUSIÓN: «DURANTE EL CAMINO Y EL ENCUENTRO ESTÁ LA “VERDADERA REALIDAD”»**

Si no se entiende este trabajo dentro de la cosmovisión espiritual de África Occidental todo lo que se ha explicado se reduciría a una mera y vacía anécdota. Igualmente, lo mismo ocurre si no se comprende que estas angelologías y demonologías son, principalmente, vectores epistémicos para explicar la realidad desde lógicas locales. Lógicas locales que, a su vez, entienden estos fenómenos como reflejos más profundos de la realidad (*ḥaqīqa*).

El mundo pular, como otros tantos, ha guardado muchas de estas narrativas propias, desde un plano étnico, y las ha amalgamado con creencias que se insertan puramente en las tradiciones islámicas. El resultado es una cosmología, con una consiguiente angelología, fascinante donde África y el mundo semita se entrecruzan y comparten imaginarios que remiten a aspectos tanto profundos como cotidianos.

Por ejemplo, la «lucha simbólica entre la aurora y el ocaso» se manifiesta, igualmente, a un nivel macrocósmico (la naturaleza) y al mismo tiempo lo hace a un nivel microcósmico (el ser humano). Es un dar sentido a lo cotidiano a través de lo simbólico. Genios y ángeles no actúan –según el sufismo africano– sino como nosotros y el esfuerzo de verlos es un tránsito hacia comprender un absoluto. De ahí que las transformaciones naturales o el reflejo en la salud (enfermedades provocadas por genios, infertilidad, posesiones, etc.) sean los espejos de lo que ocurre en los mundos intermediales. Por eso, el *šayḥ* media entre mundos y con una actitud un tanto chamánica comprende realidades y ayuda a normalizar esas lógicas que a veces se vuelven disruptivas socialmente. Viaja a un aparente caos, que rebasa la lógica común, y ve que es otra realidad más, pero no la última.

El sufismo experimenta ese plano simbólico y ayuda a ver que es otro velo más en el camino al absoluto, pero que no por ello es menos importante. Esta actitud ayuda a «no cegarse con la luz de lo divino»<sup>38</sup> para que el viaje del gnóstico (*ʿarīf*) sea progresivo. El velo es una paradoja pues es lastre cognoscitivo y, a la vez, protección. El viaje progresivo (*ṣayr*) a través de los mundos intermediales, y su posterior comprensión, ayuda a esta progresión de conocimiento de la verdadera realidad (*ḥaqq bi-l-ḥaqq*).

El encuentro del gnóstico (*ʿarīf*) y los seres intermediales según las narrativas suele ser posterior al viaje (*ṣayr*). Al haber rasgado (*kašf*) el sufi algunos de los velos existentes durante el viaje, el posterior encuentro ayuda a ser más escéptico ante los genios o a saber utilizar con sentido profundo los recursos que otorgan los ángeles. Ese escepticismo es el que hace no caer en una idolatría ante las habilidades de los seres intermediales.

---

38 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, julio de 2016.

Por eso, creo que es buen colofón para este texto ver como los ejemplos de Dem, tanto en el talismán como en la narración, indican esta actitud de normalidad ante los profundos reflejos de los mundos intermediales. Sus discípulos, según narraban, pudieron beneficiarse de la sabiduría y de las aperturas del maestro, que ayudó a muchos a obtener la gnosis divina (*maʿrifa*) y la correspondiente apertura espiritual (*fath*).

En esta misma línea, otro de mis informantes me decía con cierta autoridad: «El ser humano ostenta el califato de la creación y si se cultiva puede ver y controlar otros planos, siempre que Allāh lo quiera e imite a su Profeta (*saw*)». <sup>39</sup> Mi informante insistía en que el poder del ser humano está en su capacidad de imitar al Profeta Muhammad, en seguir su *sunna* y, finalmente, en ver a través de su luz (*nūr*). La metáfora de la luz que, transformada en conocimiento, ilumina el camino hacia la aniquilación (*fanāʾ*) de la consciencia en el absoluto ya sea humano hecho de barro, ángel hecho de luz o genio hecho de fuego. Al fin y al cabo, la anulación de las diferencias de la existencia en el uno primordial. Nada es lo que parece y menos en las lógicas del Sahel. Y así, el viajero (*sālik*) se plantea una paradójica pregunta mientras prosigue con su ascensión espiritual (*ṣayr*): ¿Estaba el *ṣayḥ* realmente rodeado de ángeles y genios?

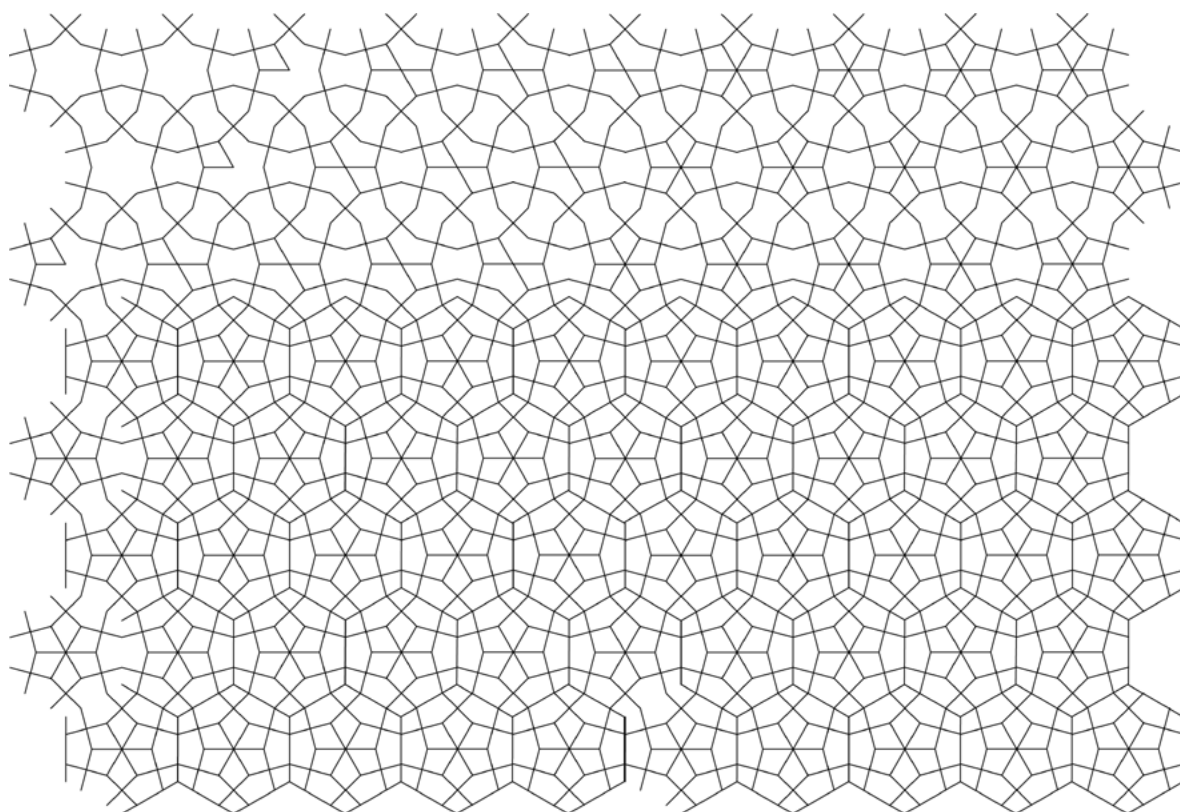
---

39 Notas de trabajo de campo en Kaolack, Senegal, agosto de 2016.

UN VIAJE A TRAVÉS DEL WAṢL Y EL FAṢL.  
MUJER Y SEXUALIDAD EN EL PENSAMIENTO DE IBN 'ARABĪ<sup>1</sup>

**Heba Youssry**

Recibido: 11/03/2018. Aceptado: 14/07/2018.



---

<sup>1</sup> El presente texto, resultado de una conferencia pronunciada en el VII simposio internacional de MIAS-Latina, ha sido publicado previamente en inglés en *JMIAS*, (62), 2017 y traducido aquí al español por Gracia López Anguita. Hemos prescindido de los textos árabes en la versión española y se han traducido las citas procedentes de Chittick, Murata o Austin respetando sus respectivas decisiones traductológicas de terminología akbarí, excepto en algunos fragmentos de *Fuṣūṣ* especialmente intrincados, para los que hemos acudido a la traducción española de Andrés Guijarro (2008). Para las citas coránicas, hemos seguido la versión de J. Cortés. N. de la T.

**Resumen:** El ser humano está en continua búsqueda de un lugar y una orientación dentro de un mundo que, supuestamente, es su morada. Este ha sido designado por Dios como Su vicerregente (*jalīfa*), es decir, su representante en la Tierra. Este artículo aborda la concepción de la mujer y la realización del papel de vicerregente por medio de la participación en la relación sexual dentro del marco del matrimonio, como un modo particular de ser, y como actividad física y metafísica necesaria para la existencia humana que posibilita a los seres humanos alcanzar la proximidad con la Presencia Divina. Para ello, se investigará la discusión planteada por Ibn ‘Arabī en su *Fuṣūṣ al-Ḥikam* en la que se analiza el dicho profético “Se me han hecho amar tres cosas en este mundo: las mujeres, el perfume y la oración como solaz de los ojos”.

**Palabras clave:** Mujer, sexualidad, Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ser Humano Perfecto, Amor.

**Abstract:** The human being is in a constant struggle to find a place, an orientation for him/herself within a world that is supposedly an abode. He/she was assigned by God to be a vicergerent (*khalīfa*), a representative of Him on earth. This paper aims to tackle the conception of women and the fulfillment of the role of a vicergerent through human participation in sexual intercourse within the framework of marriage as a particular mode of being, and as recurring physical and metaphysical activity pertinent to human existence which could allow human beings to rise to the proximity of the Divine presence. This will be accomplished through investigating; Ibn ‘Arabī’s discussion of those activities in his book *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, where he analyzes the prophetic saying: “Three things were made beloved to me in this world of yours: women, perfume and the solace of my eye was made in prayer”.

**Keywords:** Women, Sexuality, Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Perfect Human Being, Love.

\*\*\*

## INTRODUCCIÓN

Llegamos a este mundo en medio de un grito de rechazo a la expulsión forzosa del vientre materno. Como resultado de ello, dedicamos el resto de nuestras vidas a volver a encontrar una conexión íntima que recree una sensación de seguridad similar a aquella. En este artículo se expone un viaje por el cosmos akbarī que tiene como objetivo entender la mujer y la sexualidad como símbolos de separación y conexión. La unión sexual se presenta de manera recurrente como una actividad física y metafísica realizada en un contexto de amor -necesaria para la existencia humana- que posibilita ascender hasta la proximidad de la Presencia Divina y dar testimonio de Dios. La relación sexual debe ser entendida como algo más que una actividad cotidiana practicada por una multitud de seres humanos. La sexualidad será estudiada aquí como un modo particular de ser que manifiesta la dualidad de la relación amante/amado. Nuestra idea no es diseccionar sus particularidades para entenderla; sino, más bien, observar su dinámica y poder tener un atisbo del rostro de lo Divino.

Esta investigación está inspirada por dos fuentes principales. La primera de ella es la discusión planteada por Ibn ‘Arabī en su conciso y enigmático *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, en concreto, en el capítulo titulado “Engarce de sabiduría en la Singularidad de la Palabra del Profeta Muḥammad” que analiza el siguiente hadiz: “Se me ha hecho amar de este mundo tres cosas: las mujeres, el perfume y el solaz de mis ojos en la oración.” La segunda es el versículo coránico “Les mostraremos Nuestros signos sobre el horizonte y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que Él es la Verdad.” (41:53). Como se revelará, Ibn ‘Arabī, el *Šayḥ* del s. XII, presenta una comprensión de la mujer y la sexualidad aparentemente extraña a la ortodoxia. Este tema produjo de manera natural en mí un interés por el pensamiento akbarī que me llevó a observar y maravillarme de estas ideas emanadas del corazón mismo del Islam.

En el hadiz, el Profeta describe la conexión con las mujeres como algo concebido por el amor. Para intentar entender el significado de “amor” en el pensamiento de Ibn ‘Arabī es necesario volver al principio, al origen del amor entendido como impulso de la creación:

“Y así respondió el Altísimo cuando fue preguntado: ¿Por qué creaste la creación? Dijo: Yo era un tesoro desconocido y amaba ser conocido. [Por eso creé la creación, Me di a conocer y Me conocieron.]”<sup>2</sup>

El texto arriba citado es un conocido hadiz bastante recurrente en la literatura sufi. En él, Dios responde a una pregunta planteada por alguno de Sus profetas. Es interesante por el hecho

---

<sup>2</sup> Ibn ‘Arabī, *Uqlat al-Mustawfiz*, Shehit Ali MS 1341, fol. 152b (las versiones impresas son incorrectas).

de que alude a la inmanencia divina y la intimidad que puede establecerse entre Dios y Sus criaturas, hasta el punto de responder a una pregunta que indaga en la propia motivación de Su creación. Este hadiz muestra a la Divinidad como un interlocutor comprometido en un discurso con Sus criaturas. Es más, la propia respuesta añade una infinidad de significados a las diferentes formas de Inmanencia divina en las que se describe a Sí mismo como “un tesoro oculto” que amaba ser conocido y que, por ello “creó la creación”. Así pues, el amor divino fue la razón primera para que existiese algo en lugar de nada. En otras palabras, el motivo primario para la separación de la Unidad divina inicial<sup>3</sup> fue el amor de Dios por ser conocido por otro. En segundo lugar, este amor, y probablemente todas las formas de amor tienen, de manera intrínseca, una afinidad con el conocimiento. Además, este amor como conocimiento necesitaba de la creación del cosmos para que pudiese haber reciprocidad y movimiento hacia el conocimiento. Como consecuencia de ello, se puede deducir que la interrelación entre la dualidad Dios y cosmos o Dios “y todo lo que no es Él”, puede ser descrita como una relación amante/amado. Es más, en esta descripción Ibn ‘Arabī enfatiza la idea de que es la realidad divina la que da el primer paso hacia la Creación, igual que el amante se aproxima hacia la amada o el amado, para conocerlo y amarlo. El inicio del acercamiento por parte de Dios, no es coherente con la concepción ortodoxa de Su absoluta Trascendencia, puesto que Él no se parece a ningún otro.

Por otro lado, Ibn ‘Arabī compone el dilema lógico de la absoluta autosuficiencia divina y lo que puede ser entendido como la “necesidad” de creación, cuando afirma:

“Algunos sabios entre los que se encuentra Abū Hāmid al-Gazālī han aseverado que Dios puede ser conocido sin ninguna referencia al cosmos creado, pero están equivocados. Es cierto que una esencia primordial eterna puede ser conocida, pero no puede ser conocida como divinidad a menos que se adquiera el conocimiento de aquello con lo que está relacionado, puesto que es el dependiente el que puede confirmar la independencia del Independiente.”<sup>4</sup>

Considerar la Trascendencia divina como algo separado de la Inmanencia que permea las cosas creadas es, para Ibn ‘Arabī, una privación de conocimiento. Así pues, critica a los sabios por acentuar la Trascendencia a costa de la Inmanencia. Es más, afirma que el conocimiento de Dios no puede ser nunca completo sin conocerLo y dar testimonio de Él en el cosmos, pues el cosmos es el mayor signo de la Soberanía divina sobre él y, consecuentemente, de

---

<sup>3</sup> Esta expresión no hace referencia al panteísmo, sino a la existencia primordial de “Dios y nada con Él”.

<sup>4</sup> Austin, R.W.J., (ed. y trad.), *Ibn al-‘Arabī, The Bezels of Wisdom*, Nueva Jersey, Paulist Press, 1980, pp. 92-3.

Él Mismo. Para teólogos como Gazālī, la independencia absoluta divina podría quedar comprometida si admitían la veracidad de Su manifestación en el cosmos, por ser este confuso e incongruente. Según Ibn 'Arabī, este modo de pensar está atado al pensamiento lógico, es decir, a la mente; según él, para tener una concepción “sin ataduras” se debe estar superado por el amor, porque sólo a través del amor uno se libera de la tiranía de la razón para aceptar contradicciones lógicas.

“Esto puede explicarse por el hecho de que el amor tiene propiedades diversas y opuestas entre sí. Por ello, nada recibe estas propiedades excepto lo que tiene la capacidad (*quwwa*) de fluctuar junto con el amor en esas propiedades. Esta cualidad pertenece únicamente al corazón. Para atribuir algo así a Dios, fíjate en Sus palabras: “Respondo a la llamada de quien me llama cuando Me llama” (Corán 2:186). “A Dios no le cansa lo que a ti te debería cansar”; “Cuando alguien Me recuerda (*dikr*) dentro de sí, yo lo recuerdo dentro de Mí”. Toda la ley revelada (*ṣarʿ*), o la mayor parte de ella, es de este tipo.”<sup>5</sup>

El amor es el único estado que puede albergar una comprensión que es incoherente desde el punto de vista de la lógica, ya que la verdadera naturaleza del amor continuamente intenta sobreponerse a la de los propios amantes. El amor es un estado que abarca las vacilaciones de los amantes al intentar superar su finitud a través del espejismo de la infinitud. Estas características permiten al amor ser el estado más perfecto para buscar conocimiento de lo divino. Lo divino ha asociado el amor a su propio ser al inicio de la creación y lo ha hecho como una permanente respuesta a las peticiones de sus siervos. Ibn 'Arabī da algunos ejemplos del Corán y del hadiz que ilustran la reciprocidad que Dios exhibe en el momento en que uno de Sus siervos intenta acercarse a Él. Más adelante, Ibn 'Arabī afirma que parte de la ley revelada fue de hecho una respuesta a los siervos que intentaron acercarse a Él y, en Su Misericordia, les reveló guías que les permitirían alcanzar la felicidad. La aseveración de que el amor es el estado que puede ayudar a la comprensión de la Trascendencia e Inmanencia divina recuerda un conocido hadiz *qudsī*: “Mi cielo y mi tierra no Me abarcan, pero el corazón de mi siervo creyente, sí.” En consonancia con ello, Ibn 'Arabī declara que el corazón es el órgano más apto para aprehender los Atributos divinos debido a sus cualidades únicas:

“Con seguridad, en ello, es decir, en el constante cambio del cosmos, “hay un recuerdo” del constante cambio de la Raíz, “para aquél que tiene un corazón” (Corán 50:37), pues el corazón posee fluctuación (*taqlīb*) entre un estado y

---

5 Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, II:133.33. Cairo: 1911; repr. Beirut: Dar Sadir, n.d. O. Yahia (ed.). Cairo: Al Hay'at al-Misriyyat al-'Amma li'l Kitab, 1972. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), p. 109.



otro. Por ello se llama corazón (*qalb*). Quien explica [el término] corazón con el sentido de razón, no tiene conocimiento de las realidades, pues razón es delimitación (*taqyīd*), la palabra *ʿaql* deriva de grillete. Pero si con “razón”, que quiere decir delimitación, alude a lo que nosotros aludimos con ese término -que es lo que está delimitado por la fluctuación y por eso nunca cesa de sufrir transformación- entonces, esa persona está en lo cierto.”<sup>6</sup>

El corazón -dado que es el órgano asociado en mayor medida al amor- tiene la habilidad de mutar en diferentes formas y desasirse de consideraciones intelectuales. El corazón es la morada del amor y, como se indica en el hadiz, la morada del Señor. Ibn ʿArabī añade que, al contrario que la mente, las capacidades transformantes propias del corazón le permiten reflejar los innumerables estados y fluctuaciones de lo Divino sin impedimentos. La mente sólo acepta manifestaciones de Dios de acuerdo a la Trascendencia divina. Ibn ʿArabī emplea un análisis gramatical -una herramienta a la cual es aficionado- para arrojar luz sobre las habilidades propias de la mente y del corazón, basado en la derivación del término *ʿaql* de atar y *qalb* de fluctuar. Así pues, las características de cada órgano se describen según su raíz etimológica. Así, el creyente cuyo corazón es morada del Señor que puede reflejar las fluctuaciones divinas, es quien tiene el conocimiento más perfecto, pues conoce a Dios en cada uno de Sus estados.

“El más perfecto entre los perfectos es quien cree en cada creencia que concierne a Dios. Lo reconoce en la fe, en las pruebas y en la herejía (*ilhād*); pues *ilhād* es desviarse de la creencia propia hacia otra creencia concreta. Así que si quieres acertar, da testimonio de Él con todos los ojos porque Él permea todas las cosas a través de Su manifestación. En cada forma tiene un rostro y en cada gnóstico, un estado. Así pues, examina si quieres, o no examines.”<sup>7</sup>

En el anterior fragmento, Ibn ʿArabī hace una afirmación controvertida relativa al perfeccionamiento del conocimiento que choca y contradice el Islam ortodoxo. Asevera que las teofanías divinas son tan diversas que incluso la herejía constituye una de ellas. De esta idea se pueden deducir dos cosas: En primer lugar, que incluso al adoptar una creencia que supone una desviación de la ortodoxia islámica, la Voluntad de Dios y su Ser son manifiestos, aunque la herejía sea un intento de “contrarrestar” a Dios. En segundo lugar, este aserto epitomiza el paradigma sufi pluralista característico de Ibn ʿArabī. Esta proclamación contiene una inconsistencia lógica y opiniones fragmentadas contrarias al despliegue de la multiplicidad de las manifestaciones divinas. Por tanto, la responsabilidad recae sobre el amante con un corazón capaz de transitar por todas las fluctuaciones divinas y reflejarlas

---

6 *Futūḥāt*. III:198.33; Chittick, *Sufi Path*, p. 107.

7 *Futūḥāt*. II:211.29; Chittick, *Sufi Path*, p. 349.

reconociendo a Dios en cada forma, moviéndose hacia Él y acercándose como un amante que persevera en encontrarse con su Amado en cada estado.

## LA NECESIDAD DE UNIÓN

Como ya hemos afirmado, la unidad primordial debe romperse para actualizar el amor divino; esta separación posee restos de una unidad que el esfuerzo espiritual de ascenso intentará recapturar. Se podría interpretar, por tanto, que el amor humano/cosmológico es un intento de superar la existencia humana solipsista, causado por una Unidad inherente que deja rastro en la dualidad omnipresente en la vida diaria. Puede afirmarse que el cosmos necesita o está en un estado de alienación, y por tanto, el amor sería el único medio válido para intentar salvar la brecha primordial causada por la separación.

Ibn ʿArabī, no obstante, propone que la relación entre lo Divino y el cosmos es de interpenetración, pues el nexo nunca está realmente roto:

“El Real está en perpetuo estado de unión (*waṣl*) con la existencia engendrada. A través de ello, Él es un dios.”<sup>8</sup>

La unión a la que se hace referencia se manifiesta en el proceso de creación perpetua, donde las teofanías divinas existen a través de la creación engendrada. Al ejercer cada Nombre su autoridad sobre la creación, esta se convierte en dios, puesto que gobierna sobre ese ser en particular. Esta multiplicidad de los Atributos Divinos no debe malinterpretarse en el sentido de multiplicidad de seres divinos. Por el contrario, la diversidad divina -y, a veces, incluso la oposición, ya que algunos Nombres son opuestos- es una señal de Su impecable unidad, una unidad que abraza la multiplicidad sin anular la variación ni ser consumida por ella.

“Los Nombres divinos están presentes en esencia en cada cosa a la que califican igual que la humanidad está presente en cada ser humano, sin que esta se particularice o se divida según el número de individuos [en los cuales se manifiesta], permaneciendo [puramente] inteligibles.”<sup>9</sup>

Los Nombres no son consumidos por la multiplicidad de manifestaciones, ya que no tienen una realidad ontológica que pueda dividirse en ellas, puesto que su naturaleza es inteligible.

---

8 *Fut.II*: 480.12; Chittick, *Sufi Path*, p. 365.

9 Austin, *Bezels of Wisdom*, p. 54.

Aunque los Nombres permiten a lo divino ser Dios por medio de Su conexión con la creación, su multiplicidad no pone en peligro Su unidad, de igual modo que Su amor, el cual lo une al cosmos, no pone en peligro Su independencia.

Esto genera un permanente estado de unión a través de la creación, donde lo Divino desciende continuamente en las formas creadas. Ibn ‘Arabī delinea el movimiento ascendente de las criaturas, del siguiente modo:

Lo que tiene lugar entre la gente del cuidado solícito (*‘ināya* -la gente de Dios- es que Dios les da visión y desvela sus intuiciones hasta que son testigos de este acompañamiento [withness]. Esto –es decir, el hecho de que el gnóstico de testimonio- es lo que se llama unión. De este modo, el gnóstico llega a unirse (*ittiṣāl*) al hecho de ser testigo de esta situación actual. Así, esta unión no puede tornarse separación (*faṣl*), igual que el conocimiento no puede tornarse ignorancia.<sup>10</sup>

Si Dios está en un perpetuo estado de unión con Su creación, se sigue que algunas de Sus criaturas serían capaces de reconocerLo en cada estado y en cada cosa creada. Ibn ‘Arabī llama a estas personas “La gente de Dios”. Este reconocimiento o “testimonino” les permite estar en un continuo estado de unión con lo Divino. El Maestro también afirma que este estado no puede interrumpirse o reincidir en la separación “igual que el conocimiento no puede tornarse ignorancia”.

La gente de Dios es aquella a la que se le permite tener una visión penetrante a través del velo de las formas para poder dar testimonio de Él. El conocimiento que alcanzan no es producto de una mente sujeta a reflexión, sino que se consigue a través de la intermitencia fluctuante del corazón. Este conocimiento nunca abandona a la persona, así como tampoco lo hace el testimonio de Dios que el gnóstico posee; ninguno de los dos llega a separarse nunca de Él. En cierto modo, podría decirse que la continua contemplación de Dios es un modo de perfeccionar el conocimiento que se tiene de Él, pues al gnóstico le ha sido otorgada la necesidad de verLo en cada estado.

La perfección es amada por ella misma. La ciencia que el Altísimo tiene de Él mismo en tanto que es independiente de los mundos Le pertenece en propiedad y eternamente. Solo permanece por realizar la realización del grado de Ciencia por medio de la ciencia de lo efímero que proviene de los seres determinados (los seres del mundo), cuando son traídos a la existencia. La forma de la perfección aparece por la ciencia de lo efímero y lo eterno; el

---

10 *Fut.* II: 480.12; Chittick, *Sufi Path*, p. 365.

⋮

grado de la Ciencia alcanza la perfección por la unión de estos dos aspectos. (...) La Realidad eterna es la de Dios como es en Sí mismo; la Realidad no-eterna es la de Dios en las formas del mundo arquetípico.<sup>11</sup>

El iniciado que quiere llegar a un conocimiento perfecto de Dios debe unir la díada del conocimiento eterno y efímero. La capacidad para encajar Su conocimiento en tanto que ser inmanente y trascendente, requiere ciertas cualidades que no fueron otorgadas ni siquiera a algunos de Sus profetas, como en el caso de Elías:

Elías, que es Idris [Enoc], tuvo una visión en la que vio el Monte Líbano [cuyo nombre] procede de Lubāna, que significa necesidad, partiéndose en dos y del cual salía un caballo ardiente con jaeces de fuego. Cuando lo vio, montó en él y sintió que todos deseos materiales se alejaban de él. Así, se convirtió en un intelecto sin concupiscencia, sin ningún lazo que lo uniera a las penalidades del alma [inferior]. En él, Dios era trascendente, por lo que tenía la mitad de la gnosis de Dios. Esto se debe a que el intelecto, por sí mismo, absorbiendo conocimiento a su manera, conoce sólo de acuerdo a lo trascendental y no a lo inmanente. Solo cuando Dios lo familiariza con Su automanifestación, el conocimiento de Dios se vuelve completo, viéndolo bien trascendente, bien inmanente, cuando es lo apropiado en cada caso, y percibiendo a Dios infundido en las formas naturales y elementales.<sup>12</sup>

Por medio de la narración de Elías y su visión del Monte Líbano, Ibn 'Arabī comprueba el imperativo de la concupiscencia al adquirir un conocimiento perfeccionado de Dios como ser absolutamente trascendente que está más allá de cualquier necesidad del mundo, al mismo tiempo que es inmanente en cualquier ser creado. La historia de Elías es una metáfora de la catástrofe que podría sucederle a la humanidad si abandonáramos los deseos naturales y concupiscencias asociadas normalmente con la animalidad. En esta historia Ibn 'Arabī está claramente afirmando que la concupiscencia y su búsqueda de placeres hedonistas y fugaces, pese a ser considerada por el intelecto como algo fútil, es la más auténtica expresión de humanidad. Es más, la concupiscencia es el vehículo por excelencia que podría permitir a los seres humanos acceder al ámbito de lo divino que es inherente a este mundo. La creación de una transición dinámica, sin solución de continuidad del intelecto al deseo es lo que nos permite ser capaces de conseguir un conocimiento de Dios. La concupiscencia mueve hacia la acción, hacia la consecución de la unidad absoluta con nuestro objeto de deseo. Es uno de los elementos cruciales dentro de la esfera humana; el que permite a los seres humanos escapar de su alienación individual. Ibn 'Arabī ofrece otro ejemplo del papel crucial de la concupiscencia en la historia de María, la más santa de las mujeres.

---

11 Austin, *Bezels of Wisdom*, p. 257. *Los engarces*, trad. Guijarro, pp. 246-7.

12 Ibid. p. 230

Cuando el espíritu fiel, Gabriel, se presentó a María como un ser humano perfectamente acabado, ella imaginó que era un hombre ordinario que deseaba yacer con ella. Por ello, buscó refugio de él en Dios completamente para poder librarse de sus atenciones, sabiendo que aquello estaba prohibido. Entonces alcanzó la presencia perfecta con Dios, [impregnándose] del espíritu invisible. Si hubiese insuflado Su espíritu en ella en ese momento, Jesús habría aparecido de manera demasiado hosca como para ser llevado en el seno, debido al estado de su madre. Cuando le dijimos, “Yo soy sólo el Enviado de tu Señor para regalarte un muchacho puro” (C, 19:19), su ansiedad disminuyó y se relajó. Fue en ese momento cuando Jesús fue insuflado en ella. (...) Así, el deseo impregnó a María. El cuerpo de Jesús fue creado del agua material de María y el agua [ideal] de la semilla de Gabriel presente en el fluido de ese hálito, ya que el soplo de un cuerpo vital es un fluido que procede del elemento agua presente en él. De este modo, el cuerpo de Jesús fue creado a partir de un agua ideal y un agua material, apareciendo con forma mortal debido a que su madre [era humana] y a que Gabriel se apareció con forma humana, pues todas las creaciones de la especie humana ocurren de la manera usual.<sup>13</sup>

Antes de intentar penetrar este intrincada trama de significados y peligroso cosmos intelectual donde la historia de María se reelabora y reinterpreta de un modo que se aleja de la normalidad de la ortodoxa cristiana e islámica, es interesante hacer notar una observación que nos ha intrigado. A pesar del hecho de que en el original árabe del *Fuṣūṣ*, al contar la historia de María y Elías, en ambos contextos Ibn ‘Arabī empleó el término *ṣahwa*, una palabra que podría traducirse como deseo o como lujuria o concupiscencia, el traductor [R. W. J. Austin] ha optado por traducirlo por concupiscencia en el caso de Elías y deseo en el de María. La discrepancia a la hora de traducir el término en ambos casos nos dice mucho de la enormidad del proyecto que Ibn ‘Arabī llevó a cabo al intentar contrarrestar la narrativa ortodoxa relacionada con María, la más santa de las mujeres. Lo intrincado de su narrativa y, en nuestra opinión, la riqueza de su enfoque, emana de la supresión del estigma de la profanación de las mujeres en una unión sexual, al presentar a la más santa de las mujeres en un encuentro sexual que daría como resultado la palabra de Dios. Este intento de abolir la idea de que se necesita ser absuelto de la identidad sexual para ser pío, al mismo tiempo, eliminaría la línea imaginaria dibujada por la ortodoxia musulmana que separa la religión de la sexualidad humana, y que las presenta como dos esferas mutuamente excluyentes cuyo único posible encuentro es el choque.

Volviendo a los detalles de la narración de María, se observa que cuando se encuentra con Gabriel por primera vez en su habitación pensó que era un hombre que la deseaba

13 *Ibid.* pp. 175–6.

sexualmente y por ello se refugia en Dios de sus deseos. Al buscar refugio en Dios, eleva su naturaleza humana para estar en completa unión con Él en un estado que está por encima del deseo humano, es decir, estaba en el mismo estado que Elías, el cual perdió su deseo concupiscente y sólo pudo acceder al conocimiento trascendente. Por ello Ibn ‘Arabī dijo: “Si hubiese insuflado Su espíritu en ella en ese momento, Jesús habría aparecido de manera demasiado hosca como para ser llevado en el seno, debido al estado de su madre”, porque al alcanzar la unión con lo trascendente ella se volvió trascendente, y si Jesús hubiera sido creado en ese momento habría estado caracterizado por el atributo de trascendencia; sin embargo, para lograr su función como profeta para su pueblo habría tenido que llevar la trascendencia en la inmanencia, es decir, ser la palabra de Dios encarnada. Así, cuando Gabriel le informa de que ha sido enviado por Dios para darle un muchacho puro, sin negar que tuvieran un encuentro sexual, ella desciende de la estación de trascendencia a la estación de la inmanencia y es “impregnada de deseo”. Ese deseo que impregna a María le permite ser la mensajera que ha de portar físicamente la palabra de Dios. Este tipo de concupiscencia es distinta de la que ella le suponía a Gabriel al comienzo del encuentro; le permitió contemplar a Dios y ver la fisicidad de Su palabra en forma de procreación de un ser humano en la intimidad de la unión sexual, en lugar de protegerla de Él. La concupiscencia hacia la que ella sintió aprehensión al encontrarse con Gabriel, es la propia de la animalidad, naturalmente funcional; tiene como finalidad la satisfacción momentánea del deseo físico sin considerar la unión sexual como modo de dar testimonio de lo Divino. De este modo, se revela en el ámbito akbarí que la Virgen María es una santa que sólo satisfizo su destino de ser la portadora de la palabra de Dios a través del abandono de su persistente abstinencia trascendente y abrazando su propia feminidad con ocasión de la relación sexual, esto es, la unión absoluta con el Otro. Esto significó la abolición de la pretendida grieta entre santidad y sexualidad humana, probando que los seres humanos tienen la oportunidad, en el marco de la relación sexual, de trascender su finitud y contemplar a Dios, el ser infinito.

## **LA DICOTOMÍA FEMENINO-MASCULINA COMO PRINCIPIO COSMOLÓGICO Y ONTOLÓGICO**

Antes de profundizar en este universo intelectual akbarí, debemos señalar que para Ibn ‘Arabī “femenino” no denota simplemente una realidad sexual y biológica, sino que se refiere también a un principio ontológico, un principio cosmológico y un estado de receptividad, es decir, al hecho de constituir un receptáculo [*locus*] para la Verdad. A veces, la palabra “femenino” se refiere a uno de esos significados, y a veces los tres se entrelazan, lo que convierte en una tarea extremadamente complicada discernir cuál de las nociones es la

que se está utilizando. Al dilucidar la historia de María, Ibn ‘Arabī alude a un ejemplo de congruencia entre María y la Naturaleza.

Lo que confirma eso que dijimos con motivo de la conjunción de la insuflación espiritual y de la forma corporal de un ser humano es que Dios se ha definido Él mismo como dotado del Soplo de Misericordia. Ahora bien, la atribución de una cualidad implica necesariamente la atribución de todo lo que esta incluye. Sabes lo que implica el soplo en el que respira: por eso el Soplo Divino es el continente de las formas del mundo, es como su materia prima, que no es otra que la Naturaleza universal.<sup>14</sup>

En este pasaje Ibn ‘Arabī traza paralelos entre la insuflación del espíritu de Jesús en el vientre de María y la insuflación del Hálito del Misericordioso en la Naturaleza. En ambos ejemplos –en los que el principio femenino es un ser ontológico llamado María o principio cosmológico llamado Naturaleza- el carácter crucial de la feminidad es la receptividad. Ibn ‘Arabī contrarresta la asociación de la receptividad con la pasividad, atribuyendo una influencia mayor al lugar de manifestación que al objeto de esa manifestación.

La humildad de Jesús era tan grande que a su comunidad se le ordenó que “humillados, paguen el tributo directamente” (C. 9:29), que si uno de ellos era golpeado en la mejilla ofrecería la otra, y que no devolvería el golpe ni buscaría compensación. Este aspecto [de su enseñanza] deriva de su madre, pues la mujer es modesta y humilde, pues está por debajo del hombre, teórica y físicamente.<sup>15</sup>

En este sentido, los atributos del lugar de manifestación, es decir María, no afectaron simplemente a la constitución de Jesús, sino también al carácter de la retórica cristiana o, al menos, parte de ella. La humildad, que es una característica significativa de la ética cristiana, según este análisis, estaba impregnada por las características de su lugar de manifestación –María, la mujer que llevó físicamente la palabra de Dios- y, como consecuencia, imprimió sus propios rasgos sobre el carácter de su retórica.

Para demostrar la correspondencia entre lo cosmológico y ontológico y la relación femenino-masculina, aparte de la particularidad de la concepción de Jesús como un acontecimiento único, es decir, el hecho de haber nacido sin un padre físico, Ibn ‘Arabī destaca lo siguiente:

---

<sup>14</sup> Ibid. 179-180. *Los engarces*, trad. Guijarro, p. 155.

<sup>15</sup> Ibid. 177.

⋮

Una mujer en relación con un hombre es como la Naturaleza en relación con la Orden Divina (*al-amr al-ilāhī*), pues la mujer es el lugar donde [se manifiesta] la existencia de las entidades de los niños, igual que la Naturaleza en relación con la Orden Divina, es el lugar de manifestación de los cuerpos físicos. A través de ella, son engendrados y desde ella se hacen manifestos. Así, no puede haber Orden sin Naturaleza ni Naturaleza sin Orden.<sup>16</sup>

La interdependencia entre femenino y masculino existe no sólo en el ámbito ontológico, donde ambos son necesarios con la finalidad de procrear, sino también en el ámbito cosmológico, donde la Orden Divina está ligada a lo masculino y la Naturaleza a lo femenino. La “co-dependencia” de elementos masculinos y femeninos para fines reproductivos, es decir, para generar nuevas creaciones, implica la necesidad de la diferencia inherente entre los sexos, así como su total necesidad de unión a causa de —y no a pesar de— sus diferencias. No es que un sexo coexista junto al otro tolerando la existencia del otro; sino que la existencia de cada sexo depende del otro, ya sea en el plano cosmológico u ontológico y, hacia el final del fragmento, Ibn 'Arabī subraya esta necesidad. Merece la pena señalarse que cuando Ibn 'Arabī traza la analogía entre la mujer y la Naturaleza o entre el hombre y la Orden Divina, está acentuando un aspecto concreto de la feminidad o la masculinidad. Para él, lo femenino guarda correlación con la receptividad, mientras que la masculinidad está relacionada con la agencia. Sin embargo, como comentábamos más arriba, receptividad no implica pasividad pero, como se muestra en la historia de María, el “receptáculo” imprime sus efectos sobre lo que en él se manifiesta y, en este sentido, también tiene un papel activo. El rango superior y carácter agentivo atribuido a lo masculino se deben a una prioridad temporal de lo masculino con respecto de lo femenino, simplemente porque lo masculino antecede a lo femenino en la creación. La Orden Divina es anterior al engendramiento de los seres de la Naturaleza, “Sé y es” (C. 36:82). Igualmente, Adán fue creado antes que Eva. Así, se podría decir que la estructura jerárquica de lo masculino sobre lo femenino tiene un valor temporal más que ontológico o cosmológico<sup>17</sup>. Atribuir valores ontológicos o cosmológicos a cada uno de ellos, sería malinterpretar el pensamiento de Ibn 'Arabī. La aparición de lo femenino con posterioridad a lo masculino, ya sea cosmológico u ontológico, tiene como objeto crear un ciclo vital impenetrable de complementación de lo masculino a través de su Otro, contenido en la configuración primordial. La relación entre femenino y masculino no es utilitarista sino más bien “unitarista”, donde cada uno está atraído por el otro en virtud del recuerdo de la unidad anterior que subyace a esa dualidad.

---

16 Fut.III:90.18; Chittick, *Sufi Path*, p. 141.

17 Sobre esta idea v. López Anguita, Gracia, “El principio femenino en los textos cosmológicos del sufí Muhyiddīn Ibn 'Arabī (1165-1240 d. C.)” en Torres, K. y Borrego, F. *La mujer musulmana: desde la traducción a la realidad*, Sevilla: Arcibel, 2010, pp. 87-106.



A continuación, en el capítulo dedicado a Muhammad -la paz sea sobre él- de *Fuṣūṣ*, Ibn ‘Arabī interpreta el dicho profético: “Se me ha hecho amar tres cosas de este mundo: las mujeres, el perfume y el solaz de los ojos que encuentro en la oración.” Reflexionaremos, a continuación, sobre la noción de femenino aquí presente:

Él [el Profeta] comienza por “las mujeres” y termina en “la oración”, ambos nombres femeninos, quedando el nombre masculino [perfume] entre ellos, del mismo modo que sucede con su ser, pues el hombre está situado entre la esencia [nombre femenino] a partir de la cual se manifiesta, y la mujer, la cual se manifiesta a partir de él. Por tanto, está entre dos entidades femeninas, una sustantivamente femenina y la otra femenina en realidad; siendo la mujer femenina en realidad, mientras que la oración no lo es.<sup>18</sup>

Como indica este fragmento, la noción de femenino en Ibn ‘Arabī no comporta el estigma de inferioridad, puesto que la Esencia Divina es descrita como femenina, y su interrelación con lo masculino, como se afirma arriba, es de complementariedad ontológica y unidad, y no de instrumentalidad. Como resultado de ello, insta a la gente a seguir el ejemplo del Profeta de amar a las mujeres. Así lo razona:

Otro camino en el amor a las mujeres es este: Ellas son el lugar de recepción de actividad y engendramiento con la finalidad de que cualquier ser pueda manifestarse. No hay duda de que Dios ama las entidades que se encuentran en estado de no existencia en el cosmos porque son receptáculos de actividad. Cuando Él se vuelve hacia ellas con la intención de desear [su existencia], les dice “sed” y ellas existen. De este modo, Su reino se manifiesta en la existencia a través de esas entidades. Estas entidades dan a Dios Su derecho en tanto que divinidad; pudiendo Éste desempeñar su función divina<sup>19</sup>. Lo adoran en todos Sus Nombres por medio de sus diferentes estados, tanto si conocen como si no esos Nombres.<sup>20</sup>

Puede decirse que, al intentar apartar el amor hacia la mujer del ámbito de lo trivial, Ibn ‘Arabī revela el papel crucial que juega lo femenino manteniendo la cualidad de “señor” propia de Dios. En otras palabras, lo femenino permite a Dios desplegar su Señorío porque es lo que posibilita la creación de los seres sujetos a generación. La orientación del movimiento de Dios al manifestar algo en la existencia responde al “deseo”. Este deseo es tanto el motivo

---

18 Austin, *Bezels of Wisdom*, p. 277

19 Lit. “hence He is a god”.

20 Fut. IV:453.34. Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Albany, NY, SUNY Press, 1992, p. 201.

como el movimiento que permite que lo femenino y lo masculino se unan para producir una nueva creación.

Además, si reflexionamos sobre los distintos pasajes de Ibn 'Arabī aquí seleccionados, se podría deducir que la dualidad femenino/masculino impregna distintas esferas de existencia: ontológica, cosmológica y epistemológica. Subsecuentemente, sería lógico afirmar que la permeación de esta dicotomía indica que lo femenino y lo masculino pueden considerarse modos de ser más que arquetipos estáticos de relaciones de género. Esto significa que los seres pueden navegar de manera intercambiable de un modo a otro, independientemente del sexo actual con el que se identifican. En este sentido, Ibn 'Arabī estaría presentando a sus lectores un concepto fluido de género que no depende de las diferencias biológicas, de hecho, desligaría el género de las particularidades biológicas y culturales que pudieran ahogarlo y afectar a su relación con el otro. La libertad para fluir de un sexo a otro no significa que no se esté enraizado en una identidad sexual originaria, femenina o masculina, porque si fuese así cada individuo no tendría necesidad del otro, y se rompería el círculo hermético de la creación. La necesidad y deseo que implica la economía del intercambio entre femenino y masculino existe porque este intercambio tiene lugar a través del vehículo del amor. Pero profundicemos a continuación en el complejo tema del anhelo entre lo femenino y lo masculino. La motivación para unirse en la unidad orgánica de esa existencia primordial se obtiene a través de la relación sexual.

## **EL DESEO DE UNIÓN EN EL PLANO DE LO EFÍMERO COMO ALUSIÓN AL PLANO DE LO ETERNO**

Dentro del expansivo espacio del deseo, lo femenino y lo masculino se buscan mutuamente con la finalidad de unirse de todos los modos posibles y así poder revertir la sensación de alienación en la que se encuentran. Para sondear las razones subyacentes tras este sentimiento de alienación y separación, se debe comenzar por el principio –por el origen del hombre y la mujer- y observar el nacimiento del deseo en ese relato.

Entonces, Dios sacó de él [el hombre] un ser a su imagen llamado mujer y dado que apareció con su misma imagen, el hombre sintió un profundo deseo hacia ella, como algo que anhela su propio ser, mientras que ella lo anhela como se anhela el lugar al que uno pertenece. Por ello, a él [el Profeta Muhammad] se le hizo amar a las mujeres, pues Dios ama lo que ha creado según Su propia forma y ante lo que hizo prosternarse a Sus ángeles a pesar del gran poder,

rango y naturaleza elevada que estos poseían. De ello deriva la afinidad [entre Dios y el hombre]; la imagen [divina] constituye el más grande, glorioso y perfecto ejemplo de afinidad. Esto es así porque [el hombre] es la sizigia que polariza el ser de la Realidad, de igual modo que la mujer, en virtud de su creación, polariza la humanidad y constituye su sizigia.<sup>21</sup>

En esta descripción se encuentran remanentes de la misma reciprocidad con la que se describía la relación de lo Divino con el cosmos como los arquetipos del amante y el amado. Tanto el hombre como la mujer sienten el anhelo: se mueven en dirección el uno del otro, recordando el prototipo andrógino del ser humano que una vez fueron. El sentimiento que el hombre tiene hacia la mujer es de carencia, donde el todo anhela sus partes; mientras que el sentimiento de la mujer es el de haber sido arrancada de su origen, de su hogar. El hombre significa el hogar de una mujer, lo que implica una inversión de esta idea en la filosofía occidental, que asociaba a las mujeres con el hogar desde la segregación aristotélica entre los ámbitos públicos y privados, en la que el hombre pertenecía a la esfera de lo público y la mujer a la de lo privado, es decir, al hogar<sup>22</sup>. Más tarde, Levinas capitalizará la diferencia fundacional del lugar que ocupa cada sexo, tal y como lo constituyó Aristóteles -es decir, la mujer pertenece al ámbito privado mientras que el hombre pertenece al público-, encapsulando el rol de lo femenino al crear la morada del yo, donde ella es un instrumento que mueve hacia una apertura y prepara el sujeto para responder a la llamada del rostro del Otro<sup>23</sup>.

Y el Otro, cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la mujer. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación.<sup>24</sup>

Es lo femenino lo que permite al yo ver al Otro, puesto que rompe el caparazón solipsista del yo hedonista, aunque lo femenino altera la percepción del sujeto introduciendo la

---

21 Austin, *Bezels of Wisdom*, p. 274. La sizigia es un término técnico astronómico que se define como la conjunción u oposición de la Luna con el Sol. (N. de la t.). Guijarro traduce como “cónyuge que hace doble la realidad de Dios”, p. 268.

22 Para una comprensión más amplia de las particularidades de la segregación de los ámbitos público y privado en el pensamiento de Aristóteles, véase su *Ética Nicomachea*.

23 La filosofía de Levinas relativa a lo femenino se encuentra dispersa en muchos de sus escritos; v. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trad. Alphonso Lingis (2011). Para los fragmentos citados aquí emplearemos la traducción española a cargo de Daniel E. Guilloit (2002) [N. de la t.].

24 *Ibid.* 172-173.

.....

noción de otredad que ella personifica: no pertenece al ámbito público, crea la morada, el hogar, la esfera de lo privado. A pesar de que la cultura occidental está generalmente asociada a la emancipación de la mujer, se podría argüir que algunas reminiscencias de la distinción aristotélica que tienen que ver con el lugar de la mujer han sobrevivido a lo largo de las expresiones del pensamiento moderno. Se podría, incluso, argumentar que las mujeres en la cultura occidental se emanciparon del constructo físico y arquitectónico del hogar pero su presencia en la esfera pública seguía viéndose con cierta hostilidad debido a la asociación clásica con su estado de pertenencia al ámbito privado. Esto representa justamente lo contrario de la perspectiva akbarí en la que el hombre representa el hogar. Aunque las asociaciones que traza Ibn 'Arabī emanan de la arcaica historia teológico-mística de la creación, presenta lo femenino y lo masculino como una dualidad orgánica en la que las partes se desean mutuamente con la misma intensidad. Las mujeres, según la lectura que hace Ibn 'Arabī del relato de la creación, no tratan de alcanzar a los hombres debido a las estructuras patriarcales de la sociedad que la informan de que su presencia en la esfera pública no es bienvenida. Tanto hombres como mujeres buscan vehementemente esa unidad que realice su teleología originaria.

El hombre ama y es movido por el deseo de aproximarse a la mujer porque esta fue creada según su propia imagen, así pues, se mueve hacia sí mismo, para amarse y conocerse a sí mismo. Este, como explica Ibn 'Arabī, es el mismo movimiento de deseo de Dios hacia el hombre que fue creado a Su imagen. La creación del hombre alteró la unidad original pasando del “Dios y nada aparte de él” al “Dios y todo lo que no es Él”. De igual modo, la creación de la mujer marca una disección en la unidad que había cuando lo único existente era el hombre. Por este motivo, el amor de Dios hacia la humanidad es paralelo al amor del hombre por la mujer: es el amor, deseo y anhelo de realizar la unión completa con uno mismo, tal y como este se refleja en el espejo del Otro. La motivación para unirse a través del amor en la unidad orgánica de la existencia primordial es satisfecha en el plano físico a través de la unión sexual:

La mayor unión es la del hombre y la mujer, pues corresponde a la orientación de Dios hacia aquel a quien ha creado según Su propia imagen para hacer de él Su vicerregente, de modo que pueda verse a Sí mismo en él.<sup>25</sup>

Este denso fragmento desvela el concepto doctrinal de la unión sexual en el pensamiento de Ibn 'Arabī. En él se afirma que la unión completa del hombre no es un mero instrumento para triunfar sobre la alienación con respecto al otro sexo, sino que esta aproximación recrea, pues es paralela a él, el acto inicial de creación del ser humano. Por lo tanto, podemos afirmar que el sexo y la carne no son sólo herramientas para vencer la caída sino que la unión sexual

---

25 Austin, *Bezels of Wisdom*, p. 275.

sería el momento, por excelencia, de la recreación del acto divino de creación humana. Ibn ‘Arabī comenta los efectos de esta unión afirmando lo siguiente:

Cuando un hombre ama a una mujer, busca unirse a ella, es decir, busca la unión más completa posible en el amor. En la esfera de lo elemental no hay unión más grande que la que se hace entre dos sexos. Es precisamente porque el deseo permea todas sus partes, por lo que al hombre se le ha ordenado la ablución mayor [tras la relación sexual]. Así, la purificación es total, como su aniquilación en la mujer es total en el momento de la consumación. Dios siente celos de que Su siervo encuentre placer en otro que no sea Él, así que lo purifica mediante la ablución, para que pueda verse reflejado en aquel a quien ha aniquilado, pues no es otro que Él a quien el hombre ve en ella.<sup>26</sup>

El acto sexual, tal y como es descrito por Ibn ‘Arabī, implica la completa renuncia al yo y la entrega al Otro, no como un don ofrecido voluntariamente, sino como el anudamiento de la dicotomía masculino/femenino en el seno de la absoluta unidad. En el clímax del frenesí orgásmico, el yo se despoja de su pretensión de pureza y soledad al tiempo que se aniquila en el acto sexual. Adquiere conciencia de su carencia innata y demanda unión con su pareja. Dentro de la unión de lo femenino y lo masculino un espacio íntimo creativo e interpretativo se abre: creativo por la procreación, e interpretativo porque en este horizonte comunal de entremezclamiento, las identidades femenina y masculina se reinterpretan continuamente en lugar de abolirse. La interacción entre ellos puede calificarse de dialógica más que dialéctica, ya que dentro de ese nudo no hay dominancia de un sexo sobre otro. La interacción puede también describirse como complementaria más que de eliminación de la diferencia.

La inmersión en el fugaz placer orgásmico propicia un volverse hacia uno mismo en calidad de auto-intérprete, emergiendo como foco central la pregunta “¿quién soy?” de la confusión y aturdimiento del éxtasis sexual. Ibn ‘Arabī explica que el placer experimentado en este acto es el placer del encuentro con lo Divino. Sin embargo, dado que está en la naturaleza de Dios el ser celoso, instruye al ser humano en la realización de la ablución mayor, instruyéndonos, al mismo tiempo, apartarnos de ese éxtasis abrumador y volver a Él, en cuyo seno fuimos hechos para sentir ese gozo.

Es este un momento de convergencia de lo físico y lo metafísico según lo describe Ibn ‘Arabī, en donde la unión física entre hombre y mujer alude a una unión más elevada; permite una nueva creación y encarna la conexión directa entre humanidad y divinidad. La unión sexual tiene lugar dentro de la intimación de una eternidad transitoria en el momento del orgasmo. Esto quiere decir que el acto sexual aproxima a una experiencia de eternidad,

---

<sup>26</sup> *Ibid.* 274.

reemplazando el yo limitado del individuo. Esto no se produce únicamente obliterando la diferencia sexual, al contrario, esta experiencia muestra el ser andrógino que surge en esta unión, eco del *anthropos* originario que una vez habitó en el infinito de la esfera metafísica, constituido necesariamente a través de los dos sexos. Este momento de convergencia al que se refiere Ibn 'Arabī sirve, no sólo como triunfo sobre la alienación de los sexos, sino sobre la alienación humana en general al permitir al ser humano contemplar lo Divino dentro de la forma humana, tal y como es dibujado en el lienzo espiritual en ese momento.

La contemplación de la Verdad sin soporte formal no es posible, puesto que Dios, en Su esencia, está completamente fuera de cualquier necesidad del cosmos. Ya que, por tanto, algún tipo de soporte es necesario, el mejor y más perfecto modo de contemplación de Dios está en las mujeres.<sup>27</sup>

La frase que abre ese fragmento permite al ser humano reconocer el lazo que une permanentemente lo físico y lo metafísico, lo humano y lo divino. Las mujeres son los mejores receptáculos de manifestación de la imagen de Dios pues son las perfectas receptoras. Así, en el momento del acto sexual en el que la mujer toma conciencia de su feminidad y abraza la actividad de la recepción, es capaz de portar la imagen de Dios.

El amor, requisito necesario para alcanzar la visión de Dios durante el encuentro sexual, es de un tipo especial; emula el ejemplo del Profeta en su aproximación y amor por las mujeres, que Ibn 'Arabī articula afirmando que:

Dios hizo al Profeta amar a las mujeres y le dio la fuerza para el matrimonio. Alabó el estado marital y maldijo la abstención sexual. El Profeta fue hecho para amar a las mujeres porque ellas son el receptáculo en el que se recibe la actividad engendradora de la forma más perfecta, esto es, la forma humana, respecto de la cual no existe mejor forma. No todos los receptáculos de actividad tienen esta perfección específica. Así pues, el amor hacia la mujer es una de las cosas por medio de las cuales Dios favoreció a Su mensajero, puesto que lo hizo amarlas independientemente de que tuvieran pocos hijos. La meta deseada era el matrimonio en sí, como lo es el matrimonio entre la gente del Paraíso, que es estrictamente por placer, no para dar descendencia. (...) Y ese [placer en la consumación del matrimonio] es un asunto distinto del requerimiento del amor hacia el receptáculo que recibe la actividad engendradora.<sup>28</sup>

---

27 *Ibid.* 274.

28 *Fut.* IV:243.8; Murata, *Tao of Islam*, p.184.

Ibn'Arabī aclara que el amor del Profeta hacia las mujeres se debía a que ellas son lugar de receptividad. Sin embargo, niega que el papel de la mujer sea el de mera engendradora, puesto que en el caso del propio Profeta tuvo muy pocos hijos y bastantes mujeres. Esto llevó a Ibn'Arabī a deducir que el gozo del Profeta en el matrimonio se debía al mero placer sexual, y no al amor por los hijos que aparece posteriormente. Indagaremos en el siguiente epígrafe en los efectos de la unión sexual en los seres humanos.

## LA CONTRACCIÓN EN EL PLACER SEXUAL Y LA CONDICIÓN DE SIERVO

Como muchos otros grandes pensadores, Ibn 'Arabī veía con desagrado, prácticamente desde sus comienzos, la bajeza y animalidad atribuidas a la necesidad sexual, rechazándolas en favor de una búsqueda intelectual más elevada. Así, comenta:

Solía sentir desagrado por las mujeres y las relaciones sexuales tanto como los demás cuando entré en la Vía. Así estuve durante dieciocho años hasta que di testimonio de esta estación. Antes de ello, temía el disgusto divino a causa de esto hasta que conocí el dicho profético de que Dios hizo al Profeta amar a las mujeres. Es decir, no las amaba por naturaleza, las amaba porque Dios las había hecho amables para él. Cuando fui sincero con Dios y volví mi atención hacia Él con respecto a este tema, debido a mi miedo por desagradarlo –ya que a mí no me gustaba lo que Dios había hecho digno de amor para el Profeta- ese rechazo mío desapareció. Alabado sea Dios. Él me hizo amarlas. Soy la criatura que más las cuida y el mayor observante de sus derechos. Porque en relación con esto, “me baso en una prueba visible” (C. 12:108). Esto deriva del hecho de que se me ha hecho para amar. No es un amor que derive de la Naturaleza.<sup>29</sup>

En esta anécdota, Ibn 'Arabī refiere la sensación de estar dividido entre dos miedos. El primero es el miedo a que la atracción hacia las mujeres y a ser arrebatado en la confusión del placer sexual pudiera apartarlo de su camino hacia el conocimiento de Dios. El segundo es el miedo a que, al rechazar algo que Dios hizo amar al Profeta, su camino no seguiría sus pasos y por tanto fracasaría. El hecho de que Ibn 'Arabī admita esto, indica la omnipresencia de esa percepción del deseo por las mujeres y el sexo como algo vil y animalesco que debe ser subyugado y “domesticado” para poder alcanzar un mayor nivel intelectual, esto es, para ser más humano. Esta perspectiva encuentra su eco en la antigua filosofía occidental en las obras

---

29 *Fut.* II:190.11; Murata, *Tao of Islam*, p. 186.

de Platón y Aristóteles, en los que cualquier preocupación por los placeres físicos era señal de degradación humana. Ibn 'Arabī, no obstante, revisa su primera posición diciendo que una vez superada esa visión negativa de las mujeres y el sexo, se le hizo amarlas. Esto puede interpretarse como que en el momento en que se permite a sí mismo percibir a las mujeres y el sexo como realmente son, es decir, como ocasiones de apertura, lo Divino se le reveló a través de ellas. Es más, al rectificar su percepción de la experiencia sexual con mujeres, Ibn 'Arabī no niega que el deseo sexual sea propio de animales, simplemente entiende la animalidad de una manera distinta:

La gente persiste en el olvido de esta nobleza, haciendo del acto matrimonial un apetito animal. De este modo, se declaran a sí mismos más allá de él, a pesar de que lo llaman con el más noble de los nombres, que es *ḥayawānī* (animal). En otras palabras, es una de las características de los seres vivos (*ḥayawān*). ¿Qué es más noble que la vida? Lo que ellos ven como algo desagradable es idéntico en términos de alabanza a los ojos del gnóstico.<sup>30</sup>

Al corregir el paradigma conceptual de animalidad en el que se sitúa el placer sexual, Ibn 'Arabī emplea una de sus herramientas preferidas de interpretación, la etimología, la cual le permite alcanzar conceptos clave que de otro modo permanecerían enterrados debido a la familiaridad de algunas palabras. En este caso, analiza la palabra animalidad -en árabe *ḥayawānī*- y el estigma atribuido tradicionalmente a los deseos carnales, sobre la base de la cual deriva: la palabra *ḥayāt*, que significa vida. Según esta perspectiva, lo que la gente rehúye considerándolo por debajo de la humanidad es precisamente lo que está impregnado de vida y producción de vida. La nobleza de la vida y lo animal deriva de uno de los más bellos Nombres de Dios al-Ḥayy, el Viviente. Así, los que saben -los gnósticos- reconocerán la dignidad de lo animal y le otorgarán su debido respeto.

Para comprender el papel de lo animal para realizar la condición de siervo y su interrelación con el placer sexual, debemos ahondar más profundamente en el pensamiento de Ibn 'Arabī sobre esta cuestión:

La unión marital del poseedor de esta estación es como la unión marital de los habitantes del Paraíso: estrictamente por apetito, puesto que es la mayor epifanía de Dios. No obstante, está oculta al ser humano y a los genios, excepto en el caso de aquellos siervos a quienes Dios distingue. De igual modo, la unión entre animales se debe estrictamente al apetito. Muchos gnósticos no han sido conscientes de esta realidad, pues es uno de los grandes misterios penetrados sólo por unos pocos de entre los Solícitos de Dios. Dentro del

---

30 *Fut.*II:574.1; Murata, *Tao of Islam*, p. 188.



matrimonio se encuentra la completa nobleza que denota la debilidad que implica la servidumbre. Hay algo de la severidad del deleite [*qahr al-ladda*] que aniquila la fuerza y las pretensiones de la persona. Es una severidad deliciosa. Porque la severidad excluye el deleite de ella cuando uno está subyugado por ella, dado que el deleite en la severidad es el rasgo característico del que es severo. Deleitarse en la severidad no es una característica de quien está subyugado por ella, con la única excepción del acto [sexual].<sup>31</sup>

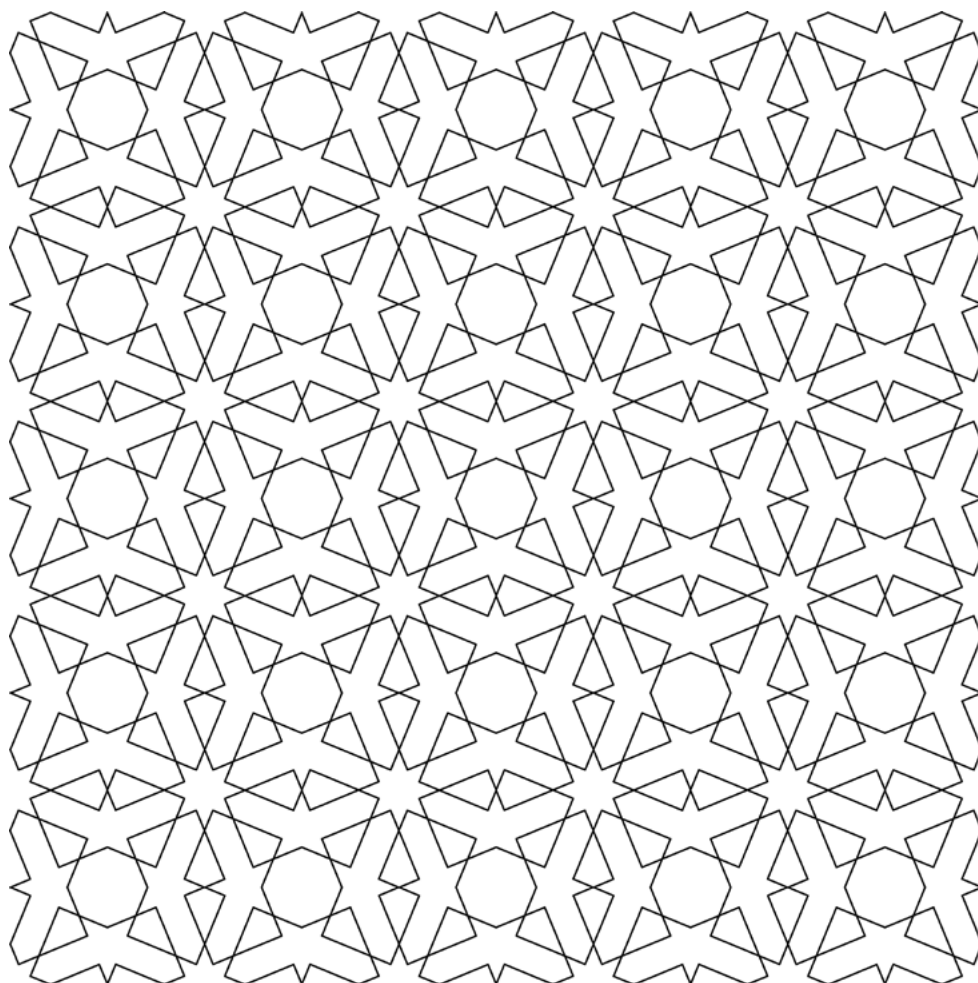
Reflexionar sobre este inusual pasaje es maravillarse ante el dibujo que traza, con esmero en los detalles, de la autenticidad de la condición humana. En este fragmento Ibn 'Arabī expone las fuerzas en conflicto que operan en el interior dentro de cada persona: la necesidad de tener el control, perder el control, hallar placer, conquistar los propios deseos y encontrarse en un estado de confusión total. La complejidad de los seres humanos en el contexto de la unión sexual ofrece a Ibn'Arabī el lienzo espiritual sobre el que plasmar su doctrina. Inspeccionémoslo y examinemos los elementos que lo componen. Comienza reconociendo la ignorancia de algunos de los más sabios –los gnósticos– acerca de la belleza sublime de la relación sexual como vehículo de apertura, que permite a quien lo experimenta autocomplacerse completamente en el éxtasis orgásmico que esta unión ofrece, sin atender a la procreación. Más adelante, profundiza en la psicología humana admitiendo que la opresión que el ser humano encuentra es un estado que normalmente viene acompañado de desaliento y desesperación, ya que impide cualquier pretensión de control sobre sus propias vidas. La opresión o severidad produce disgusto, pues aprovecha sentimientos de futilidad y de sombrío rechazo al desvalimiento excepto en la unión sexual. La severidad sentida en el sexo conjura los sentimientos de fragilidad, pero también la dulzura y la alegría del placer que alivia la tristeza en la que puede sumirse la persona que se siente frágil. La disparidad de estos dos intensos y contrapuestos sentimientos se armoniza para actualizar una servidumbre primaria y auténtica, hacia el señorío de algo mucho más potente que el falso dominio que usualmente tenemos sobre nuestras vidas. Como consecuencia, el mero placer sexual permite a la verdadera servidumbre pasar a un primer plano en la mente humana y abrir camino hacia la contemplación de lo Divino.

---

31 *Fut.* II:574.1; Murata, *Tao of Islam*, p. 187.

## CONCLUSIONES

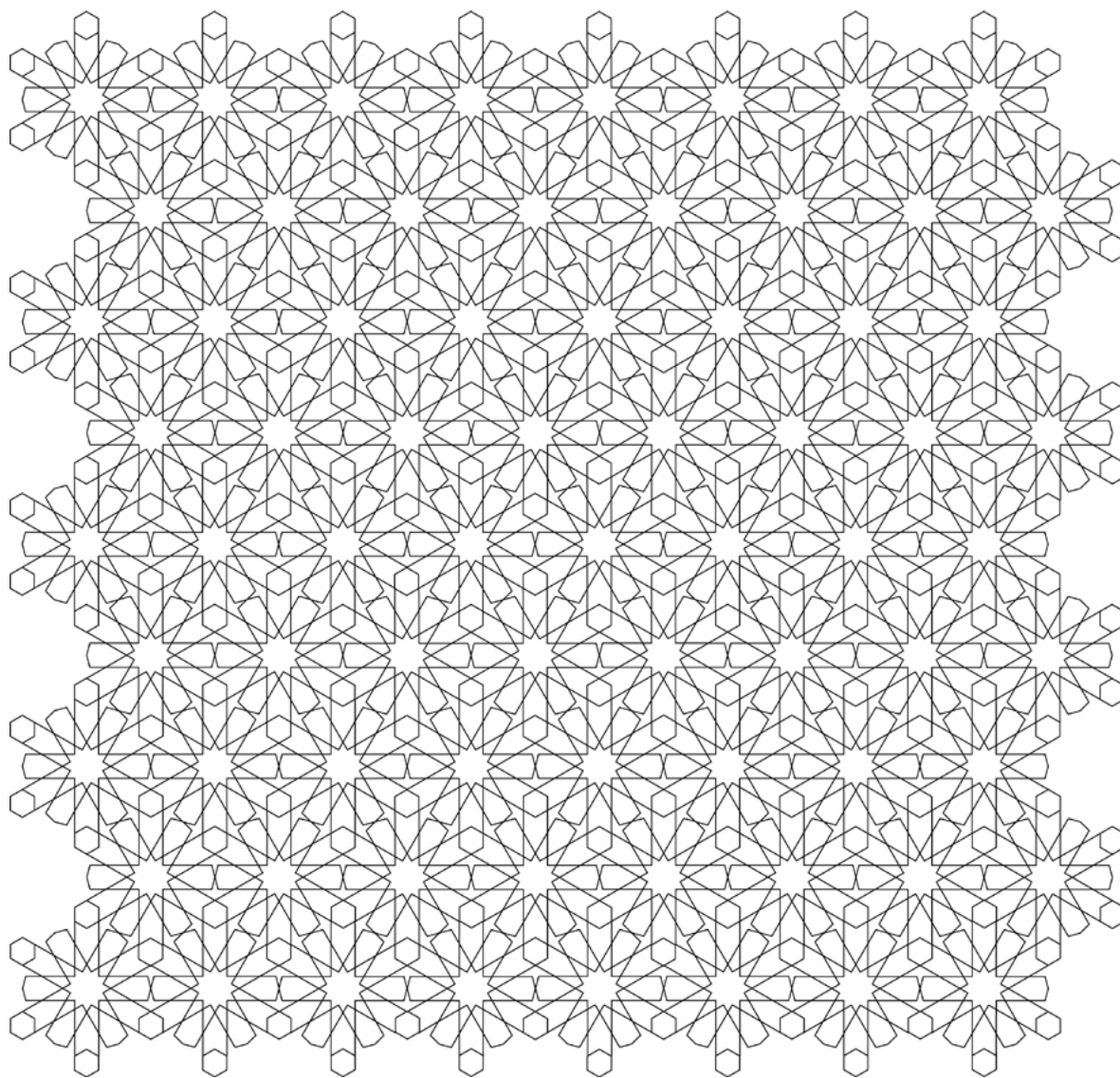
Tras exponer este viaje desde una perspectiva akbarí, encontramos a los seres humanos situados en un peculiar lugar de perplejidad. Nos encontramos a nosotros mismos ni atrapados en la separación total ni plenamente conectados, sino navegando intercambiabilmente entre ambos estados sin llegar a reposar en ninguno de ellos. La unión sexual como acto realizado desde el amor, tiene como objetivo aliviar el sentimiento de alienación a través de una conexión profunda con una pareja. Pero, dado que es un movimiento temporal, el placer del orgasmo se disipa, dejando rastro de una conexión, pero reforzando, en cuanto termina, el sentimiento de separación. La unión sexual en el pensamiento de Ibn ʿArabī ilustra una concepción diferente. Esta unión alberga los ámbitos físicos y metafísicos dentro del momento de placer orgásmico que porta la percepción de Su faz, la faz de lo Divino. Al contemplar Su rostro en la intimidad de la unión sexual, el ser humano encuentra la respuesta a la más importante pregunta humana: ¿quién soy?



## HIYA, FEMINILIDADE E GÊNERO

**Sandra Benato**

Recibido: 06/02/2018. Aceptado: 08/04/2018.



⋮

**Resumo:** Este artigo nasceu do “desassossego”, como diria Fernando Pessoa. Aqueles que conhecem o trabalho de Ibn ‘Arabī sabem da importância do feminino no seu pensamento e na consolidação das suas experiências espirituais. No entanto, ele também afirma que a mulher é segunda ao homem, surge de uma costela deste e lhe é inferior em um grau. Natural o desassossego, uma sensação de pinçamento cirúrgico e dolorido que não apenas inquieta a alma, mas penetra silenciosamente na sua carne mais profunda. Desfazer este nó intangível - mas opressor - é o que vamos tentar aqui, usando as próprias palavras do *Šayḥ* como fio condutor, a partir de seus vários conceitos associados à “triplicidade” como fundamento da vida.

**Palavras chaves:** Ibn ‘Arabī, identidade essencial, feminilidade, triplicidade, gênero.

**Abstract:** This article springs out of a “disquietness”, as Fernando Pessoa would say. Those who are familiar with Ibn ‘Arabī’s work know how important is the feminine in his thought as well in the consolidation of his spiritual experiences. However, he also states that the woman is second to man, rises from his rib and is one degree inferior to him. The “disquietness” so happen, naturally, as a sensation of a surgical and painful clamping that not only distresses the soul, but silently penetrates into its deepest flesh. To untie this intangible - but oppressive - knot, is what we will try here, by using the Sheikh’s very words as a guiding thread, looking for the various forms where his concept of triplicity shows up as foundation of life.

**Key words:** Ibn ‘Arabī, essential identity, femininity, triplicity, gender.

\*\*\*

No *Kitāb al-Huwa*, o *Livro da Ipseidade Divina*, Ibn ‘Arabī descreve, em termos de funções pronominais, o mesmo processo com que abre o *Fuṣūṣ al-Hikam*: a abertura de um espaço de consciência onde o Real quer contemplar ou conhecer Seus Mais Belos Nomes num objeto global que, dotado de vida, reflita a realidade, pois contemplar a si mesmo em outro não é o mesmo que contemplar a si mesmo em si mesmo. Este ato divino de auto-conhecimento segue o princípio de que ser e consciência, eu e eu-mesmo estão em relação de sinergia, como no sentido da palavra *wuḡūd*, encontrar/ser-encontrado. Lembramos aqui o velho *koan* do monge Bassui: “quando pergunto por mim mesmo, quem é aquele que responde “eu”?”

Ibn ‘Arabī responderia que se trata de um diálogo entre “ele” e a essência, ou seja, entre

*huwa* - o pronome ausente e que despassa o sentido presencial de eu para se reportar a uma referência de si em si - e a essência, *dāt*, palavra gramaticalmente feminina que comporta a referência de *hiya*, ela (ela, minha “essência”)<sup>1</sup>. Este diálogo se dá em termos de ato de si, expressão sinérgica da realidade de si mesmo, onde *huwa* e sua *dāt* estão necessariamente interceptados pelo alento do ser único que os descreve enquanto instâncias de si. O alento é *hā’*, o som mais internalizado das letras, simultaneamente a percepção mais profunda da consciência e o sopro vital que existencializa a vida. Escreve ele:

Quanto a quando *huwa* é *hiya*, isto não ocorre senão no confronto da existencialização de uma forma símile, pois *huwa* é um esposo e *hiya*, uma esposa, enquanto a *hā’* é uma coisa que une *huwa* e *hiya*, como o termo médio que liga duas premissas que conduzem a uma conclusão, pois esse (o silogismo) é composto de três elementos. Portanto o termo médio é indispensável, já que *huwa* era e nada havia com ele. *Huwa*, enquanto *huwa* não possui *wuğūd*. *Hiya*, enquanto *hiya*, não possui *wuğūd* algum e com a *hā’* não há *wuğūd* algum. A ciência que se encontra na *yā’* de *innī* precede a existencialização a fim de manifestar a verdade essencial dos Nomes: em função disso a *hā’* move *huwa* e *hiya*. *Huwa* se encontra com *hiya* em *hā’* e eis que ocorre a existência contingente<sup>2</sup>.

O ato de conhecimento é simultâneo ao de existência: o eu, *ana*, flexionado sobre si na posição da letra *yā’* final de *innī*, “em verdade eu”, apresenta-se como o Vivo que se conhece a si mesmo, a consciência que se reflete a si mesma, *wuğūd* que encontra a si mesmo. Dito em outros termos, o transcendente, *huwa*, necessariamente encontra o imanente, *hiya*, ainda que este patamar signifique, em ambos, uma realidade metafísica transcendente. Retornamos ao mesmo tipo de correlação com a auto-referência pessoal em termos de realidade humana.

Como para Ibn ‘Arabī o ser é único e sem divisões, na relação *huwa/hiya* não existem duas entidades, nem tão pouco uma hierarquia, apenas duas instâncias de si: *huwa* é *hiya* tanto quanto *hiya* é *huwa*. Isto nos leva a entender o transcendente não como uma realidade inconcebível ou sem existência, mas como uma realidade que depassa continuamente suas próprias formas, isto é, o processo de consciência de si que se reflete na existência de si remete-se continuamente a uma nova possibilidade de si mesmo e, deste modo, é independente dos mundos, pois a forma não o contém.

Quando o *Šayḥ* usa a expressão *huwa se encontra com hiya em hā’*, usa o verbo *iltaqa*, que, traduz-

1 Note-se que *Hiya* também possui a mesma conotação de *Huwa* enquanto pronome ausente, transcendente.

2 *Kitāb al-Huwa (Il Libro del Sé Divino)*, tradução de Chiara Casseler, p. 150 (Turim: Il Leone Verde, 2004).

ido por “encontrar-se”, significa achar-se face a face, frente a frente, ou ainda o “confluir das águas”, como no confluir dos dois mares citado no Alcorão (55:19). Isto significa que *huwa* e *hiya* “confluem” um ao outro: o eu que quer se conhecer coloca-se frente a frente consigo mesmo e contempla as formas de seu próprio conhecimento que aparecem como imagens de si. Esta imaginalização ocasiona *tağallī*, o auto-desvelamento do Real, sinônimo de existencialização contingente: as criaturas só ocorrem como formas da realidade pela mútua contemplação ou pela confluência masculino/feminino, transcendente/imanente, no *kun!* o “sê!”, o reconhecimento de si que vivifica.

Nesse encontro face a face há a presença de um terceiro, que simultaneamente é a força atrativa que mantém *huwa* e *hiya* como uma unicidade e o alento que intermedia a presença de *huwa* e de seu si mesmo, *hiya*. Note-se que o “imanente” só ocorre pelo “encontro” propiciado pela *hā’*. Ibn’Arabī usa vários termos para se referir a esta linha de demarcação, dependendo do plano de realidade a partir do qual esteja se referindo num determinado momento. Temos então o espaço da *hā’*, este “local” metafísico de toda realidade, com a denominação de “O Alento do Todo Misericordioso”, “O Real-através-do-qual-a-criação-acontece”<sup>3</sup>, que acolhe as imagens da realidade como atos de *wuğūd* ou auto-desvelamento do Real. Esta confluência de si a si ou este encontro necessário que implica no testemunho de si, *innī* - “em verdade eu” - mostra *huwa* e *hiya* num mesmo plano de realidade onde encontrar e ser encontrado necessariamente reflete buscar e ser buscado: à medida em que as imagens de si se apresentam a partir de *hiya*, *huwa* as depassa, numa remissão infinita de possibilidades. Em outras palavras, o infinito em seu aspecto ativo e as possibilidades de si em seu aspecto passivo confluem no alento que se renova a cada instante<sup>4</sup>. No entanto, em si mesmos, não existem um “ativo” e um “passivo”.

*Hiya*, a essência (o si mesmo), apresenta a *huwa* não apenas as formas que o caracterizam, suas potencialidades latentes, mas também a própria possibilidade de sua transcendência. Por outro lado, *huwa*, transcendendo-as, coloca-se “um grau acima”, o “independente dos mundos”, remetendo a própria *hiya* ao infinito. No entanto, este “grau acima” ou “além” é correlato ao próprio si mesmo caracterizado por *hiya*, pois a essência, a cada nova determinação ou imagem de si transcendida, apresenta uma nova possibilidade, de modo que “o Real necessariamente se encontra a si mesmo”. Assim, o grau acima de um deve-se ao grau abaixo de outro, mas simultaneamente o grau abaixo de *hiya* conduz à transcendência pela apresentação de uma nova forma onde o Real se reconhece e se depassa. A correlação, como o alento da *hā’*, implica em reciprocidade e ambivalência, onde os dois polos são validados

3 Segundo a terminologia estabelecida a partir das traduções de William Chittick. De fato, Ibn ‘Arabī usa vários termos, dependendo do ponto de vista que queira abordar. Seria muito extenso nos referirmos aqui a todos eles.

4 A renovação a cada instante é outro conceito que permeia o pensamento de Ibn ‘Arabī. Segundo ele o Real nunca se apresenta o mesmo em dois instantes consecutivos, conforme o verso corânico “A cada dia Ele está ocupado em uma nova obra” (55:30).

simultaneamente e onde ocorre uma identidade mutuamente transitiva. Aquilo que os une enquanto identidade é igualmente aquilo que os diferencia e aquilo que os diferencia é igualmente aquilo que os determina, de modo que o interior se traduz em exterior e o exterior se remete ao interior. Esta transitividade é o movimento da vida por ela mesma, inerente à traduzibilidade de sua *ḥaqīqa* (realidade). Não há, nem mesmo na “relação” transcendência/ imanência, um grau hierárquico, mas de correlação: enquanto absolutos não possuem *wuḡūd*. O Real é, portanto, a realidade integrada *huwa/hiya*, que Ibn ‘Arabī chama de Presença Divina, *al-ḥadra al-ilāhiyya*, definida por Essência, Atributos e Atos, retornando novamente à noção de três como fundamento da existência ancorada na unicidade do ser.

“O segredo da existência é (universalmente) correlato”, escreve o *Šayḥ, sirr al-wuḡūd murtabit*. Correlação implica tanto em mútua dependência quanto em mútuo depassamento: na medida em que o ser se apresenta, automaticamente se transcende e se renova. Se a reciprocidade traz uma consciência unitiva do Real, a própria tradução em uma forma se apresenta como um “outro”, um terceiro que representa a transitividade da identidade, o passamento e depassamento entre um e outro, o “diálogo do si mesmo”. Isto é tão intrinsecamente coeso que, como escreve Ibn ‘Arabī, se algo se despregasse do fundamento da Realidade simplesmente não existiria.

Como um espaço de consciência, por um lado, e como um “casamento”, por outro, a confluência *huwa/hiya* produz um “filho”, um terceiro, simultaneamente uma realidade epistemológica e ontológica chamada *al-insān al-kāmil*, o ser humano perfeito (completo), forma receptiva a todos os nomes da realidade, o “ponto de visão” do Real, a *‘ayn* (a pupila) que se contempla a si mesma. A noção de ponto de visão também é a de espelho da realidade que acolhe os infinitos desvelamentos das formas da vida e que dá suporte ao sentido de identidade humana. As sucessivas formas do Real são singularmente acolhidas numa configuração específica, chamada *‘ayn tābīta*, “identidade fixa”, um espaço de receptividade vazio de si que porta um aspecto do Real. Este conceito responde pela multiplicidade das criaturas enquanto local dos atributos de *wuḡūd*, ou das qualidades da existência, e comportam aspectos da realidade, especificidades ou modos de ser/conhecer do Real. Enquanto modo de ser, seu aparecimento é o aparecimento do Real numa forma determinada. Enquanto modo de conhecimento, seu aparecimento testemunha a realidade sob um determinado ponto de vista.

O objeto global no qual o Real se reflete, *al-insān al-kāmil*, acolhe não o sentido exclusivo de “homem”, mas de “humano”<sup>5</sup>, no sentido universal de humanidade e aponta para o particular das criaturas, na multiplicidade das identidades do Real, como potencialmente completas pois, apesar de determinações específicas da realidade, referem-se ao mesmo nominado. A dinâmica transitiva de *huwa/hiya* repete-se aqui: o ser humano completo expressa os nomes da Realidade e está, portanto, para o Real, assim como o si mesmo está para o eu. Sob este ponto de vista, Ibn ‘Arabī afirma que todas as criaturas, independentemente de gênero, são “fêmeas”, pois são local da Presença do Real, atos da Essência, entificação de Seus atributos, em si mesmas únicas, mas igualmente depassadas pela multiplicidade das formas da realidade, de tal modo que cada criatura é vista como *huwa/la-huwa*, ele não-ele, afirmadas e negadas enquanto ipseidade.

No capítulo 7 do *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Ibn ‘Arabī trata do aparecimento das formas visíveis no cosmos e das relações de tempo entre elas; a última forma é aquela que o Real elabora com “suas duas mãos”: o corpo adâmico, a forma que recebe a plenitude de *al-insān al-kāmil* e, portanto, potencialmente receptiva a todos os nomes da Realidade. Este corpo, escreve o *Šayḥ*, foi chamado *bašar*, mortal, “e associou nele os opostos, com base num princípio de contiguidade e o configurou para um movimento ereto”<sup>6</sup>, e soprou nele Seu espírito. Se *al-insān al-kāmil* é o plano espiritual da plenitude da criação, Adão é a forma humana por excelência, à semelhança da forma divina, moldada pelo contato com as duas mãos divinas, isto é, os atributos da Beleza e da Majestade, dinâmicas correlatas que sintetizam os Nomes divinos. A partir deste corpo inclusivo, três outros surgem, de modo que os corpos humanos são de quatro tipos: o corpo de Adão, o corpo de Eva, o corpo de Jesus e aquele dos filhos de Adão.

Se considerarmos, por exemplo, os relatos do *Šayḥ* no *Alquimia da Felicidade*<sup>7</sup>, comparados aos do capítulo 367 das *Futūḥāt*, onde Ibn ‘Arabī trata da ascensão ou da viagem da alma e o *Kitāb Inšā’ al-dawā’ir*, podemos entender que para cada nível cósmico (os diversos planos do ser), há uma forma ou um corpo específico que abriga o sentido de identidade (eu sou). Podemos usar ainda a metáfora do véu: o ser, envolto por vários véus, desvela-se. Nos dois primeiros textos, onde Ibn ‘Arabī relata suas próprias experiências de ascensão espiritual (ou de individuação plena), descreve como, em cada plano da ascensão, deixa para trás um corpo ou envoltório específico àquele plano. Esses quatro corpos característicos da forma humana correspondem a estes planos ou níveis de abrangência. Entre cada um deles, um istmo, um *barzaḥ* que os separa e distingue e que dá acesso a “um grau a mais”, um sentido progressivo de plenitude.

O corpo de Adão encontra referência corânica, por exemplo, em 7:189 - “Foi Ele quem vos

5 Veja-se, William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 385, nota 10, onde este explica que, em árabe, *insān* não possui conotação de gênero, ainda que seja uma palavra gramaticalmente masculina e ambos, homens e mulheres, são igualmente *insān*. O mesmo ocorre em português.

6 Eric Winkel, *The Alphabet*, p. 194.

7 *A Alquimia da Felicidade Perfeita*, tradução de Roberto Ahmad Cattani. São Paulo: Landi, 2002.



criou de uma única alma/pessoa (*nafs*) e dela plasmou sua esposa, para que nela encontrasse segurança (ou equilíbrio)”<sup>8</sup>. Como escreve Sachiko Murata, na gramática árabe, a palavra *nafs* é feminina, enquanto esposa, *zawāḡ*, é masculina e esta passagem cita Adão como uma “alma” ou pessoa única e o pronome para se referir a ela é feminino. No entanto, escreve Murata,

O pronome muda rapidamente de modo que Adão torna-se masculino e “esposa” feminino. Se fôssemos observar o uso gramatical do gênero, o verso 7:189 poderia ser traduzido por: ‘Foi Ele quem o criou de uma única alma (Adão) e fez dela (da alma) sua esposa (Eva)’. De qualquer modo o verso se refere a como o *yin* surge de Adão, o andrógino primordial que contém tanto o masculino quanto o feminino. O jogo dos pronomes pode ser lido, ao estilo sufi, como uma ‘alusão’ (*iṣāra*) divina: a presença do *yin* no *yang* e do *yang* no *yin*.<sup>9</sup>

Na sequência o relato mostra o aparecimento de um “filho”. O versículo nos faz pensar que, ainda que o corpo adâmico seja não só único, mas uma unicidade, seu equilíbrio ou sua estabilidade depende da ambivalência (*yin/yang*, feminino-masculino). Por um lado, a forma adâmica reflete o sentido de “causa” como co-extensivo a “efeito” pois são correlatos e, em si mesmos, “infirmes”<sup>10</sup>, onde a causa é efeito de seu próprio efeito, o que implica na traduzibilidade dos correlatos. Por outro, esta mesma traduzibilidade mostra-se como triplicidade, a força atrativa da paridade ou a confluência capaz de geração tanto de sentido quanto de forma.

Assim, o corpo de Eva é a primeira diferenciação do corpo adâmico, esculpido a partir de uma costela desse: “Nada faz de uma coisa duas senão ela própria, seja no nível sensorial ou inteligível. Quanto ao nível sensorial, Adão tornou-se dois por aquilo que se abriu a partir de sua costela esquerda, isto é, a forma de Eva. Ele era um em sua entidade e tornou-se par através dela, ainda que ela não seja senão ele mesmo”<sup>11</sup>.

Segundo Fabre d’Olivet, em *La Langue Hébraïque Restituée*, o termo costela significa “aquilo que se liga à toda inflexão, à toda forma circunferencial, à toda superfície exterior das coisas... Portanto, a palavra significa exatamente um envoltório, um véu exterior, um abrigo

8 *Le Coran*, tradução de Régis Blachère, p. 199. A palavra “segurança” pode ser entendida tanto com o equilíbrio quanto estabilidade, coerência, junção.

9 Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Gender Relationship in Islamic Thought*, p. 342, nota 10.

10 Veja-se Chittick, *The Self-Disclosure of God*, p. 18: “O termo ‘illa em árabe significa não somente ‘causa’, mas também ‘infirmidade’, assim como *ma’lūl*, significa não somente ‘coisa causada’ ou ‘efeito’, mas também ‘infrme’”. Infrme, com a conotação de não-estável, enfermo. Ou ainda: *al-‘illa ma’lūla li-mā hiya ‘illa la-hu* - a causa é efeito daquilo de que é causa - um princípio de reciprocidade na correlação que implica na lógica do terceiro incluído.

11 *Futūḥāt* III, 314.22: *Sufi Path of Knowledge*, pp. 358-359.

protetor..., um ser que envolve, cobre, envelopa”. Essa forma foi denominada “mulher” ou “esposa” e, escreve Ibn ‘Arabī, “apareceu segundo a forma do homem e este sentiu por ela uma atração viva que uma coisa sente por si mesma; de sua parte ela sente por ele a atração que alguém sente por seu país natal”.

Eva é, então, o próprio aspecto de “identidade” do espírito adâmico enquanto “ligação”: a costela que polariza o espírito em suas potencialidades, que se curva em direção ao coração para protegê-lo, sua habilidade imaginal (no sentido de formação de imagens), de recepção das realidades inerentes ao espírito, da abertura para as possibilidades da forma. O corpo de Eva sofre a flutuação e a ambiguidade das possibilidades da consciência, de opção entre o Real e o mundo, eu/não-eu. Enquanto princípio, já estava no espírito, no corpo adâmico, a partir do qual possibilita a atualização de *‘ayn tābīta*, a ligação entre o universal e o pessoal, entre o interior e o exterior. Estende-se entre a forma imaginal individual ou polo psico-físico e as luzes dos significados da presença dos Nomes da Identidade: entre o corpo físico e o espiritual.

Assim, Eva, a Alma, corresponde ao aspecto que movimenta a consciência do ser, que aciona a polaridade inerente a *wuğūd* enquanto ser consciente de si, seu vir-a-ser, que lhe abre as portas de sua constituição e replica a correlação *Huwa-Hiya* de formação e depassamento das imagens. Neste sentido, o plano do corpo de Eva é o *mundus imaginalis*, o intermediário entre o plano espiritual e o físico e simboliza a polarização da reprodução sexuada das imagens, a confluência de dois mundos: é o plano onde o espírito se corporaliza e o corpo se espiritualiza. Do mundo físico recebe as impressões em forma imaginal e do espírito, os significados, através dos Nomes atuantes em *‘ayn tābīta*. Note-se, portanto, que os Atributos divinos, dos quais os Nomes são referência - e que se desvelam na Identidade essencial que constitui toda criatura - são realidades simultaneamente ontológicas e epistemológicas: originam tanto a entificação quanto a consciência ou um modo de conhecimento específico a cada existente.

Enquanto o corpo adâmico é o envoltório que abriga a Identidade essencial, o corpo de Eva o vincula ao mundo dos elementos orgânicos. Assim, ela é uma “esposa” que, na época de Ibn ‘Arabī, tinha a conotação de um “campo a ser arado e semeado”. O papel feminino nas sociedades tradicionais (e, em grande parte, até mesmo na atualidade) é associado puramente à sua expressão biológica, sem que a mulher possua em si nenhum sentido de “pessoa”: ela é o sustento para seus filhos e o prazer para seu marido. Como escreve Su‘ād Ḥakīm, no contexto tradicional islâmico, a mulher “completa” é aquela que:

Dedica-se a cuidar de seus filhos, a esposa virtuosa que conduz o lar, amante, paciente e agradecida... É a mãe, a filha a irmã e a esposa... sem entidade por si mesma. Seu ser é determinado por suas funções, suas relações familiares e seu único caminho, além da reclusão familiar, aparece em suas relações com seu Criador e seu

Adorado... Aqui também se encontram muitas regras e restrições que a impulsionam a levar sua relação com Deus de modo isolado, longe das multidões e das sociedades.<sup>12</sup>

No texto do *Šayḥ*, ambas as conotações, espiritual e social - a do corpo de Eva enquanto sinal exterior de gênero e enquanto alma - estão presentes. Lembremos que Ibn ‘Arabi também é um “*zāhirista*”, um “literalista”. Seria muito extenso tratar desta questão aqui, mas, de modo geral podemos afirmar que segue a orientação corânica de que tudo é um “sinal” da Presença divina e a literalidade deste sinal aponta para a qualidade ou o grau dessa Presença e seus processos criativos. Para o *Šayḥ*, tudo, inclusive os seres humanos, são sinais ou imagens que devem ser remetidos à Presença do Real. Essa remissão segue o sentido do “rasgar os véus”, do desvelamento ou do atravessamento da forma: é “através” do sinal que se abrem seus significados ou suas realidades.

A seguir temos o corpo de Jesus que, segundo a descrição do relato corânico, foi criado a partir do corpo de Maria e do Alento divino intermediado pelo anjo Gabriel. Quando Ibn ‘Arabī discute este corpo, avança sobre o conhecimento “científico” de sua época: o princípio ativo da geração era associado unicamente ao sêmen masculino, enquanto a mulher era considerada apenas como o receptáculo uterino, a exemplo da terra a ser semeada e, portanto, sem participação alguma na “semente” constitutiva do feto. Ibn ‘Arabī escreve: “Os sábios naturalistas negam que algo possa ser criado a partir dos fluidos da mulher, mas isso não é correto. Para nós, o ser humano é criado a partir dos fluidos do homem e da mulher”<sup>13</sup>.

O corpo de Jesus, se considerado a partir do entendimento de Eva como o corpo da alma, corresponderia ao plano do coração, tão fundamental para o pensamento de Ibn ‘Arabī, a Caaba singular que abriga a Presença divina em cada ser. Nele, as imagens da alma, tanto quanto o corpo feminino de Maria que lhe serviu de “mãe”, portam os sinais do mundo; o alento da Presença, através do sopro de Gabriel, lhe confere sua qualidade “crística”: o coração torna-se então o portador do “trono” divino, capaz de assumir todas as formas, o ponto de “unificação” (*ittiḥād*) e transitividade da realidade.

O quarto tipo de corpo humano é aquele dos filhos de Adão, o organismo gerado pela reprodução sexuada. Este último corpo recebe o sentido de gênero orientado pela confluência dos correlatos ou seja, pela receptividade de sua matéria orgânica enquanto expressão viva da Identidade essencial e em correspondência com essa. Isto significa que aquilo que orienta a masculinidade ou a feminilidade é a mesma disposição principal de *huwa/hiya*, a traduzibilidade dos nomes do Real.

## **GÊNERO, GRAU, PLENITUDE: CORAÇÃO COMO TRANSITIVIDADE**

12 Su‘ād Ḥakīm, “*Santidad y feminidad en la vida y obra de Ibn ‘Arabī*”, *Mujeres de Luz*, p. 188 (edição de Pablo Beneito).

13 *Futūḥāt*, capítulo 298 (7:329): *The Alphabet*, p. 204.

Assim como o corpo adâmico, constituído entre as duas mãos divinas, consideradas a partir dos Nomes da Majestade e da Beleza, a Identidade essencial de cada criatura configura-se conforme o auto-conhecimento que *wuğūd* encontre em si e que se traduz na receptividade da criatura, vazia de ser, em assumir esta realidade. Podemos entender, portanto, que a determinação essencial das entidades depende da predominância dos nomes do Real: se, na relação encontrar-ser-encontrado de *wuğūd* que se transfere ao vazio de *‘ayn tābīta* predominarem os nomes da Majestade, a masculinidade prepondera; se predominarem os nomes da Beleza, o feminino acontece.

Por um outro lado, se a Identidade essencial pode ser considerada como “fixa” - sendo fixo um dos sentidos de *tābīta* - um modo determinado de auto-conhecimento do Real, cada criatura possui uma configuração específica ou uma predisposição (uma rosa é uma rosa, um tomate é um tomate, uma pedra é uma pedra, etc). Por outro lado, esta configuração específica nunca é absolutamente masculina nem absolutamente feminina, pois um absoluto nunca se expressa numa forma definitiva<sup>14</sup>. Como escreve Ibn ‘Arabī, “De fato, nada há de absoluto: os possíveis não o impõem nem as realidades o provêm, pois o absoluto é uma determinação. Coisa alguma ocorre senão num contexto que a aceita ou num contexto que a repele. Inexoravelmente é assim”<sup>15</sup>. Os Nomes se desvelam conforme os locais que os recebem. Isto implica que cada criatura é entificada, de acordo com sua predisposição, a partir de uma associação de atributos do ser, ou uma associação de aspectos essenciais que, a exemplo do objeto global de Adão, traduzem a potencialidade de *al-insān al-kāmil* - um ser humano capaz de expressão da Realidade.

“Atingir a perfeição (*kamāl*) não é um impedimento para as mulheres, ainda que elas possuam um grau a menos que os homens”, escreve o *Šayh*. Este “grau” refere-se à feminilidade como local de manifestação do Real, o local da receptividade e da passividade, da geração e da exteriorização e, nesse sentido, todo visível é “feminino”, de tal modo que Ibn ‘Arabī afirma que qualquer local que não aceite o feminino é inócuo, inoperante. Feminilidade, portanto, não pode ser compreendida em termos de gênero, pois o gênero depende do Atributo divino que o engendra e, como todos os atributos pertencem ao Real, todos se referem ao mesmo nominado e “não há nada deficiente no universo pois do completo nada se origina senão aquilo que é comensurável com a compleição que Lhe é adequada”<sup>16</sup>. Assim o “grau” implica na abrangência da traduzibilidade do Real, isto é, o espírito adâmico, tanto em homens quanto em mulheres, está mais “próximo” da realidade essencial do que o corpo de Eva (enquanto alma), pois o corpo de Eva contém imagens que derivam tanto de Adão quanto do mundo material, passível de “corrupção”, de decaimento e depassamento da imagem.

14 Como na citação: “*Huwa* era e nada havia com ele. *Huwa*, enquanto *Huwa* não possui *wuğūd*. *Hiya*, enquanto *Hiya*, não possui *wuğūd* algum “.

15 *Futūḥāt*, capítulo 71: Eric Winkel, *Mysteries of the Fast*, p. 226.

16 *Futūḥāt*, capítulo 72: Eric Winkel, *Mysteries of the Pilgrimage*, p. 60.

No entanto, Ibn ‘Arabī não deixa de afirmar que a qualidade mineral é uma das qualidades mais elevadas pois “as pedras são criaturas puras que nunca deixam sua raiz nem sua configuração... ao contrário do ser humano, cujo coração oscila em função de se presumir divino”<sup>17</sup>. Enquanto o mineral permanece puro em sua manifestação, o ser humano pode “enferrujar” seu coração, voltar-se apenas para uma face da realidade, encher-se da presunção dos absolutos. A perfeição exige o polimento do coração, a abertura para a transitividade entre a Presença essencial e sua manifestação no mundo: um coração cuja presença se delimita por uma consciência de ego (*eu-baṣārī*, mortal) adere a um absoluto. Um coração transitivo abre-se à potência criativa da vida.

Exatamente esta centralidade do coração e sua habilidade de acolher todas as formas fazem dele o local da triplicidade, o processo de transitividade que intercepta consciência e vida. Por um lado, o Real está mais perto da criatura do que sua veia jugular - é no coração que os Nomes do Real, a presença da Identidade essencial, o “sopro” divino se desvela. Por outro, a veia jugular é exatamente a “corda” que unifica a vida essencial e a vida do alento no mundo. Novamente vemos aqui o Real como sincronização entre vida e consciência e é esta mesma sincronização que resulta numa “entidade” marcada pelo signo ou pelo sinal da “identidade”. A triplicidade é, portanto, a tradução do Real em Realidade e, de modo criativo, a tríplice gradação ontológica da manifestação. Segundo Ibn ‘Arabī, o processo também pode ser descrito em termos de luz, fogo e argila: mundo espiritual, mundo intermediário e mundo físico. Ainda que estes sejam necessariamente unificados enquanto expressão do ser ou de sua realidade, há entre eles um “grau” diferenciado, necessário para permitir a multiplicidade das formas, em si mesmas gradações pois, o invisível só produz efeito na medida em que se torne visível ou adquira uma forma.

De acordo com o *Šayḥ*, o ato de ser, inerente ao Real, permeia o visível através de suas Identidades ou, de modo mais sucinto, através da Presença de Seus Nomes no mundo. Isto nos remete à luz e suas inúmeras potencialidades diferenciadas conforme o atributo do Nome que se faça presente. Em linguagem contemporânea, poderíamos comparar cada nome a um “elemento” constitutivo e qualitativo da realidade que, de fato, é tríplice, diversificada pela potência criativa de suas possibilidades de informação (ou consciência). Ibn ‘Arabī afirma que cada um deles possui três níveis de configuração, que vão coincidir com os três planos básicos da existência: “A razão disso é que as luzes dos corpos celestiais se expandem até se conectarem aos sítios elementais e isso é o descenso das radiações e os elementos são capazes de aceitar em si o processo criativo”<sup>18</sup>. O espaço aberto pelo auto-conhecimento do Real que desvela as imagens produzidas por essa consciência transmite-se em termos de luz, ativa e receptiva e, entre estes dois aspectos, um terceiro, que se expressa como uma força atrativa<sup>19</sup>.

---

17 *Idem* p. 166.

18 *Futūḥāt*, capítulo 72: *Mysteries of Pilgrimage*, p. 240. A triplicidade aqui aparece como Essência, Atributos e Atos.

19 Muito extenso para tratar deste tópico em detalhes. Veja-se *Sufi Path of Knowledge*, p. 212, para uma aborda-

⋮

Isto nos indica que até mesmo a luz, para o *Šayḥ*, ocorre como triplicidade.

Hoje a ciência nos informa que a luz, energia radiante, comporta-se simultaneamente como partícula e como onda e este comportamento gera campos magnéticos que dependem das fases da luz. “A fase da luz é a medida de um ponto específico no ciclo de uma onda de luz, cujo resultado é quantificado como um ângulo, em graus”<sup>20</sup>. Se o corpo adâmico ocorre em termos de luz, o corpo de Eva implica na diferenciação ou na polarização da luz através da “curvatura” da costela, de seu envelopamento amoroso do coração. Sabe-se que a luz se curva na medida em que é atraída por um campo magnético onde as funções da luz (como onda e partícula) entram em colapso. Nas palavras do *Šayḥ*:

Quanto a nós, não defendemos o argumento do centro atômico mas, ao contrário, defendemos um domínio para os essenciais. Argumentamos que o maior atrai o menor. E é por isso que vemos o vapor e o fogo buscarem elevação, enquanto a pedra busca o que está abaixo. As facetas diferem e esta é a ordem correta dos pares; isto é, um buscando o superior e o outro, o inferior.<sup>21</sup>

Podemos ver aí a relação entre os “graus” como um princípio de atração que unifica tanto as realidades da consciência (ou do inteligível) quanto da formação dos corpos - o encontro de *wuḡūd* consigo mesmo - um processo de correlação que permeia todos os planos do ser e que faz da triplicidade - o movimento atrativo - um processo de singularidade e vida<sup>22</sup>.

Assim, se considerarmos a polaridade adão/eva tanto em sua função metafísica de interioridade quanto na constituição orgânica do gênero característica dos organismos dos “filhos de Adão”, podemos estabelecer a mesma relação de presença/consciência que permeia toda a realidade, isto é, entre eles há analogia e reciprocidade. Nos diversos “graus” ou planos do ser - vistos segundo a trajetória da luz como elemento vivificador - a mesma analogia e reciprocidade se repetem de acordo com a necessidade inerente àquele plano ou grau (seja no plano espiritual, no intermediário ou no físico).

## PARIDADE DOS PARES: AMBIVALÊNCIA E RECIPROCIDADE

A correlação dos opostos a partir da analogia entre esses relaciona os princípios da atividade

---

gem direta, e *Kitāb Inšā' ad-dawā'ir* para um estudo em profundidade.

20 Veja-se “*Non-reciprocal Phase Shift Induced by an Effective Magnetic Flux for Light*”, de Lawrence D. Tzuang, Kejie Fang, Paulo Nussenzveig, Shanhui Fan, Michal Lipson. Em *NATURE PHOTONICS*, Vol. 8, pp. 701-705.

21 *The Alphabet*, p. 257.

22 Veja-se *Futūḥāt*, capítulo 20, 6:428 ou *The Alphabet*, p. 287. Veja-se também *Futūḥāt* III, 276.1 onde Ibn 'Arabi escreve sobre o corpo a partir da triplicidade: do ponto à linha e da linha ao plano, e das dimensões altura, largura e profundidade.

e da passividade - considerados, a princípio, como característicos do masculino e do feminino, respectivamente - num mesmo plano de relação, do mesmo modo que o corpo masculino de Adão surge simultaneamente ao corpo feminino de Eva, pois somente pela diferenciação do ser humano como realidade inclusiva podemos falar em gênero. Se a constituição de Adão, considerado a partir do ser humano completo, abriga todos os nomes do Real, sua polarização faz dele a “terra” do corpo físico onde aparecem os gêneros homem e mulher, sem que nenhum desses deixe de apresentar, em si mesmo, a unicidade original de Adão: o homem, em si mesmo, é masculino e feminino na medida em que possui uma “eva”, uma alma, e que sua Identidade essencial é composta de nomes tanto da Majestade quanto da Beleza. Note-se que em cada nome há igualmente uma polarização: cada um deles tanto implica em uma ontologia quanto num modo de conhecimento ou consciência<sup>23</sup>. Portanto, não podemos associar somente o masculino ao intelecto, relegando o feminino à simples função laboral de parto e submissão à consciência enquanto atributo masculino, o que equivaleria a dizer que a mulher é uma forma bonita, prazerosa, mas inconsciente pois isto significaria que ela não possui uma “alma”.

Por outro lado, a mulher em si mesma, não existiria sem o princípio adâmico que nela responde como o envoltório que abriga o Senhor, o núcleo de sua Identidade essencial correspondente à presença do Real segundo Sua própria forma. Assim, ela não é apenas receptiva ou passiva, como se os nomes da Beleza, nela predominantes, fossem somente passivos. Cada elemento do par de correlatos já é em si mesmo uma unicidade da mesma polaridade que o constitui. Como escreve Ibn ‘Arabī:

Quando duas preciosidades (*ḡawharān*) são unidas, é como se fossem dois corpos. Isto porque cada um deles, unido ao outro, pode ser chamado um corpo (*ḡism*) e, deste modo, são dois corpos, conforme Ele disse: ‘de cada coisa, criamos dois pares’ (A. 51:49). De fato Ele criou um par, masculino e feminino. Mas Ele os chamou ‘dois pares’, pois cada um deles, por si, sem o outro, não é um par, mas quando outro lhe é adicionado, cada um deles pode ser chamado um par (*zawġ*); então são dois pares<sup>24</sup>.

Em outras palavras, em cada um dos elementos do par já ocorre uma paridade, exatamente o que permite o relacionamento em correlação, pois ambos aceitam-se reciprocamente.

---

23 Ibn ‘Arabī compara esta polarização com o trabalho do carpinteiro, que conhece seu ofício, sabe executá-lo e a madeira que recebe a forma de um armário, mesa, etc. Veja-se *The Alphabet*, p. 256. O que ocorre, escreve ele, é uma transferência de significados, um conhecimento e uma produção, consciência e vida, ambos inerentes a *wuġūd*.

24 *Futūḥāt*, I, 721.18 - em Mohamed Haj Yousef, *Ibn ‘Arabī, Time and Cosmology*, p. 205.

No sufismo clássico, há a tendência a associar os nomes da transcendência aos atributos que causam um distanciamento da imanência: nomes com uma conotação mais dinâmica, impassível, absoluta, característicos do “pai”, enquanto aos nomes da imanência associam-se virtudes como doçura, gentileza, amorosidade, característicos da “mãe”, a que é submissa, passiva. Ora, quem quer que tenha experimentado o “poder da Doçura”<sup>25</sup> sabe o quanto este nome pode ser ativo e mover a dinâmica da vida tanto quanto podemos observar no nome O Justo. Portanto, não é a masculinidade que é ativa, nem a feminilidade que é passiva, mas o local do acolhimento das funções masculinas ou femininas que são passivos em relação ao Real que neles se desvela, pois todos os nomes do Real são atos de si. Deste modo, tanto homens quanto mulheres são passivos diante do ser. Conforme escreve Chittick:

Apesar da Natureza ser vista primariamente como receptiva, ambas, a atividade (*fāʿiliyya*) e a receptividade (*qābiliyya*) - ou a qualidade de estar sujeita à ação, *infīʿaliyya* - são manifestas através dela, pois o princípio superior que atua sobre a Natureza possui tanto a dimensão ativa quanto passiva. Em outras palavras, apesar da Natureza ser receptiva àquilo que lhe instila formas, as formas nela instiladas podem ser ativas ou receptivas, masculinas ou femininas, *yang* ou *yin*. No entanto, Ibn ʿArabī algumas vezes muda o ponto de vista a partir do qual se refere à Natureza e a vê como um princípio ativo ao invés de receptivo<sup>26</sup>.

O centro da questão é o espaço a partir do qual nos colocamos face a face à Identidade essencial, que reproduz o encontro de *wuḡūd* no reconhecimento de si mesmo e que faz o “atravessamento” ou a transferência do sentido. Para o *Ṣayḥ*, não se trata de “interpretar”, mas de cruzar, ir através de, como ao atravessar um vale ou um riacho. Enquanto a interpretação conduz a uma outra metáfora, muitas vezes distinta do que a imagem propõe, o atravessamento conduz ao outro lado, ao significado por um desvelamento:

Relatar (*iḥbār*) eventos chama-se “expressão” (*ʿibāra*) e interpretar sonhos chama-se *taʿbīr*, “interpretação”. Isso porque aquele que reporta e aquele que interpreta “atravessam” (*ʿubūr*) através do que dizem. Por meio das palavras ele passa (*jawāz*) da presença (*ḥaḍra*) de si mesmo para a presença do ouvinte. Então suas palavras se transferem de imaginação a imaginação, pois o ouvinte imagina na medida de seu entendimento. A imaginação do locutor pode ou não coincidir com a imaginação do ouvinte. Se coincidirem, a isso chama-se “entendimento” (*fahm*); se não, ele não entendeu... e isto é uma alusão à

25 *The Sufi Path of Knowledge*, p. 370.

26 *The Sufi Path of Knowledge*, p. 140.



imensidão do plano imaginal, o regente absoluto (*al-ḥākīm al-muṭlaq*) sobre as coisas conhecidas.<sup>27</sup>

O mesmo processo que fundamenta a produção de imagens tanto produz o pensamento racional quanto a linguagem da mente durante o sono: relatar um fato ou um sonho são transferências de conteúdos de uma margem à outra, do espaço imaginal do locutor ao espaço imaginal do ouvinte. Isso significa que a transferência de imagens ocorre de acordo com o “influxo” dos nomes da Identidade essencial - tanto de locutor quanto de ouvinte - que se apresentem num dado momento e, portanto, as imagens não possuem um sentido pré-delimitado, mas dependem da “paridade” dos dois lados que se encontram no atravessamento ele mesmo. Este processo também justifica as palavras do *Šayḥ*:

A mulher em relação ao homem é como a Natureza em relação ao Comando Divino (*al-amr al-ilāhī*), pois a mulher é o local da existência das entidades dos filhos, assim como a Natureza em relação ao Comando Divino é o local da manifestação das entidades dos corpos físicos. Através dela eles são engendrados e nela tornam-se manifestos. Deste modo, não pode haver um Comando sem Natureza e Natureza sem Comando e a existência depende de ambos.<sup>28</sup>

Portanto, a associação da mulher com a passividade carrega a noção cultural errônea de que passividade significa fragilidade, inércia, falta de iniciativa, submissão, uma “*tabula rasa*” que é marcada pela intenção de um absoluto masculino. Estas noções são antes fruto da percepção histórica-cultural vigente nas sociedades patriarcais, além de resultantes igualmente da ignorância sobre o corpo feminino, seus ciclos lunares de criação e destruição, seu ritmo de alternância entre luz e sombra<sup>29</sup>. Como afirma Ibn ‘Arabī, o Real só concede realidade àquilo que é necessário, ou “Deus só cria por um direito legítimo (verdadeiro, *bi-l-ḥaqq*), e isso significa que concede à criação sua exata medida, aquilo que é verdadeiramente exigido por ela”<sup>30</sup>. Afirmar que a mulher é inferior ao homem com base nestes argumentos é o mesmo que comparar os Nomes do Real, como afirmar que o Poderoso supera sobre o Amoroso, ou negar a singularidade específica a cada criatura pois, de acordo com Ibn ‘Arabī, as realidades não podem ser comparadas:

Não existe comparação válida entre os nomes Divinos por dois moti-

27 *Futūḥāt*, III 454.1: *The Sufi Path of Knowledge*, p. 119.

28 *Futūḥāt*, III, 90.18,28: *Sufi Path of Knowledge*, p. 141.

29 Como, por exemplo, a menstruação ainda é vista como uma impureza e a mulher impedida de orar em função de sua impureza, quando o *Šayḥ* afirma que a oração não é compulsória nesse período pelo acolhimento divino dos significados existentes nesse processo e, em outras passagens enfatiza a misericórdia divina para com a mulher nesse período.

30 *Futūḥāt*, cap. 73, questão 28: Eric Winkel, *Questions*, p. 96.

⋮

vos: primeiro é que a relação dos nomes à Substância é uma relação única (*nisbat wāḥidat*), assim não há comparação possível. Se houvesse uma superioridade de alguns planos em relação a outros, a partir do que é dependente e condicionado às verdades divinas, ocorreria igualmente uma comparação entre os nomes Divinos. Alguns seriam mais excelentes que outros e não há quem afirme isso, seja intelectualmente ou com base na Revelação. A universalidade de um nome não prova sua excelência pois a excelência ocorre naquilo que é receptivo ao seu brilho e, portanto, a dificuldade em ser receptivo não pertence ao nome; ou, ainda, a excelência ocorre no que lhe é passível de ser descrito, sem a qual não é descrito.

A segunda perspectiva é que os nomes Divinos se referem à Sua *dāt* e a *dāt* é única, enquanto a comparação exige multiplicidade e a coisa não pode ser mais excelente que ela mesma e, portanto, a comparação não é válida... Ela (a essência) está em correlação à isto ou aquilo enquanto criadora e é na criação disso ou daquilo a rainha e, na correlação disso ou daquilo, a mulher sábia, onde quer que correlacione as nobres qualidades, pois a *‘ayn* é *wāḥda*, una.<sup>31</sup>

O *Šayḥ* continua o assunto afirmando que entre as criaturas também não pode haver comparação pois estas estão associadas aos níveis da manifestação dos nomes Divinos e, ainda que os nomes Divinos possuam êxtase ou prazer em sua substância e em sua perfeição, seu gozo naquilo em que emergem visivelmente é um gozo pleno em função da manifestação de seu domínio e este gozo é o que significa o pronome “você” (ou *laysa illā bi-kum*). Isto significa que cada singularidade (cada criatura) já é um “grau” do ser, enquanto uma “distinção” ou diferenciação de *wuḡūd* e não enquanto uma hierarquia de superioridade ou inferioridade pois estas noções implicam em correlação e, diante da unicidade ou do ser único, não há divisão ou antagonismo, mas sinergia.

Há aqui, portanto, a indicação do que significa o “grau a mais”: cada criatura, através da plenitude da singularidade que a entifica, tem acesso a *insān al-kāmil*, o ser humano completo. A singularidade é potencialmente o “objeto global” no qual o Real se espelha, a realidade adâmica. Ela só se abre na medida em que o indivíduo, seja masculino ou feminino, tornar-se receptivo à Presença divina que em si mesma é completa. A excelência deve-se, portanto, à inclusividade e abrangência pois, segundo o *Šayḥ*, algo que pode ser classificado como inferior pode ser igualmente classificado como superior em relação a algum outro atributo e, deste modo, a comparação é apenas quanto aos estados e estações que conduzem à plenitude.

---

31 *Futūḥāt*, cap. 73, questão 29: *Questions*, p. 97.

## RECEPTIVIDADE COMO DINÂMICA DE PLENITUDE

A receptividade à plenitude pode ser entendida a partir da relação do encontro necessário que implica na condição de ser: o encontrar-ser-encontrado possui duas faces que devem se contemplar simultaneamente e o encontro se dá pela transitividade da identidade entre ambos. Isto significa que deve haver um movimento atrativo que impulsione o encontro e este movimento é o que Ibn ‘Arabī denomina de “vida”: “A ordem universal é perplexidade e a perplexidade é agitação e movimento, e o movimento é vida”<sup>32</sup>. A vida necessariamente aproxima cada criatura daquilo que ela é, mas isso exige o preparo ou a disposição de cada um em se contemplar frente a frente. A receptividade, portanto, longe de ser uma característica passiva, exige a atividade da recepção, a disposição ou a capacidade do acolhimento, a “prostração do coração” (*suġūd*), ou seja, a reverência e inclinação, a interiorização capaz de buscar a raiz de si mesmo. E isto significa um esforço contínuo, onde ambos, homens e mulheres se distraem facilmente. Escreve Ibn ‘Arabī:

Aquele que reconhece sua raiz reconhece sua ‘*ayn*, isto é a si mesmo, e quem reconhece a si mesmo reconhece seu Amado e aqueles que reconhecem a si mesmos não levantam suas cabeças; mas ainda assim levantariam suas cabeças pois foram criados ‘segundo a forma’ de seu Senhor e uma das qualidades de seu Senhor é a Elevação e certamente levantariam suas cabeças! Mas após essa elevação lhes é dito: inclinem-se! E tu abaixas tua cabeça, teu coração se inclina e ergues a cabeça (do estado) de prostração (*suġūd*): mas isso não é permanente, pois a *qibla* à qual te inclinas não permanece perpetuamente e a direção na qual te inclinastes não permanece perpetuamente. Tu te elevas em função do lugar de *suġūd*. O coração se inclina e não se levanta pois inclina-se a seu Senhor. Sua *qibla* é seu Senhor e seu Senhor permanece sempre.<sup>33</sup>

A interiorização, o prestar atenção à presença essencial depende do contínuo alinhamento com a realidade pois as formas que a Presença assume se renovam a cada instante: a consciência se eleva, mas o coração necessariamente permanece inclinado, em receptividade e

---

32 *al-amr ḥīra wa-l-ḥīra qalaq wa ḥaraka wa l-ḥaraka ḥāyāt* - Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, trad. Andrey Smirnov em *Il Vortice Divino. Il Monismo come Interdipendenza tra zāhir-bātin: il punto di vista Musulmano e la Filosofia Mistica di Ibn ‘Arabī*. - Veja-se também *Fuṣūṣ al-ḥikam (The Ringstones of Wisdom)*, trad. Caner Dagli, p. 256. A palavra vórtice, *ḥīra*, também aparece como *ḥayra*, perplexidade.

33 *Futūḥāt*, cap. 73, questão 101: *Questions*, p. 255.

abertura. Assim, o próprio movimento da vida exige tanto a receptividade quanto a atividade, o acolhimento e a expressão da forma necessária num determinado instante.

A ascensão da consciência revela os diversos nomes constituintes da Identidade essencial de cada criatura e estes nomes possuem tanto a expressão da Majestade quanto da Beleza, pela própria paridade que constitui a correlação da ordem universal. Assim, a expressão do gênero, aspecto mais externo de cada um e que se apresenta como um “sinal” distintivo da realidade, só é plenamente compreendido pelo “atravessamento” de *wuğūd*: a cada instante, em função da rotação da presença dos nomes e da reciprocidade da Presença essencial às necessidades do mundo, há uma transitividade masculino-feminino, feminino-masculino, que se se apresenta em diversos “graus” de masculinidade e feminilidade, de tal modo que ninguém é absolutamente homem nem absolutamente mulher. Com essa afirmação não estamos questionando as opções sexuais de cada um, pertencentes à correlação entre sua biologia e sua vivência de si e que se expressa em seus relacionamentos, pois seus relacionamentos já respondem, antes mesmo de sua biologia, à característica da Identidade essencial dada pela Presença dos Nomes, por um lado, e à disponibilidade da consciência pessoal, ou do local individual em acolher essas presenças. Para Ibn ‘Arabī, todo o visível, não importa em qual plano se manifeste, é um sinal que indica uma realidade. O sentido desse sinal, ou seus significados, mudam conforme as relações dos encontros nele estabelecidos. Assim, tanto os corpos quanto as realidades que os vivificam devem ser “lidos” de acordo com a Presença que portam e, para compreender os significados, temos de “atravessar” os sinais e não tomá-los como absolutos. A forma humana não é excessão, nem tão pouco o gênero.

Isso nos leva ainda a uma última questão: grande parte dos conceitos associados ao gênero que vivenciamos ainda hoje decorrem de processos culturais e históricos complexos em si mesmos. Mas, considerando o que nos ensina o *Şayh*, podemos cortar caminho por um atalho muito simples: a maior parte das criaturas que se apresentam com a forma “humana” ainda não é humana. Como a forma humana plena é estabelecida a partir da forma divina - correspondente à Presença do Senhor qualificado pelos nomes que entificam o indivíduo - só adquire plenitude quanto “unifica” todos os planos da Identidade, ou seja, o físico, o intermediário e o espiritual com sua realidade mais profunda, a Identidade essencial, a “raiz” do Senhor. Isto significa que é necessário atualizar os atributos essenciais ou os “nobre traços de caráter”, a Presença essencial dos nomes que constituem cada identidade. Como as criaturas estão identificadas com apenas uma parte de si mesmas, normalmente seu aspecto físico imediato, permanecem na condição de *al-insān al-ḥayawān*, o humano-animal, o estado pré-atualização de si mesmo, de modo que há uma trajetória de ascensão ou integração de si que deve ocorrer.

Segundo o *Şayh*, o ser humano é a síntese do cosmos e congrega em si todos os reinos, desde o mineral, o vegetal, o animal, o humano e o divino. O corpo físico é preparado, no ventre materno, a partir das substâncias minerais e vegetais que o compõem e, a princípio, cor-

responde apenas a um corpo animal. Quando o espírito se une a esta forma, faz dela uma forma humana; cada corpo é, portanto, um suporte adequado para uma singularidade que é eminentemente espiritual e, entre eles (corpo e espírito) há o mesmo nível de correlação da Presença essencial: “qualquer que seja a forma concedida pelo ‘Formador’ é idêntica a esse, pois não há nada além dele... Adão consiste num indivíduo no qual o cosmos é unificado... e surgiu segundo a forma do nome *Allāh*, pois este nome compreende todos os Nomes divinos”.<sup>34</sup>

O humano-animal é o substrato adâmico exterior, enquanto *al-insān al-kāmil* corresponde ao interior que se estabelece como análogo à Presença divina. A racionalidade, considerada o atributo que distingue o humano dos animais, não é aceita por Ibn ‘Arabī como um atributo exclusivamente humano. Para ele todos os seres vivos, não importa como sejam categorizados, são “racionais” pois toda expressão viva significa uma expressão simultaneamente ontológica e epistemológica da realidade<sup>35</sup>: o Vivo se reconhece como vivo em todos os seres, animados ou inanimados e, portanto, é cognoscente e segue sua orientação essencial:

A expressão racional permeia todo o cosmos. Não é uma característica exclusiva do homem, conforme imaginam aqueles que fazem da racionalidade sua diferenciação. O desvelamento mostra que o humano não possui, exclusivamente, esta definição. O humano é definido pela Forma Divina. Aquele que não possui esta definição não é humano. Ao contrário, é um animal cuja forma se assemelha à aparência humana exterior.<sup>36</sup>

Ibn ‘Arabī afirma que as formas corporais (sejam físicas ou sutis, como as do mundo intermediário), enquanto receptoras de um sentido ou significado, são figuradas a partir da luz, do fogo, do pó, de acordo com as raízes de suas configurações e de sua Identidade essencial, por um processo de correspondência e inter-relação, seguindo o mesmo processo transitivo *huwa/hiya* através do vínculo do terceiro, a força atrativa da identidade (singularidade). Nesse sentido, o corpo não possui uma conotação negativa, ao contrário, seus elementos são vivos e respondem igualmente pela presença da realidade. São, em relação à Identidade essencial, o que esta é em relação ao desvelamento do Real: local de manifestação.

No entanto, estes locais possuem o preparo adequado, uma receptividade própria a uma determinada imagem do Real e são, portanto, locais vivos e “inteligentes”, capazes de te-

---

34 *Futūḥāt*, II, 123.35: *The Sufi Path of Knowledge*, p. 276.

35 Veja-se Chittick, *The Self Disclosure of God*, p. 285.

36 *Futūḥāt*, III, 154.18: *The Sufi Path of Knowledge*, p. 276.

stemunhar a realidade, de modo que não há forma, nem mesmo mineral, sem que uma alma a habite. O *Šayḥ* lembra do versículo corânico 24:24: “Dia virá em que suas línguas, suas mãos e seus pés testemunharão contra eles, pelo que tiverem cometido”. As partes corporais não depõem contra si mesmas, o que seria uma “confissão”, mas sim como “testemunhas” da Identidade (da Presença do Senhor) nelas presente. “Isto prova”, escreve Ibn ‘Arabī, “que as partes corporais são interligadas com a alma racional, tanto quanto as propriedades são interligadas com seu possuidor e assim é o caso da raiz e a raiz é o Real”<sup>37</sup>.

No caso do ser humano, no entanto, como na raiz de sua Identidade estão potencialmente todos os nomes da realidade, sua forma está em analogia com a Forma divina e a singularidade que a permeia necessariamente deve estar em correspondência com sua “*qibla*”, sua Presença essencial. O corpo físico é, para esta Presença, o plano da terra, enquanto os demais corpos (de Eva, de Jesus e o Adâmico) estão em correspondência com os demais planos de *wuḡūd*. Para que a Presença ou a Identidade essencial se “realize” como um local da realidade, estes planos devem estar correlacionados, alinhados, funcionando como uma unicidade, “submisos” a seu Senhor. Submisso, na linguagem do *Šayḥ*, é o mesmo que a condição de “servo” do Real, o coração receptivo, ou o cristal lapidado que irradia o brilho da presença.

## ATUALIZAÇÃO E CULTURA

Tanto quanto o ser humano não atualize sua forma real, sua cultura também permanece sem atualização sendo, portanto, comparável à expressão cultural de qualquer outro animal racional: todas as espécies produzem modos de interação consigo mesmas e com o mundo ao redor de acordo com as necessidades e especificidades de sua constituição. Isto implica que a cultura humana também só se atualiza quando se estabelece como interação de reciprocidade entre os diversos planos da realidade, reciprocidade esta que reflete a interação necessária entre os atributos do Real.

Assim, podemos entender que, se a grande maioria dos seres humanos não atualiza sua identidade essencial, suas sociedades refletem este estado. Segundo o *Šayḥ*, muitas das recomendações que o Alcorão faz em relação à vida cotidiana e que se tornaram parte do corpo da *Šarī‘a* - entendida aqui como Lei Islâmica - surgiram em função disso, como por exemplo, o versículo sobre o *ḥiğāb*:

Tu não vês que o verso do *ḥiğāb* não desceu a partir do princípio?  
Não, desceu porque um dos seres criados clamou por ele. Este ver-

---

<sup>37</sup> *Futūḥāt*, capítulo 447: *The Self Disclosure of God*, p. 275.

so e outros. E muitos dos que se tornaram Lei foram enviados por razões mundanas; se não fosse por isso, Deus não os teria feito descer. Em função disso o Povo de Deus diferencia entre a ordem Divina que vem do princípio (da raiz) e aquela que surge depois, como uma exigência da parte das criaturas, de tal modo que esta exigência se tornou o motivo do descenso daquela ordem. É como se o Real fosse requisitado e obrigado a fazê-lo descer, do contrário não o faria. E isto é diferente de quando a ordem desce a partir do princípio.<sup>38</sup>

Eric Winkel<sup>39</sup>, em sua tradução deste texto explica, segundo relato de Ā'īša, esposa mais nova do Profeta Muhammad, que o versículo desceu (em revelação) depois de um episódio em que 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, aconselha o Profeta a cobrir suas esposas com véus, conselho que esse teria se negado a seguir. O problema estaria em torno a Sauda binti Zama'at, uma de suas esposas que, sendo uma mulher grande, teria saído à noite, para cumprir necessidades fisiológicas, e teria sido vista por 'Umar. Em outras palavras, ainda que 'Umar estivesse na mesquita, teve a oportunidade de “espiar” Sauda em uma situação embaraçosa de urgência íntima.

Ibn 'Arabī escreve, um pouco antes deste relato, que a mulher, em sua formação, respondeu ao chamado divino em seu estado de vazio ou através da vacuidade de sua *'ayn*, sem restrições, humilde diante da majestade de seu Objeto de visão, sem usar nem reconhecer velamento algum, *ḥiğāb* algum. No entanto, quando a natureza distinguiu os diferentes planos do ser, surgiu no animal, e em especial no animal-humano, uma vigilância protetora - *ğayrat* - ou “ciúme”. E é em função disso, escreve o *Šayḥ*, que o Real “criou o intelecto no ser humano, para repelir o domínio excessivo do apetite e do ego, ambos consequências da característica do ciúme”<sup>40</sup>.

Um pouco adiante, nesse mesmo relato, Ibn 'Arabī afirma que as “mulheres são *šaqa'iḳ* dos homens”, (luzes ou raios luminosos, palavra que também é traduzida por “semelhante”) e que isto é um remédio para a cura deste ciúme. No entanto, diz ele, frequentemente este tipo de ciúme é interpretado como virtude: 'Umar, por um lado, em seu zêlo religioso e necessidade de proteger a família do Profeta Muhammad, pede a este que vele suas esposas. Por outro, se estivesse realmente orientado em direção à *qibla* (pois estava orando na mesquita), não teria observado Sauda que, para cumprir com uma necessidade física, espera a noite, ou seja, já estava, no melhor de suas habilidades, sob um *ḥiğāb*.

---

38 *Futūḥāt*, capítulo 72, 16. *ḥadīṭ*: Eric Winkel, *The Count*, p. 45. Na sequência, Ibn 'Arabī aconselha a aceitar estas recomendações divinas com tranquilidade, pois as regras divinas são suaves para aqueles que as acolhem com coração aberto.

39 Idem, p. 45, nota 57.

40 *Futūḥāt*, capítulo 72, 16. *ḥadīṭ*: *The Count*, p. 41.

.....

O homem-animal se confunde, muitas vezes, com aquele que busca perfeição. E o *Šayḥ* afirma: “Com que frequência isso acontece! Quanto tenho sofrido com esse assunto, por causa das pessoas veladas que têm sua inteligência dominada por seus egos. Eu tento segurá-los por seus cintos, para preveni-los de caírem no Fogo, mas eles se atiram nele mesmo assim”<sup>41</sup>.

E, de certo modo, isso ainda nos acompanha: a condição feminina hoje continua como uma decorrência de uma sociedade humana que permanece no estado do humano-animal: quer seja nas sociedades tribais, tradicionais ou ocidentais, a mulher ainda não adquiriu, em sua grande maioria, nem mesmo o status de “pessoa”. Como escreve Ibn ‘Arabī, quando o homem se aproxima da mulher a partir de sua condição de *al-insān al-ḥayawān*, está distante de sua fonte essencial e desconectado de si mesmo:

Para ele, o ato conjugal permanece uma forma sem espírito: e ainda que aquela forma possua um espírito, não é testemunhado por aquele que se aproxima de sua esposa ou de qualquer outra mulher estritamente pelo prazer, mas sem conhecer o “quem”. Permanece ignorante de sua própria alma tanto quanto os outros o ignoram até que ele se apresente de modo a ser conhecido... tal pessoa ama adquirir prazer e, portanto, ama o local onde o prazer se encontra, ou seja, a mulher. No entanto, o espírito da questão permanece oculto para ele. Se ele o conhecesse saberia em quem encontra prazer e quem encontra prazer. Então seria perfeito<sup>42</sup>.

Podemos dizer, no entanto, que, considerando-se tanto homens quanto mulheres como pertencentes igualmente à “categoria” de humano-animal, o texto aplica-se a ambos. Enquanto o animal segue seus instintos por sua “racionalidade”, por aquilo que lhe faz receptivo à vida, o mesmo impulso no ser humano implica no distanciamento do Real pois a forma verdadeiramente humana corresponde àquela onde o encontro de *wuḡūd* consigo mesmo é o “êxtase”, o gozo que move o Alento divino. Em outras palavras, o distanciamento do Real estabelece não só absolutos em si mesmos quanto impede a transitividade ou a comunicabilidade da realidade como fluxo e influxo de Presença. A proximidade, por outro lado, é “perplexidade”, “vida”.

É nesse sentido, por exemplo, que o *Šayḥ* escreve, no último capítulo do *Fuṣūṣ*, sobre o Profeta Muhammad: “Sua realidade foi marcada pela singularidade primordial e seu aparecimento pela triplicidade, e em função disso ele falou - em relação ao amor, a origem de todo existente: ‘Três coisas fizeram-se amadas por mim nesse mundo’, por causa da triplicidade nele

---

41 Idem, p. 47.

42 Citado por Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Gender Relationship in Islamic Thought*, p. 195. Texto original do *Fuṣūṣ al-ḥikam*, *The Bezels of Wisdom*, p. 276, tradução de Austin.



inerente. A seguir mencionou a mulher e o perfume, e completou dizendo que na oração encontrou consolo”<sup>43</sup>.

O “grau acima” que caracteriza *al-insān al-kāmil* necessita da transitividade da Identidade entre os correlatos, transitividade essa que se expressa como amor e vida, do contrário temos dois absolutos justapostos que se excluem mutuamente. O ponto central na doutrina de Ibn ‘Arabī, marcada aparente e exatamente pela ambivalência *huwa/la-huwa*, ele-não-ele, é o terceiro incluso: o movimento de traduzibilidade entre estes, que os unifica sem descaracterizá-los, o amor em potencial.

E este estado de traduzibilidade faz do capítulo de Muhammad, no *Fuṣūṣ*, uma alternância da condição humana onde masculino e feminino oscilam entre interior e exterior, superior e inferior, como o Alento do Todo Misericordioso, inspiração e expiração, que se traduz na metáfora do perfume: o masculino encontra sua plenitude no feminino e o feminino encontra sua plenitude no masculino não por uma questão imediata de gênero, mas pela confluência do desvelamento divino, ainda que o gênero seja um sinal indicando esta Presença. Em outras palavras, masculino e feminino não são conceituados a partir de si mesmos, pois em si, como absolutos, não existem. Nem tão pouco existem no confronto dialético dos opostos, mutuamente excludentes, onde nem se reduzem um ao outro nem se amorfizam num andrógino. Masculino e feminino convergem um ao outro, ocorrem enquanto fluxo de vida e identidade, assim como os nomes da Majestade necessariamente confluem para os da Beleza e vice-versa. A confluência é necessariamente gozo<sup>44</sup> e como tal, os opostos não são contrários, nem se complementam, nem se fundem: se incluem, se traduzem.

---

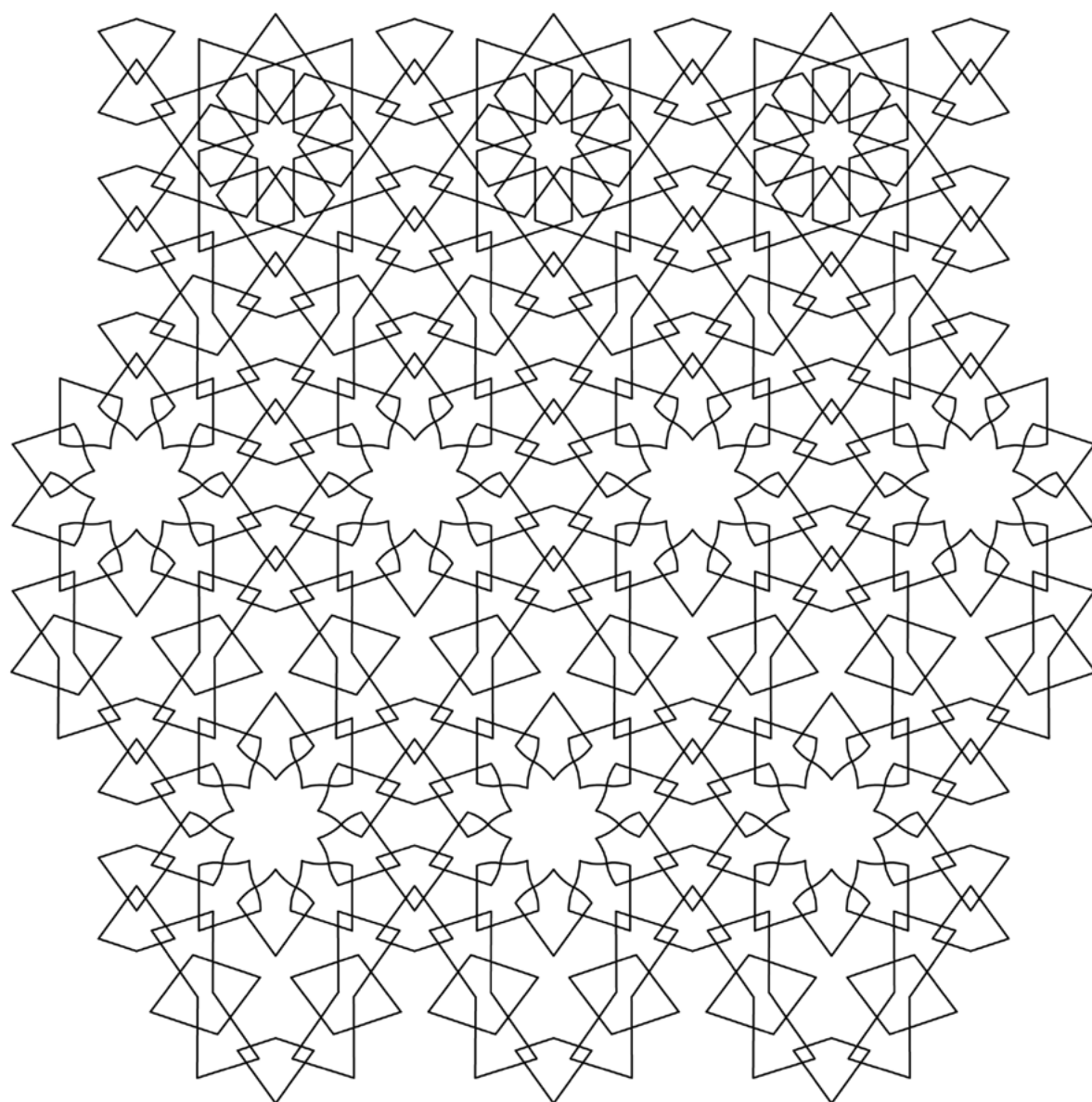
43 *Fuṣūṣ al-ḥikam* ( *The Bezels of Wisdom*), trad. Austin, p. 272.

44 Veja-se *The Sufi Path of Knowledge*, p. 212: “*Wuḡūd* significa encontrar (*wiḡdan*) o Real em êxtase (*waḡd*)” - *Futūḥāt*, II, 538.1

**BELLEZA, MISERICORDIA Y TRANSFORMACIÓN DEL ALMA:  
LA DIMENSIÓN INTERIOR DEL ġIHĀD SEGÚN  
LA PERSPECTIVA SUFÍ**

**Armando Montoya Jordán**

Recibido: 14/02/2019. Aceptado: 15/04/2019.



**Resumen:** A través de la historia islámica, la práctica del *ġihād*, en cuanto esfuerzo y combate en nombre de Dios así sancionado por el Corán, ha sido fuente de gran controversia. De hecho, a partir de los procesos de secularización que afectaron a la umma tras la conquista del Dār al-Islām por parte de las potencias coloniales europeas desde principios del siglo XIX, dicha percepción se agudizó considerablemente, particularmente desde la perspectiva occidental, pues el desafío que supuso la empresa colonizadora trajo como detonante férreas resistencias armadas en diversas latitudes del marco islámico, muchas de ellas en nombre del *ġihād*.

Ahora bien, la tradición sufi ha exhortado, a lo largo de su historia y con severa rigurosidad, sobre la imperativa necesidad de reconocer la dimensión propiamente ontológica que distingue al *ġihād*, es decir, como esfuerzo del alma en aceptar la voluntad divina. De ese modo, los sufis han establecido la preeminencia de la dimensión espiritual del *ġihād* por encima de otras formas de interpretación que puedan reducir su significado a un simple activismo político o a meras imposiciones jurídicas. Para ello, la hermenéutica sufi no ha cesado de aunar esfuerzos, remitiéndose al modelo de comportamiento profético como el ideal supremo de toda acción auténtica; hecho que adquirió mayor importancia aún desde el inicio de la edad moderna, una época dominada por la dramática irrupción del secularismo y el subsiguiente derrumbamiento del viejo orden político islámico. Así, los esfuerzos de grandes *ṣuyūḥ* sufíes como el Emir Abd el-Qadir en Argelia o Ahmadou Bamba en el Senegal deben ser vistos como la más auténtica expresión del *ġihād* en cuanto fiel reflejo del comportamiento profético. A la mirada de los sufis, solo la acción llevada a cabo desde la contemplación o, en otras palabras, desde el centro del corazón, será un acto que conlleve la manifestación de la Presencia Divina, preámbulo del Misericordioso.

**Palabras clave:** *Ġihād* mayor, *Ġihād* menor, *muṣāhid*, Belleza, Majestad, *Iḥsān*, *Tarbiya*, *Nafs*, *Makārim ahlāq*, Presencia Divina.

**Abstract:** Throughout Islamic history, the practice of Jihad, as an striving effort in the name of God in accordance with Quranic revelation, has been a matter of great controversy. In fact, after the conquest of the Dar al-Islam by the European colonial powers from the beginning of XIX century onwards, which triggered a process of secularisation that would have dramatic consequences for the constitution of the Ummah, such perception aggravated even more deeply, particularly from the western viewpoint, as the challenges presented by the colonial rule brought as consequence a series of military resistance movements that sprang across the whole Islamic world, many of them wagging Jihad.

The Sufi tradition has exhorted, throughout its long history and with emphatic gravity, about the urgent need to recognise the ontological dimension that distinguish the practice of Jihad, namely, as a struggle of the soul to appease itself and thus accepting divine will. In this way Sufis have discerned the preeminence of the spiritual dimension of Jihad over other types of

interpretations that could alter its real meaning, thus avoiding reducing it to simple political activism or mere juridical impositions. For that purpose, Sufi hermeneutics has incessantly insisted on the need to refer all forms of action to the prophetic model as the supreme ideal for all authentic action, a viewpoint that became even more decisive from the start of the modern age, an era dominated by the dramatic rise of secularism and the subsequently fall of the old political Islamic order. In that sense, the efforts carried out by great Sufi sages such as the Emir Abd el-Qadir in Argelia and Ahmadou Bamba in Senegal, should be seen as the most authentic expression of Jihad, that is to say, as a genuine reflection inspired on the prophetic model. From the Sufi perspective, only the action that results from contemplation or, in other words from the centre of the heart, will be an action that shall lead to the revelation of the Divine Presence, prelude of the All-Merciful.

**Key words:** Great *jihād*, Minor *jihād*, *Mujāhid*, Beauty, Majesty, *Iḥsān*, *Tarbiya*, *Nafs*, *Makārim al-akhlāq*, Divine Presence.

\*\*\*

*“¡Oh los que creéis!; Permaneced en pie ante Dios, sed testimonios en justicia!; Que el odio de la gente que no es equitativa no os arrastra ser injustos!; Sed justos! Eso está más próximo a la piedad”<sup>1</sup>.*

Cuando el sufismo emergió como una poderosa fuerza de resistencia frente a la presencia colonialista europea, cuya irrupción en el marco político de los diversos reinos y naciones islámicas que conformaban la *umma* -desde el África Occidental hasta el Indostán- se agudizó a partir de la segunda mitad del siglo XIX, su mensaje a todos aquellos musulmanes que buscaban alzarse en *ġihād* contra las fuerzas invasoras fue claro: toda resistencia y sentido de combatividad tenía que estar legítimamente enmarcado en los preceptos de la tradición islámica, pues sólo los principios tradicionales del Islam pueden hacer posible que los creyentes realicen los ideales de justicia y de paz en sentido pleno, precisamente allí donde las condiciones externas resultaban hostiles a todo sentido de justicia y ecuanimidad.

Esta respuesta surgió en contextos bastante dramáticos, como consecuencia directa de las políticas ejecutadas por los regímenes colonialistas en el marco de un proyecto administrativo que delataba un hegemonismo geopolítico, y que tenía por finalidad no solamente el expansionismo militar y económico de las potencias europeas, sino, y esto era lo que resultaba más grave aún a la mirada de la intelectualidad islámica, la asimilación cultural de la población musulmana por parte de la civilización occidental. En otras palabras, el expansionismo co-

1 (C. 5: 8). *El Corán*, trad. J. Vernet, Planeta, Barcelona, 1983.

lonialista tenía como finalidad ejercer un total dominio en todos los campos del actuar humano, permitiéndole a la civilización europea de aquella época un hegemonismo global sin precedentes en la historia del Islam<sup>2</sup>.

A la mirada de los maestros sufíes, dicha resistencia debía cobrar dos formas, en vista de la doble dimensión que suponía el desafío colonialista para la existencia de la civilización islámica. Por un lado, el factor externo, evidenciado por la perniciosa presencia colonialista en los diversos aspectos de la vida social de las comunidades islámicas, y la negativa influencia que tuvo en la continuidad de sus costumbres, instituciones y formas de vida; por otro lado, el factor interno, y tal vez más decisivo que el anterior: la inevitable influencia negativa que ejercía dicha presencia externa en la idiosincrasia y la psicología propia de los musulmanes, quienes gradualmente fueron acogiendo patrones de conducta ajenos a su tradición, afectando de este modo no sólo su comportamiento social sino, por sobre todo, su manera de pensar y vivir la religión.

Esta percepción de parte de los espirituales sufíes está en estricta concordancia con la doble dimensión que, a primera vista, distinguen a todas las realidades que conforman el mundo, realidades en cuanto existentes pero cuyo origen, en cuanto dador de existencia, es Dios como Realidad Absoluta, realidad a la que los sufíes denominan *al-Haqq*, haciendo así referencia a uno de los 99 más bellos nombres que designan a Dios, según la formulación de la doctrina de los Nombres Divinos propia del *taṣawwuf*. Si el tejido del cosmos es la suma de todas las teofanías divinas que se vinculan a Dios por mediación de sus Nombres, es decir en cuanto relaciones ontológicas de dependencia como reflejo de la omnipresencia divina<sup>3</sup>, entonces

2 “Con el advenimiento de la dominación europea del núcleo del Islam, representada por la invasión napoleónica de 1798, empezó el periodo de reacciones e interpretaciones diversas que condujo al periodo contemporáneo. La invasión europea del mundo islámico había empezado realmente más de dos siglos y medio antes, con la dominación portuguesa, y más tarde holandesa y británica, del oceano índico, que había sido una zona vital desde el punto de vista económico para la civilización islámica. Se habían producido también las invasiones europeas del Norte de África, la decisiva derrota de la armada turca en la batalla de Lepanto en 1571, que dejó incomunicados a los otomanos respecto del Mediterráneo occidental, y la derrota de los otomanos en su cerco de Viena en 1683, lo que marcó el principio de la decadencia de su poderío. Pero ninguno de estos acontecimientos, ni la colonización holandesa de las indias orientales, ni la penetración británica en la India, conmovió la mente y el alma de los musulmanes como lo hizo la conquista de Egipto. Ese acontecimiento despertó a los musulmanes a un desafío sin precedentes en su historia”, Seyyed Hossein Nasr, *El Corazón del Islam*, Barcelona, Editorial Kairós, 2007, p. 115.

3 “Sufi metaphysics have used several symbolic languages to express the truth with which it is concerned, including symbols connected to light, to the features of the human face, and to love, but most of all it has relied on the revelation by God in the Quran of His Names and Qualities. There is subsequently in Sufism the very important science of the Divine Names, which Muslims believe

dichas teofanías, al desplegarse incesantemente a la mirada del Creador, reflejarían cada una de estas realidades (*haqā'iq*) en un doble aspecto; un plano externo, ligado al comportamiento social y estrechamente vinculado al cumplimiento de la Chariā; y un plano interno que, por su propia cualidad ontológica, posee un vínculo vivo y directo con la realidad espiritual más profunda del Ser, y que los sufis identifican con la adhesión a la *ṭarīqa* 4. Ya el Corán hace mención a ambos aspectos que configuran la realidad por obra de la divinidad, y que los sufis identifican con el cosmos, el lugar donde el Ser despliega todas las teofanías divinas, autorrevelándose y, de este modo, haciendo posible la existencia: “Él es el Principio y el Fin, lo manifiesto y lo oculto, Él es, sobre toda cosa, omnisciente” 5.

Desde la perspectiva sufi, esta doble dimensión de la realidad, en cuanto auto-manifestación divina, es una cualidad intrínseca a todo fenómeno creado que se sitúa en el tejido cósmico como reflejo incesante e infinito de Dios, revelando, de esta manera, la constante relación de todo ser creado con los atributos divinos de lo manifiesto y lo oculto como dimensiones distintivas del Ser en cuanto origen y fin de su propio despliegue6. De manera análoga, cada acción que el hombre lleva a cabo posee también ese mismo aspecto cualitativo y que, en un orden jerárquico, presupone la superioridad del plano no manifiesto y oculto, como reflejo distintivo de la Belleza de Dios, sobre el plano de lo manifiesto y visible, relacionados con Sus

---

have been revealed directly by God as a means of unveiling His Nature, to the extent that He has wished, to the Prophet and through him to the followers of His last revelation. Theoretically it depicts a metaphysical vision of the Divinity and the cosmology that flows from it, and practically it makes possible access to the Divinity for it is through the Names of God -the sacred Names revealed by God in the Quran concerning Himself- that men and women are able to return to God and to realize who they really are. To call God by His “Beautiful Names”, to use the Quranic terminology, results in receiving His answer since He Himself has revealed those Names as His Names”, Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth; the Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical tradition*, Nueva York, Harper Collins, 2007, p. 36.

4 El término *ṭarīqa* designa no sólo a una organización o comunidad sufi, sino que también hace referencia de manera más genérica a la universalidad del sufismo. Seyyed Hossein Nasr, *Ideals & Realities of Islam*, Cambridge, The Islamic Text Society, 2001.

5 C. 57: 3. *El Corán*, *Ibid*.

6 “The Koranic basis for speaking of God in terms of “manifestation” is the often quoted verse, “He is the First and the Last, the Manifest (al-zāhir) and the Nonmanifest (al-bāṭin)” (or “the Outward and the Inward”) (53:3). For Ibn al-Arabi this verse must be understood literally, with no attempts to explain it away, just as He is inwardly Nonmanifest. On the one hand “Whosoever you turn, there is the face of God (Koran 2:115). This is the profession of His similarity. On the other, “Sight perceives Him not” (Koran 6:103). This is the profession of his incomparability. True knowledge of the Divine being can only be achieved through the proper combination of these two complementary perspectives “, William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Nueva York, State University Press, 1989, p. 89.

atributos de Majestad, según lo sanciona este Hadiz Qudsi: “*Mi Misericordia y mi Compasión* (es decir en tanto que Belleza), *preceden, en verdad a mi Mi ira* (en tanto que Majestad)”<sup>7</sup>.

## COMBATE EXTERIOR Y COMBATE INTERIOR EN EL ISLAM

Esta percepción del orden de la realidad en todas los niveles de manifestación hace posible que, a la mirada más profunda del *sālik* el propio *ḡihād*, en cuanto combate justo en defensa de la *umma*, revele una dimensión interior que le es propia, siendo precisamente esta dimensión la que, en principio, sea la única capaz de iluminar toda forma externa que pudiera cobrar cualquier combate en nombre del *ḡihād*. No obstante, es innegable que el reconocimiento de estos principios no es un ejercicio exclusivo del sufismo, sino que es compartida de manera unánime por toda la ortodoxia islámica en los diversos campos de la intelectualidad musulmana<sup>9</sup>.

Ahora bien, lo que distingue propiamente al sufismo en su valoración del *ḡihād*, es su esfuerzo hermenéutico *-ta'wīl-* por ahondar en el vínculo vivo entre el Corán y la Sunna; esto quiere decir que, desde la perspectiva sufi no solamente se busca emular el comportamiento profético en sus formas puramente externas, sino que se ahonda en los estados interiores o estaciones espirituales desde donde brotan tales acciones externas, en cuanto manifestación de los dones divinos. En ese sentido, el *ta'wīl* sufi revela las enseñanzas del Corán como una fuerza espiritual viva y no como simple letra revelada, vinculando, de este modo, al *sālik* con la *ḥaqīqa Muhammadiyya*, esto es, la dimensión interior de la misión profética. Fruto de esta transformación brotará un *ethos* espiritual nuevo, en cuanto expresión viva de la realización del modelo profético<sup>10</sup>. Es, pues, precisamente gracias a la acción del *ta'wīl* que brota una vi-

7 Pablo Beneito, *El Lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el lenguaje de Ibn 'Arabī*, capítulo segundo “La presencia de la compasión superlativa”. Murcia, Editorial Regional, 2005, p. 59.

8 Término muy preciso para designar a aquel que sigue el camino de los grandes sufíes, el viajero en la senda de Allah.

9 Seyyed Hossein Nasr, *El Corazón del Islam*, Barcelona, Editorial Kairós, 2007.

10 “Los sufíes como Sarraj y Junayd se veían a sí mismos como los transmisores de la sunna profética viva perteneciente al cultivo de los estados encomiables (*ahwal*) y los rasgos de carácter noble (*akhlaq*), y creían que la jurisprudencia y el conocimiento del hadith en y por sí mismos se limitaban a la sunna transmitida, que pertenece más a los actos y a las creencias. Esto no quiere decir que despreciaran a los eruditos que limitaban sus preocupaciones a estos campos....Los sufíes veían su vía como una ciencia entre las demás ciencias islámicas que es superior porque no solo cultiva la obediencia externa a la enseñanzas de Corán y la sunna, sino también los rasgos de carácter y los estados del alma de los que

sion interior que permite contemplar el significado del *ḡihād* en toda su dimensión ontológica que es, de hecho, su sentido original, así sancionado por el Corán; *ḡihād* en cuanto esfuerzo, lucha y combate por Dios. De hecho, su uso restrictivo -en cuanto mera acción militar contra los enemigos del Islam- por parte de ciertas corrientes reformistas islámicas, politizadas en grado extremo, es un fenómeno moderno, y sin precedentes en la historia del Islam<sup>11</sup>. En este punto, una interrogante ineludible nos permitirá reconocer los fundamentos éticos del *ḡihād* y, por extensión, delimitar sus alcances jurídicos, morales y filosóficos ¿Es legítimo alzarse en guerra en defensa de la religión? La respuesta desde la tradición islámica es afirmativa. De hecho, la misma revelación coránica sanciona la necesidad de ejercer la lucha contra quienes amenazan la existencia de la *umma*, es decir, en cuanto amenaza política, y no por cuestiones de confesión religiosa, pues como se establece en las escrituras coránicas: “No hay coacción en religión”<sup>12</sup>. Es decir, se lucha por salvaguardar la integridad de la comunidad de fieles frente a la hostilidad de los enemigos del Islam, pero no se lucha por cuestiones religiosas o, en otros términos, en defensa de la religión pero no en nombre de ella. Creemos que ahí radica el sentido legítimo de la auténtica *ḡihād*.

Podemos decir que un rasgo característico del Islam y sus instituciones durante toda su historia, por lo menos hasta antes de la irrupción del colonialismo, ha sido el consenso general en materia de *ḡihād* en cuanto a su aplicación, efectividad y consecuencias. En otras palabras, todo el conjunto de la sociedad islámica tradicional a través de su historia ha contemplado y aceptado que, para que todo combate externo posea un pleno sentido de justicia, deberá estar sometido a un escrutinio riguroso de parte de líderes de la comunidad. Solamente una vez que se haya logrado un consenso general sobre la necesidad de su acción, se dará lugar al edicto correspondiente por parte de las autoridades en ciencias jurídicas, quienes son los

---

surgen esas acciones”, Joseph B. Lumbard, “El declive del conocimiento y la aparición de la ideología en el mundo islámico moderno”, en Joseph B. Lumbard (ed.), *El Islam, el fundamentalismo y la traición al Islam tradicional*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2007, p. 73.

11 Joseph B. Lumbard (ed.), *Ibid.*

12 “Históricamente la yihad iba dirigida contra quienes se oponían a la autoridad política del estado islámico. No se dirigía contra un pueblo simplemente porque profesaba una fe distinta del Islam. El objeto de la yihad no era establecer un mundo poblado únicamente por musulmanes; era crear un orden social en el que la libertad de practicar un culto a Dios estuviera garantizada, tanto para los musulmanes como para la Gente del Libro. Aunque la yihad militar tenía como meta el establecimiento de esta autoridad islámica, también había ciertas limitaciones esenciales y religiosamente ineludibles respecto a los medios para alcanzar esa meta. Estas limitaciones estaban definidas por las órdenes del Corán y el hadith y se manifestaban - y también se aclaraban- con la conducta de los muyahidun, el Profeta y sus compañeros”, David Dakake, “El mito de un Islam belicoso”, en Joseph B. Lumbard (ed.), *Ibid.*, p. 73.



que, en última instancia, dan legitimidad a todo *ḡihād*<sup>13</sup>.

En resumen, para el conjunto de la tradición islámica, la lucha contra toda amenaza externa se caracteriza, ante todo, por ser una búsqueda de la justicia y la ecuanimidad, pero siempre a partir de la aplicación de los principios coránicos y de la *Sunna* profética; siendo ese el ideal que guiará toda acción legítima que conlleve al combate militar. Ahora bien, dicho ideal sólo se realizará en toda su plenitud si se encuentra providencialmente iluminado por la fuerza espiritual que emana de sus fuentes más tradicionales, y que encuentra en la persona del profeta Muhammad a su modelo perfecto. Solamente de ese modo se logrará dar a todo acto un auténtico sentido de belleza y sabiduría, incluso a aquellos actos que, por su propia naturaleza, están saturados de rigor, como es el caso del combate bélico. Tanto El Corán como las tradiciones proféticas son claras a este respecto:

“Combatid en el camino de Dios a quienes os combaten, pero no seáis los agresores. Dios no ama a los agresores”<sup>14</sup>.

“Hemos regresado del *ḡihād* menor (*aṣḡar*) al *ḡihād* mayor (*akbar*)” (Hadiz).

Lo expuesto hasta aquí nos autoriza a afirmar que sólo los maestros sufíes han sido absolutamente conscientes del peso de estas exhortaciones, tanto coránicas como proféticas, en toda su dimensión metafísica, precisamente debido a los rasgos característicos propios que definen a esta vía espiritual, cuya contemplación de las verdades reveladas y de los dichos del profeta Muhammad garantizan una acción que no sólo será correcta, sino que, además, resultará enbellecedora y resplandeciente, al estar iluminada por la presencia viva de los influjos divinos.

Estamos, pues, frente a una visión fruto de una ciencia interior que irradia su luz en el núcleo de nuestro ser, revelando, de este modo, las certezas del Corazón<sup>15</sup>, para los sufíes la morada del centro del Intelecto. Una ciencia tal posee sus propias modalidades de conocimiento ini-

---

13 David Dakake, *Ibid.*

14 C. 2: 190. *El Corán*, *Ibid.*

15 “La perspectiva coránica concuerda con la de todo el mundo antiguo, tanto de Oriente como de Occidente al atribuir la visión del corazón y al emplear esta palabra para indicar no solo el órgano corporal de este nombre sino también aquello a lo que este centro corporal da acceso, a saber, el centro del alma, que a su vez es la puerta de entrada a un “corazón” superior, a saber, el Espíritu. Así, la palabra “corazón” se encuentra a menudo como sinónimo de “intelecto”, no en el sentido incorrecto en el que esta palabra se utiliza hoy en día, sino en el sentido pleno de intellectus latino, es decir la facultad que percibe lo trascendente”; Martin Lings, ¿Qué es el Sufismo?, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2006, p. 48.

ciático que, a través del recuerdo constante de los nombres divinos, hacen posible la transformación de la existencia ordinaria, dando lugar a una apertura que hace posible el reflejo de las bondades del espíritu en el interior más profundo de la existencia humana. Este método de invocación de los nombres divinos hace posible, a su vez, que toda intención que nazca de la simple voluntad humana sea sojuzgada a la luz de un severo y constante combate interno para, de este modo, lograr que el alma humana se someta a la voluntad del espíritu, develando los secretos de la presencia divina en el Corazón del invocador. Así, la presencia divina se manifestará a partir de entonces como una fuerte irradiación que, a su vez, se volcará hacia la periferia de la existencia humana, es decir, hacia las envolturas psíquicas que conforman nuestra identidad individual, y que envuelven el núcleo más secreto del Corazón<sup>16</sup>. De este modo, todas las facultades del hombre que lo vinculan a los planos más externos, como son la razón y los sentidos, serán impregnadas por ese aroma vivo que dimanan del espíritu, develando, de este modo, los signos vivos de Dios como presencia actual e incesante en el mundo, en cuanto lugar de revelación continua de sus atributos de Majestad y de Belleza, es decir, en cuanto *mazhar*<sup>17</sup>.

## EL CORAZÓN COMO ESCENARIO DEL *ḡIHĀD* MAYOR SEGÚN LAS ENSEÑANZAS DEL TAṢAWWUF

Al ser el *taṣawwuf* la vía que busca realizar las estaciones más altas del ideal espiritual legado por el profeta Muhammad, esta se revela como el camino más efectivo para la realización de la paz, la misericordia y la justicia, entendidas como niveles de realización espiritual, y no como simples exhortaciones de orden moral o, a lo sumo, como expresiones de determinadas convicciones religiosas. Precisamente, como ya señalamos en las páginas anteriores, desde la perspectiva sufi, la ardua batalla en defensa del Islam, el *ḡihād* se deberá llevar a cabo, ante todo, en el fuero interno, en el núcleo mismo del ser; en otras palabras, en el Corazón del fiel creyente para, de este modo, liberar al *naḡs*<sup>18</sup> del velo que lo empuja a autoafirmarse como

16 “Cuando en el sufismo (como en las otras místicas) se usa la palabra “Corazón” referida a un centro determinado, distinto de los demás, normalmente no se trata no del más elevado no del más bajo, sino del anterior a este último, es decir, del centro del alma. En el macrocosmos el Jardín del Edén es a la vez el centro y la cumbre del estado terrenal. De modo análogo, el Corazón, que en el microcosmos corresponde al Jardín, es a la vez el centro y la cumbre de la individualidad humana. Más precisamente el Corazón corresponde al centro del Jardín, el punto donde crece el Árbol de la Vida y donde brota la Fuente de la Vida. El Corazón, de hecho, no es otra cosa que esta Fuente, y su identidad está implícita en la palabra árabe ‘ayn que significa tanto ojo como manantial”. *Ibid*, p. 50.

17 William Chittick, *Ibid*.

18 En la cosmología sufi, el *naḡs* es la sustancia psíquica que genera la identidad individual del hom-

existente, negando, consecuentemente, el mandato divino<sup>19</sup>. A este respecto, las enseñanzas de los más grandes maestros sufís coinciden en reconocer, de manera categórica, al Corazón como el centro ontológico del hombre, lugar donde irradia la teofanía suprema de los nombres de Dios. Es ahí donde se llevará a cabo la batalla más importante para la realización de la paz, la misericordia y la justicia, en cuanto estaciones de la Belleza, pues estas no se pueden dar como fruto de la mera acción externa y la exhortación moral, sino como resultado de la realización de las más nobles virtudes espirituales. Este itinerario iniciático a su vez develará los estados de dependencia, de adopción y de realización que transformarán el Corazón del *sālik* en su periplo hacia las estaciones más altas de la presencia divina<sup>20</sup>.

De ahí que toda la operatividad de las enseñanzas sufís se centren en la purificación del Corazón como punto de inicio hacia toda búsqueda de la paz. No resulta difícil entrever la importancia dada a las disciplinas de invocación de los nombres divinos -el *dīkr*- como el método más efectivo para tal acción purificadora. Al ser el Corazón el centro neurálgico de la existencia humana, es precisamente allí donde se reflejan las teofanías divinas en forma de influjos que irradian al ser con los atributos divinos que se corresponden con los Nombres de Dios. Dichas irradiaciones anuncian la naturaleza primordial de cada ser que, según las

---

bre, es decir, su alma, y como tal, el escollo más implacable para la realización espiritual: “All the elements of our soul were created by God and are precious if they play the role for which they were created. But the souls of most human beings have become chaotic and the various elements of the soul are no longer where they should be or functioning as they should. Fallen man usually loves what he should disdain and disdains what he should love”, Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth; the Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical tradition*, Nueva York, Harper Collins, 2007, p. 118.

19 Desde el punto de vista de la existencia, los hombres pueden negar el mandato, más no así la Voluntad divina, pues este es un imperativo ontológico. A este respecto el šeyḥ Ibn ‘Arabī desarrolla toda una hermenéutica sobre los planos de la Voluntad y del mandato divinos: “Cada decreto que se lleva a cabo en el mundo (o sea cualquier cosa que se produzca en el mundo como fenómeno concreto) es un decreto de Dios, incluso cuando viola el tipo particular de decreto que se ha dado en llamar la Ley Sagrada, ya que, en realidad, solo cuando un decreto es verdaderamente un decreto de Dios puede ser llevado a cabo. Todo lo que sucede en el mundo se produce únicamente de acuerdo con lo que decreta la Voluntad divina, y no de acuerdo con el decreto de una Ley Sagrada establecida, si bien, sin lugar a dudas, el establecimiento mismo de una Ley Sagrada se debe a la Voluntad divina. Es más, precisamente porque Dios a sí lo quiere, se realiza el establecimiento de la Ley Sagrada. Sin embargo, en este caso, la Voluntad divina solo afecta al establecimiento de la Ley, y no a la práctica de lo que la Ley ordena”, Toshihiko Izutsu, *Sufismo y Taoísmo: Ibn ‘Arabī, Vol. I*, Madrid, Siruela, 1997, p. 148.

20 El maestro Ibn ‘Arabī establece tres dimensiones de la relación entre el iniciado en la vía sufi y los influjos de los nombres divinos: *ta‘alluq* (dependencia) *taḥalluq* (adopción) y *taḥaqquq* (realización), delineando un itinerario absolutamente innovador, en cuanto método hermenéutico, para la comprensión de la *ma‘rifa*. Ibn ‘Arabī, *El Secreto de los Nombres de Dios*, traducción de Pablo Beneito, Murcia, Ediciones Tres Fronteras, 2012.

doctrinas más elaboradas del sufismo, manifiestan un orden prescrito desde la eternidad, designado con el término de ‘*ayn tābīta*’<sup>21</sup>. Ahora bien, precisamente al ser el Corazón el centro de la existencia humana y, a su vez, fuente de todo conocimiento, el riesgo de que quede oscurecido por los velos del alma, el *nafs*<sup>22</sup>, se hace más latente, pues su irradiación puede quedar oscurecida por los velos de la razón y la mente, es decir, los efectos consustanciales del *nafs* que tejen las envolturas de su entidad individual. De quedar velado por su *nafs*, el hombre quedaría expuesto a una serie de limitaciones que lo subordinarían de su constitución arquetípica, a un ser meramente contingente, preso de sus propios velos e imágenes proyectadas por su ego y, por lo tanto, incapaz de reconocer las irradiaciones que dimanar

21 Este es un concepto clave en la cosmología akbari. Las traducciones varían según los autores y las lenguas: Toshikiho Izutsu lo traduce como “arquetipos permanentes” y el profesor William Chittick como “entidad”. En general, el maestro murciano hace referencia a entidades inteligibles que preexisten en la conciencia divina, previo a su manifestación cósmica, aunque se trate de una preexistencia específica, es decir con rasgos ontológicos propios: “Lo que conocemos mejor de los arquetipos es su categoría ontológica intermedia. En pocas palabras, el nivel de los arquetipos ocupa una posición intermedia entre lo absoluto en su absolutidad y el mundo de las cosas sensibles. Como resultado de esta peculiar posición ontológica, los arquetipos tienen el doble carácter pasivo y activo, es decir: pasivo respecto a lo superior y activo respecto a las cosas de nivel inferior en relación con ellos..... Su naturaleza está pasivamente determinada por la propia estructura interna de la Esencia. Pero, considerados en sí, poseen un tipo de naturaleza autodeterminante y ejercen un poder determinante sobre las cosas posibles del mundo. Cada uno de ellos es la realidad (*ayn*) eidética de una cosa posible, y cada cosa posible es actualizada en el mundo de los fenómenos de acuerdo con el requisito de su propio arquetipo permanente”, Toshihiko Izutsu, *Ibid*, p.183.

“For students of Ibn al-Arabi, who have read about him only in English, the most familiar of terms employed for things in contrast to Being is ‘ayn. The expression “*ayn tābīta*” has been translated by scholars in a wide variety of manners (e.g. “permanent archetype”), most of which obscure the broad significance of the single term ‘ayn in Ibn al-Arabi vocabulary. In the present work ‘ayn in this technical sense is translated as “entity”. In this meaning it has no Koranic basis. The Sheikh acknowledges his debt to the Mu’tazalite theologians for the term “*ayn tābīta*”, though he also states that they did not reach a full and true understanding of its significance.....”Entities” are, on the one hand, the possible things as they exist in the cosmos, and on the other hand, the possible things nonexistent in the cosmos but existent in God’s knowledge. If many translators have rendered ‘ayn as “archetype,” this is because God creates the cosmos in accordance with His eternal knowledge of it. Thereby He gives each thing known by Him -each entity “inmutably fixed” (thabit) within His knowledge- existence in the universe”, William Chittick, *Ibid*, p. 83.

22 “En verdad, naturalmente, que el concepto de la ‘*nafs*’ en el sufismo es mucho más complicado de lo que se podría explicar en la presente exposición. Por ejemplo en la parte 3 se indica que el yo individual debe transformarse a lo largo del camino espiritual. Esta transformación a menudo se describe según las tres fases de la *nafs* de acuerdo con la terminología coránica: la *nafs* -i-*ammārah* (“el alma que incita” al mal), que es de la que nos ocupamos esencialmente aquí, la *nafs* -i-*lawwāmāh* (“el alma que se reprocha a sí misma” sus defectos), y la *nafs* -i-*mutma’innāh* (“el alma en paz” con Dios)”, William Chittick, *La Doctrina Sufi de Rumi*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2008, p. 79.

de la presencia de Dios. Así, el *dīkr* hace, pues, posible dos cosas: por un lado, el acercamiento a los dones divinos y, por otro, el alejamiento de toda oscuridad y tinieblas, evidenciado por la identificación del *nafs* con sus propios velos.

Esta es, precisamente, la '*raison d'être*' de todas las enseñanzas sufíes, y que exigen de los *sālikūn* una lucha implacable contra toda posible amenaza interna perpetrada por la usurpación del *nafs* en detrimento del Corazón. Digamos que, en cuanto esfuerzo por Dios, el *ḡihād* se caracteriza por ser, ante todo, una lucha interior, cuya finalidad es evitar que el hombre proclame un combate contra un enemigo externo, sin antes haber sometido sus intenciones más profundas a la guía del espíritu, pues de hacerlo así, perpetraría el más execrable de los pecados: la autoafirmación de la criatura, es decir de su propio *nafs*, en detrimento del Creador; pecado capital en el Islam, pues supone la negación de Dios en cuanto Absoluto<sup>23</sup>. De ahí que toda búsqueda de la justicia debe estar complementada por un sentido de ecuanimidad, pues ambos ideales expresan valores tanto de rigor como de misericordia, y que se corresponden con la naturaleza de los atributos divinos de Majestad, *al-Ġalāl* y de Belleza, *al-Ġamāl*.

El combate es pues, ante todo, un esfuerzo constante contra todos los impulsos internos que oscurecen el corazón del hombre, impulsos que, de dominarlo, empujarían a este a cometer los actos más execrables para con sus congéneres y, en consecuencia, para consigo mismo. Este combate es lo que la tradición sufi denomina el *ḡihād* mayor (*al-ḡihād al-akbar*). Así pues, aquellos actos que se lleven a cabo en defensa del Islam (como es el caso de la menor, *al-ḡihād al-aṣḡar*, que implica el combate militar), pero que incumplen los mandatos de comportamiento espiritual que se exigen del combatiente -mandatos que exhortan a quienes se alzan en combate a actuar con nobleza, caballerosidad y misericordia frente a todo enemigo- carecen de toda bendición divina. La gravedad de un acto tal condena al hombre a un trágico oscurecimiento de su existencia y, en última instancia, a un alejamiento de la misericordia divina<sup>24</sup>.

---

23 “El pecado capital en el Islam es la asociación (*ṣirk*) de otras divinidades a Dios, o el politeísmo. Como indicamos más arriba “No hay ningún dios”, la mitad negativa de la *ṣahāda* (*nafy*), implica la no existencia de todo lo que es distinto de Dios. El sufismo aplica la Shahadah con toda su fuerza y a la luz de su significado más profundo y por consiguiente dice que creer que cualquier fenómeno, sea cual sea, existe con independencia de Dios es asociar este fenómeno a Dios. El verdadero “monoteísta” (*muwāḥhid*) ve con la visión de la gnosis que todas las cosas dependen absolutamente de Dios y obtienen toda su realidad de Él. El “asociador” o politeísta (*muṣrik*), en cambio, sufre una ilusión óptica cuya fuente es su atribución de realidad a su propio yo individual”, William Chittick, *Ibid*, p. 82.

24 “Cabe observar que la actividad de la misericordia que abarca todo el mundo del Ser es absolutamente imparcial e indiscriminada. Se aplica, literalmente, a todas las cosas. Para entender la naturaleza de su actividad, no hay que asociarla a nada humano que se suela relacionar con la palabra

Lo expuesto hasta ahora nos sirve para poder elucidar, siguiendo los principios de la doctrina sufi, la preminencia del *ḡihād* mayor sobre el *ḡihād* menor, pues está última incluye a la primera, siendo su luz y razón de ser. Así, pues, todo el *ethos* caballeresco instaurado por el profeta Muhammad en el campo de batalla, y emulado por los *sahaba*, en particular los primeros cuatro califas y sus fieles seguidores, tuvo como finalidad ejemplificar el *ḡihād* mayor como el esfuerzo supremo del alma en su entrega total y sin reservas a Dios. De este modo, y solo de este modo, el *muḡāhid* está en capacidad de lograr la realización del más elevado de los tres aspectos fundamentales que conforman la religión islámica, a saber, el *iḥsān*, según una de las más reconocidas tradiciones proféticas atribuidas al ángel Gabriel. Dando una extensión mayor al significado de este reconocido hadiz, Titus Burckhardt comenta:

Según unas palabras célebres del Profeta, la tradición islámica se basa en tres principios fundamentales, a saber: la resignación a la Voluntad divina (*al-islām*), la fe (*al-imān*) y la virtud espiritual (*al-iḥsān*). La Voluntad divina se manifiesta en la ley religiosa revelada (*ṣarīʿa*) y en el destino. El objeto de la fe es la doctrina de la unidad y la omnipotencia de Dios, de la misión divina de todos los profetas -incluido Jesús- hasta Muhammad, y de la vida después de la muerte. La virtud espiritual -o sinceridad- es lo que hace que la fe ordinaria se convierta en certidumbre interior y que la conformidad exterior con la ley se convierta en abandono total a la voluntad de Dios. La virtud espiritual fue definida por el Profeta del modo siguiente: 'Adora a Dios como si Lo vieras, pues, aunque tú no lo veas, Él sin embargo te ve'<sup>25</sup>.

.....  
'misericordia' (*rahma*). Ibn 'Arabī denomina esta misericordia tan indiscriminada y desinteresada la 'Misericordia del don gratuito (*rahma al-imtinan*). Es totalmente gratuita y se otorga sin justificación concreta. No a modo de recompensa por algo bien hecho...la misericordia en ese sentido de 'existencia'. Y ejercer 'misericordia' significa otorgar existencia como don gratuito. Este es según Ibn 'Arabī el significado del versículo coránico 'Mi misericordia abarca todas las cosas' (VII, 156): lo Absoluto otorga existencia a todo, sin discriminación alguna. En cambio, hay un tipo de 'misericordia' de carácter más humano: la 'misericordia' que se ejerce como recompensa a un acto determinado. Ibn 'Arabī la llama 'Misericordia de la obligación' (*rahmat al-wuyub*)...esta misericordia es ejercida de forma discriminada, o sea de acuerdo con lo que haya hecho cada persona. En términos ontológicos, es la 'Misericordia' ejercida según la 'preparación' de cada ser individual. Por lo tanto, hay dos tipos de Misericordia (*rahmatan*) y el 'Misericordioso', en consecuencia, tiene dos significados. Ambos sentidos se diferencian en árabe con dos Nombres: el primero es al-Raḥmān, y el segundo es al-Raḥīm. El Raḥmān es el misericordioso en el sentido del Uno que ejerce la 'Misericordia del don gratuito', mientras que el Raḥīm es el Misericordioso en el sentido del Uno que ejerce la 'Misericordia de la obligación', Toshihiko Izutsu, *Ibid*, p. 141.

25 Titus Burckhardt, *Fez, ciudad del Islam*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 1999, p. 170.

Precisamente, han sido los sufíes quienes, merced a toda una serie de enseñanzas iniciáticas basadas en la invocación y el recuerdo de los atributos divinos, han salvaguardado este *ethos* como expresión más fiel del *ihsān*, impregnando a la comunidad islámica con el aroma de belleza, bondad y excelencia y, a su vez, exhortando a todo fiel de su responsabilidad ética frente a toda acción externa<sup>26</sup>. Resulta, pues, revelador para la comprensión de lo expuesto, cómo dichos ‘ideales’ surgidos de los fundamentos propios del Islam han sido puestos en práctica, con todas las dificultades que ello acarreaba, por los maestros sufíes en contextos dramáticos en los que la supervivencia de la *umma* se veía amenazada, particularmente durante el proceso de colonización del mundo islámico por las potencias europeas a partir del siglo XVIII.

## ĞIHĀD MAYOR Y ĞIHĀD MENOR Y SU PUESTA EN PRÁCTICA EN LOS CONTEXTOS HISTÓRICOS

Como lo hemos señalado al inicio de este texto, la conquista de Egipto por parte del poder militar francés, comandados por Napoleón Bonaparte, en 1798, supuso el inicio de la dominación del mundo islámico por parte de las potencias europeas, hecho que, a mediados del siglo XIX, terminó por confirmar la superioridad militar y política de Occidente sobre el Islam.

La consecuencia directa de este hecho trajo consigo la subsiguiente aceleración de los procesos de secularización del mundo islámico, pues el éxito de la empresa colonialista exigía la implantación de nuevos regímenes de organización política en todos los campos de la sociedad islámica, mediante la creación de una serie de instituciones basadas en el modelo de administración europeo; todas ellas, por contraparte, ajenas a la cosmovisión tradicional islámica. Tales estrategias de parte de las potencias europeas, ponían de manifiesto el desarrollo de un nuevo tipo de hegemonismo político basado en la centralización del estado, y ejecutado por un aparato institucional que tenía como misión crear y modificar nuevas formas de identidad social, basados en los ideales de la Ilustración<sup>27</sup>.

---

26 “In the Islamic tradition of discourse, the realms of ethics and spirituality are intimately connected. Nowhere is this more apparent than in the Sufi tradition, which is being increasingly and most aptly referred to as the *ihsānī* tradition—understanding the word *ihsān* (excellence, virtue, goodness) in the sense imparted to it by the Prophet in a tradition of central importance as regards the three fundamental aspects of the Islamic way. It is known as ‘the ḥadīth of Gabriel’”, Reza Shah-Kazemi, *Justice and Remembrance: Introducing the spirituality of Imam Ali*, Londres-Nueva York, IB Tauris Publishers, p. 78.

27 Tales ideales quedan de manifiesto de manera tácita en la creación de estrategias y discursos de

De este modo, se buscaba neutralizar la capacidad de reacción y respuesta de los sectores sociales más representativos de la comunidad islámica, causando el desmoronamiento de gran parte de sus instituciones tutelares, lo que tuvo consecuencias dramáticas para la pervivencia de los vínculos sociales y religiosos de la *umma*. Este hecho deja en evidencia que la influencia colonialista erosionaba de manera directa los pilares de la tradición, ocasionando un vacío de poder en el tejido colectivo de la comunidad, con todas las consecuencias que aquello acarreó en los diversos ámbitos de la vida religiosa, social, intelectual y económica. Esto, a su vez, generó un acerado sentido de desencanto y alienación hacia los círculos más tradicionales y representativos de las sociedades islámicas, particularmente desde los sectores de la población musulmana aglomerados en entornos urbanos, con particular acentuación entre la población joven, hecho que dejaba en evidencia la fuerte influencia de los procesos de secularización.

Con el transcurrir de las décadas de dominio europeo, dos hechos se sucedieron como consecuencia directa de esta fragmentación de la comunidad islámica, y que delataban la aspiración, tanto de manera explícita como implícita, de parte de ciertos sectores de la *umma* por gestar formas de resistencia frente al desafío que suponía la presencia europea en el marco político del Islam. Por un lado, la aparición de nuevos enfoques intelectuales que aspiraban a dar respuestas y soluciones al desafío colonialista, aunque ya desde una perspectiva marcadamente politizada, formulados por ciertos sectores de la comunidad islámica muy influenciados por ideologías y filosofías seculares de Occidente, y provenientes de los sectores más urbanos y modernizados. Dichos sectores se convertirían, a partir de entonces, en los protagonistas e impulsores de un número de reformas que buscaban hacer frente a los desafíos colonialista, pero propugnando una serie de cambios radicales en la formulación del Islam, es decir, ya alejados de los fundamentos normativos y tradicionales del Islam<sup>28</sup>.

Por otro lado, la emergencia de las cofradías (*turuq*) como una formidable fuerza de resi-

---

poder que tenían como finalidad la transformación de la sociedad en su conjunto en una colectividad eficiente, productiva y perfectamente disciplinada bajo el rigor de los lenguajes del saber racionalista que predominaron a partir de esa época. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1993.

28 “Muchos jóvenes de las ciudades estaban bajo la influencia del movimiento de la ‘Salafiya’, originado en Egipto, que intentaba adaptar la ley islámica al modo de vida moderno, mediante la introducción de elementos del racionalismo europeo: había que sustituir la tradición por la libre interpretación del Corán. El pacto de alianza del Imam -el jefe de la comunidad- y los doctores de la ley debía reemplazarse por el sufragio universal....las generaciones mayores desconfiaban en general de este movimiento. Sabían demasiado bien que la independencia política de Marruecos no se podía producir sin su transformación en un estado moderno, equipado con medios técnicos; y esto significaba la pérdida de todas las formas tradicionales de vida”, Titus Burckhardt, *Ibid*, p. 240.



stencia ética y religiosa con un alta grado de organización social, cuya irrupción en todos los ámbitos de la comunidad islámica supuso un cambio radical en cuanto a su influencia y alcance. Sabemos que la historia islámica ha sido testigo de momentos cruciales durante los cuales el *taṣawwuf* ejerció una influencia considerable en la preservación de las instituciones y los lazos sociales del Islam, particularmente en contextos críticos que supusieron graves amenazas para la existencia de la *umma* frente a pueblos invasores, como lo fue el caso del desmoronamiento del Islam en Asia Central, frente a la invasión de los pueblos mongoles durante los siglos XII-XIII. No obstante, a pesar de su fuerte influencia en el marco social de la vida islámica, su núcleo de irradiación se había mantenido siempre en el marco estrictamente espiritual e iniciático. Sin duda, aquello se debía a que las cofradías sufís se reservaban una forma de organización que, prácticamente hacía imposible identificar su presencia de manera tangible en el entorno social, como si su lugar correspondiera a un orden de cosas no perceptibles en el orden de la periferia y, por lo tanto, más próximas a la realidad última, *al-Haqq*, que a todo horizonte externo.

Sin embargo, todo ello cambió dramáticamente con la irrupción del poder colonialista en el horizonte del mundo islámico, sobre todo a partir de la segunda parte del siglo XIX, trayendo como consecuencia la emergencia de los *turuq* en el ámbito social, como nunca antes en toda su historia. Esto se explica por el desafío que planteaba la instauración del régimen colonialista en tierras del *Dār al-Islam*, pues a la mirada contemplativa de los maestros sufís, dicha presencia no sólo suponía la ausencia de una autoridad temporal y religiosa propiamente islámicas, sino que evidenciaba un peligro aún mayor, que amenazaba toda los cimientos de la sociedad tradicional del Islam: la presencia de un enemigo cuya concepción del mundo era marcadamente secularizada. Frente a tan inexorable desafío, la actitud de los maestros sufís se caracterizó por un sorprendente distanciamiento, una mezcla de resignación y de impertérrita lucidez que no hacía más que reflejar su total abandono y confianza en Dios, en su voluntad y su sabiduría. Aquella actitud, más que evidenciar una cierta pasividad, revelaba un entendimiento total y tácito de los hechos, fruto de un realismo espiritual que les permitía entrever los riesgos de toda acción apresurada e irreflexiva frente a tal amenaza y, por sobre todo, los peligros de llevar a cabo cualquier acción militar que no contemplase los principios y valores propios del Islam.

Así, las cofradías sufís, apelando a su fuerte sentido de identidad y a sus altos grados de organización social, aunada a una inquebrantable fidelidad espiritual por parte de los miembros de una organización iniciática, los *fuqarāʾ*, al guía espiritual, el *ṣayḥ*, supusieron una seria amenaza a todo poder colonialista, ya que la férrea lealtad de parte de los *murīdīn* hacia al maestro revelaba un tipo de autoridad que las fuerzas colonialistas eran incapaces de contro-

lar<sup>29</sup>. Digamos que esta amenaza se caracterizó por ser, ante todo, una resistencia ética, pero cuyos ecos se dejaban sentir, de manera pronunciada, en todos los ámbitos de la vida de los musulmanes, a saber; políticos, sociales y económicos. Fue en este contexto desde donde surgieron algunas de las formas de *ḡihād* menor más firmes e insignes, liderados por eminentes maestros sufis; *ḡihād* menor que, no obstante, era la expresión más perfecta del *ḡihād* mayor, en cuanto a su comportamiento y visión, tanto fuera como dentro del campo de batalla.

Tal vez el caso más célebre del *ḡihād* contra las fuerzas colonialistas por parte de un maestro sufi, sea la resistencia militar liderada por el Emir Abd el-Qadir, un renombrado *ṣayḥ* sufi de la orden *qadiriyya* contra la presencia colonialista francesa en Argelia<sup>30</sup>. Las crónicas históricas, tanto islámicas como europeas, son lo suficientemente abundantes y categóricas para hacernos una idea del tipo de *ḡihād* que lideró este gran *ṣayḥ*. Tres rasgos claves son dignos de mención para poder valorar su gesta: su total confianza en Dios frente a los hechos inexorables; el reconocimiento absoluto de los principios tradicionales del Islam; y su conocimiento profundo tanto de la debilidad como de la grandeza del carácter de los hombres, particularmente frente a situaciones adversas<sup>31</sup>.

---

29 “Durante el protectorado francés, las ordenes sufis, que constituyen comunidades grandes y por lo tanto son importantes desde un punto de vista político, encontraron cada vez más dificultades. Para conservar su libertad, los jefes de las órdenes se vieron obligados a mostrar su aprobación de la administración europea, lo que les hizo culpables de traición a los ojos de la generación más joven, que aspiraban a la independencia nacional. Así, Mulay Ali optó por el silencio y Mulay as-Saddiq, de quien hablamos antes, se ocultó tras la máscara de la locura. Otro maestro importante de aquella época, Mohammad at-Tadili, que vivía en Magazam pero que iba a menudo a Fez, se abstuvo de fundar una zawiya, pero frecuentaba aquí y allá los círculos de foqara, a fin de contrarrestar la pereza espiritual que ya empezaba a manifestarse”, Titus Burckhardt, *Ibid*, p. 219.

30 “El fundador epónimo de la cofradía qadiri, Abd al-Qadir al-Yilani (m. 1165), nacido en Yilan, (Irán), vivió en Bagdad en la época abasí. Según las tradiciones místicas, su genealogía se remonta al profeta Mahoma, a través del famoso místico Yunayd (m. 910), que fue el maestro de Hallay, inspirador, más que fundador, de la cofradía qadiri (que en realidad se formó bastante después de su muerte) Abd al-Qadir al-Yilani era conocido entre sus contemporáneos como un especialista de la escuela hanbalí de derecho islámico (un faqih) y un brillante predicador, pero también como un asceta (zuhd)”, Thierry Zarcone, “La Qadiriya”, en Alexandre Popovic y Gilles Veistein (coord.), *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona, Ediciones Bellaterra 2000, p. 567.

31 “Sending messages to all tribes in the western districts, Abd el Kader made three points clear. First, he, the Emir Abd el-Kader had been elected as the authentic leader of the western tribes. Second, his leadership would accord strictly with Islamic law and principles, and that he would expect the same of his followers’ behaviour. Third -and perhaps most important in the eyes of tribesmen- he would lead **jihad** against the European invaders”, Elsa Marston, *The Compassionate Warrior: Abd el-Kadir of Argelia*, Bloomington, Wisdom Tales, 2013, p. 20.

El *ghīhād* del Emir Abd el-Qadir se caracterizó, ante todo, por ser una resistencia legítima, fruto de una aspiración a la libertad y a la justicia fundamentada en los principios coránicos y la Sunna, valores profundamente arraigados en la doctrina y prácticas sufís. Aquello le permitió mantener una mirada desapasionada y veraz de los sucesos, y cuya aspiración final consistía en lograr la paz y la justicia, en cuanto estaciones espirituales que permitiesen a los creyentes presenciar la Belleza y la Misericordia divinas. Consciente de que el enemigo más acérrimo del hombre para la realización de tales estaciones es el propio *nafs*, el Emir Abd el-Qadir luchó de manera acérrima tanto al enemigo invasor, como a todo clamor y sed de venganza entre los suyos, oponiéndose firmemente a todo deseo de represalias desmesuradas y a revanchismo que conllevarse a la ley del tali3n entre sus tropas, lo que le granjeó serios dilemas, que no obstante, supo resolver a su favor, sin duda, inspirado por la presencia divina. A este respecto, Reza Shah Kazemi a3ade:

“El principio aqu3 establecido queda perfectamente ejemplificado por el comportamiento del Emir Abd el-Qadir, jefe de los musulmanes argelinos en su heroica resistencia contra la agresión colonial francesa entre 1830 y 1847. Los franceses eran culpables de los cr3menes m3s b3rbaros en su ‘mission civilisatrice’; el Emir no respondi3 con amargo sentimiento vengativo y furia col3rica, sino con desapasionada correcci3n y una acci3n guerrera con principios. En el momento en que los franceses masacraban indiscriminadamente a tribus enteras, cuando ofrec3an a sus soldados una recompensa de diez francos por cada par de orejas 3rabes, y cuando las cabezas 3rabes cortadas se consideraban trofeos de guerra, el Emir manifest3 su magnanimidad, su inquebrantable adhesi3n a los principios isl3micos y su negativa a rebajarse al nivel de sus adversarios ‘civilizados’...Hab3a muchos entre sus filas, incluso en el consejo de khalfas, que ten3an muchas ganas de responder con la misma moneda a las atrocidades de los franceses, de ‘combatir el fuego con el fuego’; pero no pudieron apartar al Emir de lo que sab3a que era correcto y 3l resisti3 a todas las llamadas a la venganza. Se exig3a el nivel m3s alto en lo que respecta a la necesidad de superar el deseo humano de venganza”<sup>32</sup>.

Los relatos sobre el caracter de nobleza y cabarellsidad de este 3eyhsuf3 son harto elocuentes, como prueba suficiente de que, cuando el *ghīhād* menor, en cuanto fiel expresi3n del m3s elevado ‘esfuerzo’ espiritual, se encuentra iluminado por la luz del Coraz3n apaciguado,

---

32 Reza Shah-Kazemi, “Recordando el esp3ritu de la Jihad”, en Joseph B. Lumbard (ed.), *Ibid*, p. 217.

toda acción externa buscará reafirmar los valores de justicia y de misericordia como elementos primordiales en la realización de todo esfuerzo y combate en nombre de Dios. Ahora bien, dejemos claro que la respuesta del Emir Abd el-Qadir al colonialismo francés no fue el fruto de una simple inspiración a título personal del *ṣayḥ*, es decir, una excepción atribuible a la personalidad y el carisma de este destacado maestro. Se trató más bien de la puesta en práctica de un *ethos* caballeresco arraigado en la propia tradición islámica, que expresaba un carácter pleno de rasgos nobles, que la Sunna reconoce como los rasgos más distintivos del comportamiento profético, *makārim aḥlāq*<sup>33</sup>. Este ideal *Muhammadi* ha impregnado de valor, de misericordia y de justicia todo comportamiento de los que combaten en nombre de Dios, acercando así a los combatientes a la estación de la Belleza, en cuanto un atributo distintivo de Dios. De hecho, la comunidad islámica ha sido testigo de la puesta en práctica de este ideal del carácter *Muhammadi* a través de su historia, lo que fundamenta la concepción del *ḡihād* dentro de unos marcos ortodoxos propios de la tradición<sup>34</sup>.

En la misma época, en las regiones montañosas del Cáucaso, un *ṣayḥ naqṣbandī*<sup>35</sup>, el Iman Shamil, se había alzado en *ḡihād* contra las fuerzas imperiales de la Rusia zarista, liderando una tenaz lucha contra todo intento de colonización de las naciones caucásicas, con el mismo espíritu de rigor y nobleza que había inspirado el *ḡihād* del Emir Abd el-Qadir. Las pocas fuentes que han llegado hasta nosotros nos describen al Imam Shamil como un hombre de un temple grave y riguroso, un maestro sufi consciente de las limitaciones que aquejaban a los miembros de su comunidad, tanto en un plano interior como exterior, y de la necesidad imperiosa por mantener un equilibrio entre ambas dimensiones, con el fin de instaurar un marco político basado en los ideales más tradicionales del Islam. Fue precisamente gracias a ese realismo espiritual, aunado a un temperamento indómito, lo que le permitió salir triunfante en su lucha contra la Rusia zarista durante muchos años, manteniendo en vilo a un enemigo enormemente superior y, a su vez, creando las condiciones necesarias para la instauración de los *turuq* como una fuerza gravitante en todo el accionar socio-político de las comunidades islámicas del Cáucaso.

Como en el caso de la resistencia sancionada por el Emir Abd el-Qadir, el Imam Shamil lideró aen dos frentes, simultáneamente. Por un lado, se enfrentó a todo intento de coloniza-

---

33 Comúnmente traducido como carácter noble y generoso, en otras palabras, un carácter magnánimo. Para el sufismo estos rasgos son característicos de un estado espiritual elevado, y que encuentran en el modelo profético su expresión máxima.

34 Stanley Lane-Poole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*, Nueva York-Londres, G.P. Putnam's Sons, 1906.

35 Thierry Zarcone, "La Naqshbandiyya", en Alexandre Popovic y Gilles Veistein (coord.), *Ibid*, p. 567.

ción por parte de las tropas zaristas rusas, en una lucha legítima por preservar la autonomía política de las comunidades islámicas del Cáucaso; por otro, llevó a cabo una lucha implacable contra una serie de costumbres y formas de vida ajenas al Islam que, no obstante, habían sobrevivido hasta la época del Imam en su natal Dagestán<sup>36</sup>, con la intención de instaurar un marco auténticamente islámico, en el que se observase la Charia como fundamento jurídico de todo accionar social<sup>37</sup>. En ese sentido, la penetración de las cofradías sufíes en el Cáucaso tuvo como misión dar respuestas a la necesidad de instaurar un marco auténticamente islámico, que hiciera posible la instauración y preservación de instituciones tradicionales.

Más allá de la derrota final del Imam, su heroica trayectoria y su ferrea *ghīhād* contra las fuerzas colonialistas marcó un punto culminante en la historia del Islam de esa región, un esfuerzo sólo comparable con aquella sancionada por el insigne Emir Abd el-Qadir, pues su legado permitió que los *turuq* lograrán un alto grado de organización, aceptando las nuevas condiciones históricas como un nuevo desafío para, de este modo, concentrarse en la educación espiritual de la comunidad<sup>38</sup>. Para finalizar, resulta significativo que el Imam Shamil

---

36 A diferencia del contexto argelino, eminentemente arabizado, las regiones del Cáucaso, que comprenden Chechenia y Dagestan principalmente, habían sido regiones relativamente islamizadas, y en las cuales habían sobrevivido viejas costumbres tribales. Ver Chantal Lemerrier-Quelquej, “El Cáucaso”, en Alexandre Popovic y Gilles Veistein (coord.), *Ibid*, p 371.

37 “Shamil spoke at the mosque in front of the congregation at a holiday prayer gathering. “Do you think that with the death of Ghazi Muhammad the sharia was weakened? By God, I will not let it falter [even] by small measures, but will strengthen it by large measures with God’s help. You know that I have more knowledge, strength, and followers than he [did]. Let the opponents of sharia come forward in battle. The more honorable ones will expel the meaner ones from there.”<sup>48</sup> Upon [hearing] this, the murids’ leaders were bolstered, the people stood up to support the sharia, and Shamil’s opponents grew less confident”, Muhammad Tahir al-Qarakhi, “The Shining of Daghestani Swords in Certain Campaigns of Shamil, Thomas Sanders, Ernest Tucker & Gary Hamburg (ed.), *Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus: Alternative visions of the conflict between Imam Shamil and the Russians, 1830–1859*, Londres-Nueva York, Routledge Curzon, 2005, p. 22.

38 “Pero la Naqshbandiya reapareció en Shirvan a principios de los años veinte del siglo pasado (siglo XIX), y desde allí se extendió a Daguestán y Avaristán, donde quizá intervino en la islamización de los chechenos, los cherkeses y occidentales y los abaza. Desde entonces la *ṭarīqa* naqshbandí ocupó un lugar preponderante en el segundo periodo de las guerras del Cáucaso, y sus murshíes encabezaron la resistencia de los montañeses a la conquista rusa de 1824 a 1859, es decir hasta la derrota de Shamil, último imam de Daguestán, y el fracaso del movimiento, el muridismo. Aunque la *ṭarīqa* salió muy debilitada de la lucha, había dado cohesión a los montañeses del Cáucaso, uniendo a todos los jefes del movimiento, a las autoridades locales (*naib*) y a la inmensa mayoría de combatientes. Además, gracias a la Naqshbandiya el sufismo se institucionalizó e irrumpió en la vida política, social y cultural del Cáucaso desde mediados del siglo XIX”, Chantal Lemerrier-Quelquej, “El Cáuc-

mantuviese contacto epistolar con el Emir Abd el-Qadir, a quien admiraba profundamente, llegando a alabar sus cualidades espirituales, su nobleza de carácter y su magnanimidad, particularmente por su defensa de las comunidades cristianas residentes en Damasco, tras una revuelta con la comunidad islámica durante el exilio de este último en la antigua capital de los omeyas<sup>39</sup>. Sin duda, podemos ver en ello un signo de la profunda intimidad que se profesaban ambos maestros, conscientes de su responsabilidad frente a la Voluntad divina.

Estos dos ejemplos nos permiten ilustrar las dimensiones espirituales del *ḡihād* menor -en cuanto esfuerzo y combate bélico- y sus alcances jurídicos y éticos, como manifestaciones externas del *ḡihād* mayor. Por otro lado, en lo concerniente a las dimensiones propiamente espirituales y psicológicas del *ḡihād*, la urgencia del ‘esfuerzo’ era aún mayor, pues se hacía frente a otra amenaza de una envergadura aún mayor: el oscurecimiento de las facultades internas de los musulmanes; de ahí que los maestros sufis insistieran en la lucha y el esfuerzo por purificar los corazones y las mentes de sus fieles iniciados, los *murīdīn*. Como ya hemos señalado al inicio de este texto, la instauración de instituciones nuevas, que alentaban formas de conducta y de vida ajenos a la visión tradicional del Islam, ejercían una influencia perjudicial en la continuidad del *ethos* religioso, ético y social de los musulmanes, quienes, al ser educados según modelos diferentes al tradicional, en idiomas distintos a los suyos, y desde paradigmas absolutamente ajenos a toda la cosmovisión islámica, se vieron empujados a pensar de manera diferente, y en última instancia, a modificar su propia comprensión del Islam. Este efecto negativo que tuvo este proceso en la identidad de los musulmanes fue el resultado directo de la secularización de las formas más tradicionales de la vida islámica. Tal ruptura de los vínculos internos de los creyentes fue percibido en toda su dimensión espiritual por los maestros sufis, quienes, cuales médicos conscientes de la gravedad del mal que aquejaba a los pacientes, concibieron un tratamiento drástico para hacer frente a tal malformación, pues la gravedad del diagnóstico así lo exigía.

Fue en este contexto crítico, que se sucedió un cambio significativo en el desenvolvimiento de las cofradías sufis. Estas últimas eran conscientes de que, frente al desmoronamiento del *ethos* islámico ante la influencia colonialista, el papel y responsabilidad del *taṣawwuf* en la preservación de los valores y las enseñanzas más tradicionales del Islam era de cardinal importancia y necesidad. Esa íntima comprensión de los hechos los llevó a realizar un giro radical en lo concerniente al carácter propio del magisterio iniciático, lo que tuvo enormes resonancias en la función de los *ṭuruq* en el ámbito social. Hasta entonces, los *ṭuruq* se habían caracterizado

---

aso”, en Alexandre Popovic y Gilles Veistein (coord.), *Ibid*, p. 373.

39 Reza Shah-Kazemi hace mención de este importante episodio en la vida del Emir; incluyendo la misiva del Imam Shamil dirigida al egregio seyy argelino, “Recordando el espíritu de la Jihad”, en Joseph B. Lumbard (ed.), *Ibid* p. 220.

por ser organizaciones iniciáticas cuyos métodos de afiliación y aceptación eran hartamente difíciles, debido esencialmente al carácter arduo de las pruebas que tenían por finalidad elegir entre los mejores aspirantes, aquellos con una exigencia espiritual profundamente marcada. Esa era la denominada senda del *Ġalāl* -o senda del rigor- y que caracterizó por siglos la vía de acceso a cualquier cofradía sufi. No obstante, a la mirada de los maestros sufis, el destino exigía un cambio profundo de la función esotérica de los *ṭuruq*, un cambio acorde con los tiempos. Fue a raíz de esa visión que los maestros sufis instauraran, a partir de entonces, la era del *Ġamal* -o senda de la belleza, lo que, a su vez, tuvo enormes repercusiones en lo concerniente a la presencia e influencia de los *ṭuruq* en el ámbito social, como nunca antes se había visto en la historia del Islam<sup>40</sup>. Dicha apertura de los *ṭuruq* fue una respuesta providencial de los maestros sufis destinada a hacer que la *baraka*, o gracias divina, fluyera de manera abierta y directa en la comunidad islámica, y hacer frente, de esta manera, a la perniciosa influencia de las formas culturales foráneas que ya habían empezado a manifestar entre la población musulmana. De este modo, los maestros sufis enfocaron sus esfuerzos en la formación espiritual -*tarbiya*- como el método más eficaz para la realización del *ġihād* mayor, ya que, desde su perspectiva, esta era la forma más recomendable de combate contra la presencia colonialista. Esta actitud de distanciamiento espiritual les granjeó la hostilidad y la opresión por parte de las autoridades europeas quienes, por un lado buscaban a toda costa controlar la influencia que ejercían los maestros sufis y, por otro, utilizaban todas las artimañas posibles para poder beneficiarse políticamente de su influencia social<sup>41</sup>.

## BELLEZA Y CONTEMPLATIVIDAD COMO FORMAS DE ĠIHĀD MAYOR

40 “Les méthodes suivies dans l’enseignement du sufisme correspondent a deux types de la voie spirituelle qui se distinguent en voie ‘Jalāliyya’ (voie de la Rigueur) et voie ‘Jamāliyyah’ (voie de la Beauté). La première privilégiant la Rigueur et la seconde la Miséricorde divine. L’adoption de telle et telle méthode ne dépend aucunement d’un choix individuel. La méthode adoptée est en réalité l’expression extérieure de la réalité spirituelle du maître”, Faouzi Skali, *La Voie Soufie*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 161.

41 “La actitud vacilante que en lo sucesivo mostraron las autoridades francesas era resultado de una contradicción interna que había estado presente desde el principio: los marroquíes de mentalidad progresista, los que más habían de temer ahora los gobernantes europeos, eran al mismo tiempo los que les eran ideológicamente más próximos, mientras que los círculos tradicionales, a los que necesitaban para que les ayudaran a mantener el status quo, les eran espiritualmente ajenos. No podían utilizarlos para sus fines sin destruirlos y sin devaluar su función tradicional al mismo tiempo”, Titus Burckhardt, *Ibid*, p. 241.

Una de las más bellas formas de *ḡihād* mayor que se dieron en esta época crítica, fue aquella llevada a cabo por el *šayḥ* Ahmed Alawi, maestro sufi argelino e iniciador de la *ṭarīqa* alawiya<sup>42</sup>. Heredero de la vía *šādiliyya-darqawiyya*, e inspirado por el magisterio del gran maestro shadili, el *šayḥ* Mulay al-Arabi ad-Darqawī<sup>43</sup>, el *šayḥ* Ahmed Alawi se distinguió por manifestar una dignidad espiritual del más alto rango, algo que expresaba tanto en su carácter como en sus suaves y nobles rasgos, que resumaban paz, belleza y sabiduría. Los relatos que de él nos han llegado dan fe de una vida entregada a la contemplación de Dios y a una búsqueda de la realización de la paz interior, que él denominaba “gran paz”<sup>44</sup>. Lo que es característico de tal estado es que no se da como fruto del esfuerzo propio, sino como la manifestación misma de la misericordia divina en cuanto don de Dios y, como tal, premio al esfuerzo a aquellos que abandonan toda existencia mundana para encaminarse en el viaje hacia la presencia divina.

Testigo de una de las etapas más dramáticas de la historia del Magreb, el *šayḥ* Alawi supo aplicar las enseñanzas de sus maestros precedentes, en particular las recomendaciones espirituales del *šayḥ* ad-Darqawī, cuyo lenguaje proverbial y directo fue una fuente de inspiración providencial para la realización de los grados más elevados del itinerario iniciático de este gran maestro sufi. No obstante, y como rasgo característico del realismo espiritual propio de los sabios sufis, el *šayḥ* Alawi supo aplicar tales enseñanzas espirituales a las condiciones propias de su tiempo.

En ese sentido, siendo fiel a la línea de sus antecesores maestros darqawis, el método del *šayḥ* Alawi se caracterizó por centrar los esfuerzos en el combate sin cuartel contra el *naḡs*, advirtiéndoles a los aspirantes del peligro de exteriorizar cualquier forma de represalia frente a una agresión externa, particularmente frente a aquellas que resultaban injuriosas e injustas para con los fieles. Esta forma radical de *tarbiya*, basa sus enseñanzas en el completo abandono y confianza en Dios, el único refugio verdadero frente a toda presencia hostil, pues sólo la aproximación a Dios hace posible que todo lo demás, incluso los actos más ignominiosos, queden despojados de todo valor real y, por lo tanto, se desvanezca toda identificación inicial que el yo pudiera haber proyectado. Es lo que los sufis denominan “levantar el velo de la

---

42 Martin Lings, *Un Santo Sufi del siglo XX: el šeyḥ Ahmad Al-Alawi*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2001.

43 Mulay al-‘Arabī ad-Darqawī (1760–1823), fue un célebre šeyḥ sufi renovador de la vía *šādiliyya* e impulsor de una nueva era en el sufismo de esa época. Sus seguidores iniciaron la *tqariqa* darqawiyya, cuya influencia en el Magreb fue y continúa siendo actualmente considerable. Mulay al-‘Arabī ad-Darqawī, *Cartas de un maestro sufi, traducido del árabe por Titus Burckhardt*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2001.

44 Martin Lings, *Ibid*, 2001.



ignorancia”. De lo que se sigue que, si bien todo esfuerzo humano es válido y necesario para la realización plena del *ḡihād* mayor, sólo la presencia divina hará posible que el fiel seguidor de la vía sea bendecido con los dones y favores divinos, asegurando el triunfo final frente a todo desafío.

A la mirada de los musulmanes de su época, particularmente en el Magreb, el *ṣayḥ* Alawi se alzaba como un faro cuya luz irradiaba con fuerza poderosa en la oscuridad de la marea tormentosa. Su presencia fue, pues, una guía para la realización de la misericordia divina en tiempos en los que muchos musulmanes buscaban desesperadamente respuestas coherentes frente a los desafíos externos.

En resumen, podemos afirmar que el *ḡihād* llevada a cabo por el *ṣayḥ* Alawi tuvo por finalidad la instauración de la paz y la misericordia y creemos que, en este sentido, siguió fielmente el ejemplo de su antecesor, el Emir Abd el-Qadir. Sin embargo, en cuanto *ḡihād* mayor, su misión espiritual se limitó a liberar los corazones de las malformaciones que las aquejaban, pues era consciente que la única y verdadera forma de enfrentar al enemigo, particularmente, en las condiciones como se manifestaban tales desafíos, era aproximándose a Dios, el único capaz de liberar al hombre de toda velo y oscuridad, pues Él es el Proveedor (*al-Razzāq*) y el Protector (*al-Wālī*) de los hombres. Así, a la mirada contemplativa de este *ṣayḥ* sufi, nada poseía mayor importancia que la realización de esa proximidad divina, pues su sola presencia era signo de triunfo sobre las limitaciones del ego, lo que anunciaba la realización de los más altos grados del camino sufi.

En otras partes del continente africano, un contemporáneo del *ṣayḥ* Alawi, el *ṣayḥ* Ahmadou Bamba, un *murīd* iniciado en la vía *qadiriyya*, se convirtió en el líder de la resistencia de las comunidades islámicas del África Occidental contra la presencia colonialista francesa, resistencia que, no obstante, se llevó a cabo de forma pacífica, como la expresión más firme de una ética superior, en lo que hasta hoy se considera una de las más heroicas formas de *ḡihād* que haya visto el mundo islámico.

Fundador de la cofradía *Murīdiyya*, el *ṣayḥ* Ahmadou Bamba supo sopesar con gran juicio las dificultades que afectaban, de manera dramática, a las poblaciones autóctonas de lo que es hoy en día el actual Senegal, anteponiendo la salvaguarda de los principios tradicionales del Islam -con particular énfasis en la educación espiritual- a todo intento de resistencia militar<sup>45</sup>.

---

45 “A l’instar de Louis Brenner que ‘L’émergence des Turuq (pluriel de Ṭarīqa ) en Afrique de l’Ouest...ne fut pas un accident mais le résultat des décisions conscientes des certains leaders soufis, qui y virent la possibilité non seulement d’un changement religieux, mais aussi d’une transformation sociale et politique’. La voix de Brenner faisant assurément écho à celle de Cheikh Ahmadou Bamba

Su combate se caracterizó por estar enfocada en tres aspectos: una resistencia ética y moral contra todo intento, por parte de las autoridades francesas, de destrucción de las instituciones tutelares y las formas de vida propiamente islámicas de la comunidad, como parte de su “mission civilisatrice”, en particular en lo concerniente a la educación y a la economía; aplacar todo intento de levantamiento armado contra las fuerzas colonialistas, una tendencia siempre latente en todo entramado político tribal; y, finalmente, constituir comunidades islámicas fuertemente consolidadas en base a una serie de actividades educativas y económicas que permitieran a la población autóctona una autonomía frente a la administración colonial. Vemos pues que, si bien el *ḡihād* que instituyó este carismático *ṣayḥ* se caracterizó por ser, sobre todo, un esfuerzo interior, es decir, un *ḡihād* mayor sin manifestaciones en el plano de la lucha militar, no obstante, todas sus acciones y sanciones tuvieron repercusiones políticas directas en el contexto de su época y, en ese sentido, marcan un punto intermedio entre el esfuerzo puramente contemplativo (el *ḡihād* del *ṣayḥ* Alawī) y el esfuerzo militar como manifestación de un estado contemplativo (el *ḡihād* del Emir Abd el-Qadir).

Creemos que aquello se explica por la personalidad y visión del *ṣayḥ*, quien reunía en su persona tanto un enorme compromiso social para con sus congéneres como una profunda aspiración contemplativa, sin duda, como expresión elocuente de los planos de lo manifiesto y lo oculto que ordenan la obra divina, *al-ẓāhir al-bāṭin*, así mencionados en el Corán<sup>46</sup>. Las tribulaciones que aquejaban a sus coterráneos aparecían a mirada contemplativa del *ṣayḥ* como signos evidentes de la Voluntad divina y, por tanto, como pruebas para la realización de la Paz, en cuanto imperativo ontológico, es decir como fruto de la más elevada realización del *iḥsān*. Ese compromiso interior con Dios inspiró al *ṣayḥ* a permanecer fiel a los suyos, a su causa y a sus enormes aflicciones, ofreciendo, en primer lugar y por sobre todo, una vía para la realización de la paz interior y, en segundo, soluciones que pudieran permitir a las comunidades islámicas de su entorno alcanzar un grado elevado de serenidad para enfrentar las dificultades presentes.

Hay otro hecho digno de mención por sus implicaciones históricas, en relación al papel de los *ṭuruq* en la realización del *ḡihād*: la correlación directa entre la consolidación de estas en el

---

pour qui la Mouridiyyah était l'arme principale du jihad al-akbar (le grand jihad) lancé par lui contre les forces politiques et sociales nuisibles de son temps. Ce grand jihad, celui du nafs (de l'égo, de l'âme charnelle), devait utiliser la tarbiya, (éducation de l'âme), pour diffuser les valeurs islamiques parmi les peuples et protéger ces derniers contre les effets corrupteurs et négatifs de l'influence française et des traditions. Ce que Bamba dans un vers désormais célèbre exprimait ainsi: 'le véritable combattant sur le chemin de Dieu, n'est pas celui qui prend la vie de ses ennemis, mais celui qui combat son âme charnelle (nafs) pour parvenir à la perfection spirituelle', Cheikh Anta Babou, *Le Jihad de l'âme: Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal (1853-1913)*. Paris, Éditions Karthala, 2011, p. 20.

46 C. 57: 3. *El Corán*, *Ibid*.

espectro social de las comunidades de África Occidental y la irrupción del colonialismo europeo, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Como en muchas otras partes del mundo musulmán, la presencia de los *ṭuruq* se había mantenido en los círculos iniciáticos o, como en el caso de África Occidental, su presencia era mínima. De hecho la presencia del *taṣawwuf* en África Occidental se había caracterizado, hasta ese entonces, por el culto a los santos, la invocación del *dīkr* y la devoción hacia la persona del profeta Muhammad<sup>47</sup>. Sin embargo, la crisis socio-política provocada por la presencia colonialista hizo que emergieran como el cuerpo social más representativo del Islam tradicional, asumiendo el papel de guardianes de las ciencias tradicionales, llenando, de este modo, un vacío dejado por la caída del viejo orden que hasta entonces había imperado<sup>48</sup>.

Creemos que un cambio tal fue la consecuencia directa de la lectura realizada por los maestros sufíes sobre las contingencias externas que se manifestaban en aquella época. Esta actitud les permitió ser los protagonistas principales del cambio radical que iba a afectar las viejas estructuras sociales pre-islámicas que habían sobrevivido en esta parte de África. En ese contexto, la figura del *ṣayḥ* Ahmadou Bamba emergió no solamente como guía espiritual, sino también como autoridad en cuestiones políticas, sociales y económicas, aliviando las condiciones de vida de los musulmanes de esta región y, en última instancia, sentando las bases para la conformación del estado senegalés<sup>49</sup>.

---

47 Pablo de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History*, Oxford, UP, 2004.

48 “By the early twentieth century, the Sufi-led jihads and European colonial occupation had combined to thoroughly undermine the previous West African ruling aristocracy. Sufi communities took on new importance, not for their ability to wage jihad on a corrupt system, but for their ability to continually transmit Islamic identity under colonial occupation. As centers of learning and economic self-sufficiency, Sufi communities reintegrated old scholarly lineages that might have resisted the Sufi jihads of the nineteenth century. The result was that Sufism became a dominant marker of normative Islamic identity in West Africa by the early twentieth century”, Zachary Wright, “Sufism in West Africa”, *Sufi Journal*, issue 84, (2013), p. 30-35.

49 “Comme les religieux que l’avaient précédé, Bamba était très critique vis-à-vis du pouvoir traditionnel; comme eux, il aspirait à transformer la société wolof, rongée par la violence politique, l’esclavage et la dépression économique. Le nouvel ordre colonial ne lui inspirait pas plus confiance. Cependant, s’il partageait certains des objectifs poursuivis par ses prédécesseurs et ses contemporains, il ne faisant pas les mêmes diagnostics et ne privilégiait pas les mêmes stratégies. Selon lui, les épreuves et les souffrances qui accablent la société de son temps étaient dues au fait que les gens s’étaient écartés du droit chemin -la voie tracée par le Prophète Muhammad et suivie par les musulmans “bien guidés”. Il était partisan d’un renouveau social et religieux, et il croyait que l’éducation était l’instrument le mieux adapté aux changements qu’il envisageait. Le moyen le plus efficace de réformer la société, pensait-il, était de changer le tissu même de cette société, le peuple. Pour que l’effet soit durable, les graines du changement devaient en outre être semées dans les cœurs et dans l’âme. Mais,

En resumen, las enseñanzas del *ṣayḥ* Ahmadou Bamba ejemplifican una de las más nobles formas de *ḡihād* mayor que, más allá de las repercusiones externas que tuvo, son el fiel testimonio de la realización de los más altos grados del *iḥsān*<sup>50</sup>. En este sentido, la puesta en práctica de una resistencia de esta naturaleza en contextos tan adversos, son la prueba más veraz de que estamos frente a una personalidad poseedora de los más altos grados de realización espiritual, particularmente si tenemos en consideración la hostilidad, opresión y los vejámenes, que tanto él como sus seguidores, sufrieron a manos de la administración francesa. Frente a todas aquellas contingencias, el *ṣayḥ* supo responder con imperturbable sabiduría, anteponiendo los valores más nobles del Islam, como son la misericordia y la justicia y, sobre todo, aceptando los hechos como una manifestación de la voluntad divina, es decir, aceptando su voluntad y buscando refugio en Dios, pues “todo proviene de Él y a Él retorna”. Su nobleza de carácter expresa, pues, su adhesión al modelo muhammadí y a los principios fundamentales de la Sunna, aunque desde una perspectiva profundamente interior propia del magisterio sufi, y cuya realización parecen revelar un itinerario espiritual por los estados de dependencia (*ta'alluq*), de adopción (*taḥalluq*) y de realización (*taḥaqquq*) de los atributos divinos como anuncio de la gran paz<sup>51</sup>.

---

pour Bamba, tous les types d'éducation ne possédaient pas la capacité de transformation requise. Pour avoir un effet positif sur l'ordre social, l'éducation devait, selon lui, aller au-delà de la simple transmission de savoirs. Un approche holistique était également nécessaire, la possibilité de “faire” et “refaire la personne” en changeant tout l'être dans ses dimensions matérielles et spirituelles. Selon Bamba, soule l'application de la méthode d'enseignement soufi pouvait permettre d'atteindre cet objectif. L'éducation soufi, la tarbiya, donne au maître la possibilité de modeler l'âme, de façonner le centre qui contrôle les sentiments et les actes d'une personne, et donc d'orienter la vie d'un disciple dans la bonne direction. La Mouridiyya était conçue comme le véhicule indispensable à la diffusion de l'éducation tarbiya”. Cheikh Anta Babou, *Ibid*, p. 20.

50 “Los sufíes se veían a sí mismos como un grupo entre los estudiosos que estaba especialmente entregado a la ciencia de obrar bellamente, u obrar bien (*iḥsān*). Para comprender la idea central del movimiento sufi, debemos por lo tanto examinar las raíces coránicas del *iḥsān*. El verbo hacer bello (*aḥsana*) y sus derivados, aparecen más de cincuenta veces en el texto y se encuentran a menudo en el hadiz. Según estas fuentes, el primero en hacer bello es Dios mismo ‘Que hizo bello cuanto creó’ (32:6). Es Dios quien ‘os formó, hizo bellas vuestras formas, y os proveyó de cosas agradables’ (40:64), El creó los cielos y la tierra mediante la verdad, os formó y e hizo vuestras formas bellas, y a Él es el regreso (64- 3)” Joseph B. Lumbard, *Ibid*, p. 110.

51 Ibn ‘Arabī, *Ibid*, 2012.

## CONCLUSIÓN

En las paginas anteriores hemos esbozado los rasgos característicos que distinguen a la práctica del *ḡihād* desde la perspectiva sufi, es decir en cuanto acto que refleja una visión interior, y cuyas raíces se arraigan tanto en el modelo de comportamiento profético como en los principios coránicos, delimitando, de este modo, sus alcances éticos, políticos y sociales.

A este respecto, la historia islámica nos muestra como la *umma* ha sido testigo de la puesta en práctica del *ḡihād* en cuanto esfuerzo por Dios y, como tal, fiel expresión de toda piadosa aspiración a Su misericordia y Su bondad. Ahora bien, en la práctica espiritual sufi, el *ḡihād* es, ante todo, el fruto de la contemplación de la presencia divina, rasgo distintivo de todo el itinerario iniciático en el *taṣawwuf* que anuncia una transformación del corazón. Dicha transformación interior es lo que permite al *muḡāhid* sufi iluminar y embellecer toda acción externa y consecuentemente, realizar el más alto grado de la religión islámica, el *iḥsān*.

En particular, nuestra intención en este breve ensayo ha sido exponer cómo la tradición sufi concibió y puso en práctica el *ḡihād* en contextos absolutamente dramáticos y, en palabras de un reconocido filósofo musulmán, sin precedentes en la historia del Islam. A la mirada contemplativa de los *ṣuyūḥ* que participaron -de manera directa o indirecta- en este proceso, la manifestación de una serie de eventos externos que marcaban el declive político del Islam frente al enemigo invasor -con todas las terribles consecuencias que ello acarreaba- no solamente revelaban el destino ineludible de la *umma* como parte del plan divino, sino que anunciaba una de las fases más ricas que transformarían por completo la vida espiritual del Islam: la presencia del sufismo como corriente espiritual viva en todo el entorno social del Islam, como nunca antes se había visto, presencia que hacía posible discurrir la *baraka* de los maestros sufis como signos vivos y evidentes de la Misericordia y la Voluntad divina.

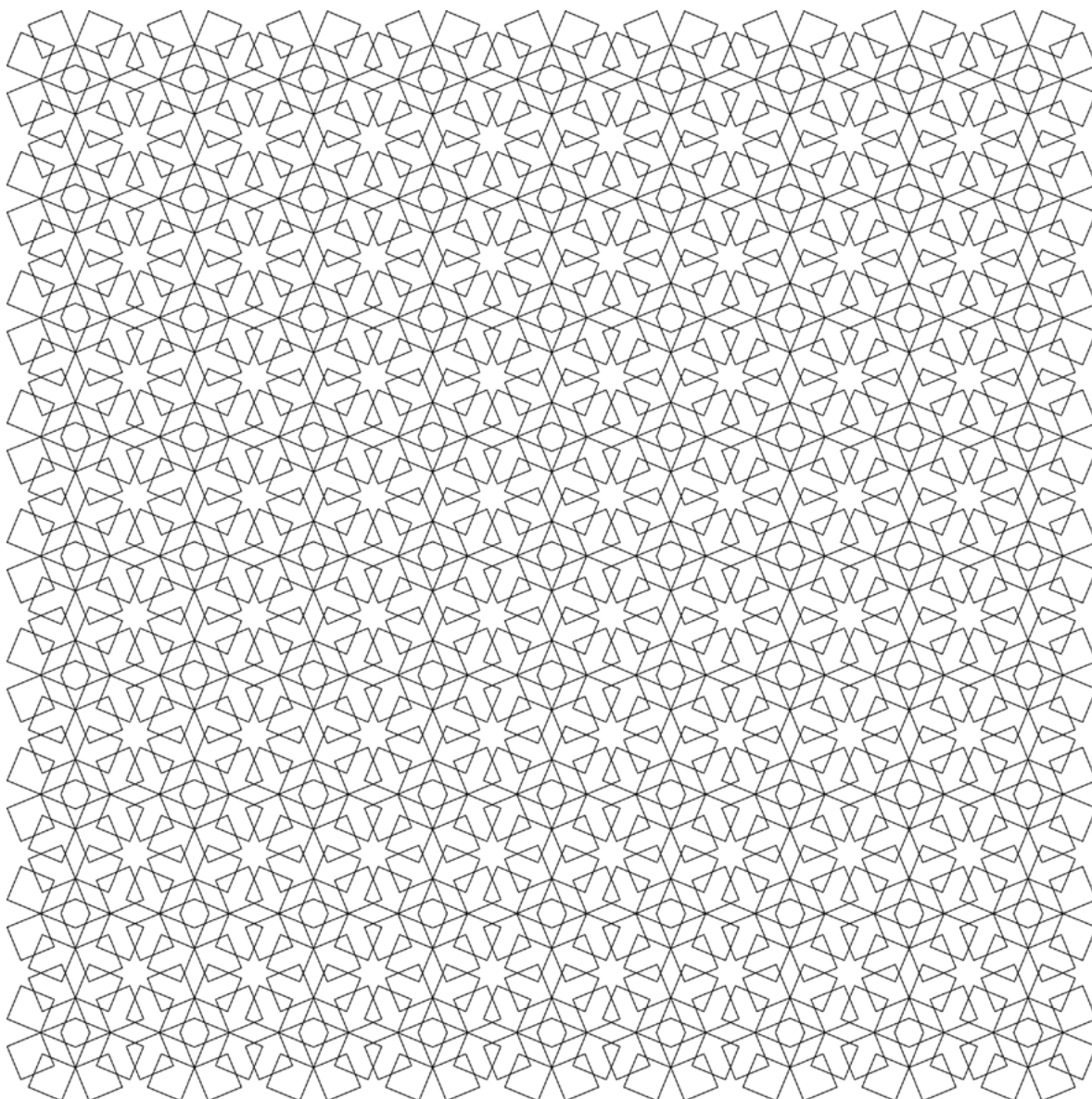
Así, la militancia política y social que distinguió este proceso de apertura de los *ṭuruq* en el plano externo, deben ser vistos como la expresión de la más auténtica aspiración al *iḥsān*, es decir como la puesta en práctica de los ideales más nobles del comportamiento profético. De este modo, los maestros sufíes, los *suyuj*, ejemplificaron este ideal como la expresión viva de la *ḥaqīqa muḥammadiyya*, alzándose como luz en la tempestad de la noche, y guiando, así a los musulmanes a la realización de los más altos grados de la Belleza, como preludio de la Presencia Divina.

⋮

**«ENTRAREMOS EN TU TUMBA CON ESTE ASPECTO».  
LA VISIÓN ROJA DEL ÁNGEL: RŪZBIHĀN BAQLĪ, RILKE, PARADŽANOV**

**Antoni Gonzalo Carbó**

Entregado: 15/03/2018. Aceptado: 17/04/2018.



«No insinúes nada, que esto es la punta de un dedo que hemos teñido con la sangre de los amantes.»

Ḥusayn ibn Manṣūr Ḥallāḡ, *Dīwān*, *yaṭīma* 7.

«[...] Como si un ángel, que abarcara todo el espacio, se hubiera vuelto ciego y sólo pudiese mirar dentro de sí mismo.»

Rainer Maria Rilke, carta a Ellen Delp, 17 de octubre de 1915.

«Pero aquí, en el monasterio, el silencio reina. La fuente tintinea y el monje regresa. El aire de la montaña corta su pecho, como un hacha. El monje tose... Su garganta se llena de sangre. [...] Sayat Nová cerró los ojos. [...] Sayat Nová decía en voz baja: “Y de nuevo saldrá sangre de mis heridas...” [...] Sobre la cúpula blanca, la oreja amarilla, los labios grises, el ojo azul del Salvador, nada más... Y el pintor, siempre en su creación, está suspendido bajo la cúpula, suspendido de un pincel que toca el ojo del Señor.»

Sergej Paradžanov, *Siete visiones*, «Sayat Nová».

**Resumen:** El presente artículo es un análisis comparado de la experiencia visionaria del rojo de la sangre y las rosas vinculada a la presencia del ángel en la mística (Rūzbihān Baqlī), la poesía (Rilke) y el cine (Paradžanov) como expresión de la aniquilación de sí. Tanto el *diarium spirituale* de Rūzbihān, relato biográfico y hagiográfico extraordinario, como la filmografía de Paradžanov, llena de referencias simbólicas, entre otras, a la tradición persa y al Islam, y surcada, como el diario espiritual del místico persa, de experiencias visionarias extraordinarias, se muestran como elevadas obras de auto-revelación. Asimismo, en la escritura de Rilke, que al igual que Dante, era un vidente y aspiraba a ser un iniciado, el ángel constituye, como es sabido, una figura simbólica capital. En sus estancias en Madrid y Toledo pudo admirar la obra de El Greco fijando su mirada en la epifanía de la sangre y las rosas. Concluimos que Rūzbihān, El Greco, Rilke y Paradžanov comparten una visión similar del color rojo de la sangre y de las rosas como experiencia mística sacrificial en la que los ángeles son testigos activos. Como en las visiones de Juliana de Norwich, la sangre extendida constituye en todos estos casos una forma de *desfiguración del cuerpo místico*.

**Palabras clave:** Ángeles, sangre, Rūzbihān Baqlī, El Greco, Rilke, Sergej Paradžanov.

**Abstract:** The present article is a comparative analysis of the visionary experience of the blood red and the roses linked to the presence of the angel in mysticism (Rūzbihān Baqlī), poetry (Rilke) and cinema (Paradžanov) as an expression of the annihilation of the self. Both Rūzbihān's *diarium spirituale*, an extraordinary biographical and hagiographic account, and Paradžanov's filmography, full of symbolic references, among others, to the Persian tradition and Islam, and furrowed, like the spiritual diary of the Persian mystic, of extraordinary visionary experiences, they are shown as high works of self-revelation. Likewise, in the writing of Rilke, who, like Dante, was a seer and aspired to be an initiate, the angel constitutes, as is well known, a symbolic capital figure. In his stays in Madrid and Toledo he could admire the work of El Greco, fixing his gaze on the epiphany of blood and roses. We conclude that Rūzbihān, El Greco, Rilke and Paradžanov share a similar vision of the red color of blood and roses as a sacrificial mystical experience in which angels are active witnesses. As in the visions of Julian of Norwich, the extended blood constitutes in all these cases a form of *disfigurement of the mystical body*.

**Keywords:** Angels, blood, Rūzbihān Baqlī, El Greco, Rilke, Sergej Paradžanov.

\*\*\*

A principios de octubre de 1926, Rainer Maria Rilke corta unas rosas del jardín del torreón de Muzot para obsequiar a una visitante, la egipcia Nimet Elui Bey. La muerte acaba así de visitarlo: se ha pinchado el dedo de la mano izquierda con una espina. Leucémico como es, con las defensas muy disminuidas, la herida se infecta y la infección se escampa por todo el cuerpo. Llevaba las manos vendadas, y tenía un aspecto iluminado y doliente, como un san Francisco estigmatizado. El doctor había diagnosticado, al fin, la «enfermedad incurable» (así la llamaban entonces): «una forma virulenta de leucemia de los mieloblastos». En otras palabras: un cáncer de la sangre. Y el 7 de noviembre le confiesa a Evgenia Tchernosvítova («Génia»), su joven secretaria rusa y ahora enfermera con extraordinaria solicitud: «No hay médico en el mundo que me pueda ayudar». Su debilidad se fue haciendo extrema, pero le pidió a Nanny Wunderly, la persona de su máxima confianza: «ayúdeme en mi muerte propia, no quiero la muerte de los médicos... quiero mi libertad»<sup>1</sup>.

1 \*) Abreviaturas principales: ár. = árabe; Cor. = Corán; D = Ġalāl al-Dīn Rūmī, *Kullīyyāt-i Šams jā dīwān-i kabīr*, ed. de B. Z. Furūzānfar, 10 t. en 9 vols., Teherán: Intišārāt-i Dānišgāh-i Tehran, 1336/1957 (se cita el número de poema); M = *The Mathnawī of Jalálu'ddīn Rūmī*, ed., trad., coment. y nn. de R. A. Nicholson, 8 vols., Londres: Luzac, 1925-40 (se cita el volumen y la línea); per. = persa. *Rilke Chronik*, Fráncfort d. M.: Insel, 1996, p. 1092.



Y la voz de la Desconocida. ¿Rosemonde? ¿Por qué no se había dado cuenta nadie? *Rosa* ('la rosa') *Munda* ('limpia', 'pura')... Rosa de *Reiner* (Rainer)... Rosa Pura. ¿Es ese el nombre de la Desconocida?

En su poema «*Lebensalter*» («Edades de la vida»), Georg Trakl, poeta contemporáneo de Rilke, escribe: «Más espirituales relucen / las rosas silvestres sobre la empalizada; / ¡oh alma silenciosa [*O stille Seele!*]»<sup>2</sup>. En otro poema titulado «*Sabbath*» («Aquellarre») Trakl vincula la sangre con el color de las flores rojas: «*Blutfarbne Blüten in der Spiegel Hellen*» («Flores color de sangre en la luz del espejo»)³. Hay un flujo rojo —el que va de la sangre a la «rosa realizada»— que mata. Relata el parecer de algunos alquimistas, según los cuales la sangre era la *materia prima* a partir de la cual se creaba el magisterio. Al final de la obra, el contenido del *vas hermeticum* se tiñe de rojo (*rubedo*). Este color representa, en la alquimia, la última perfección. Por lo general, el *lapis philosophorum* es descrito como rojo.

Cruel destino el del poeta cuya sangre le va matando y de la cual, paradójicamente, ha dejado escrito: «Te llevaré en mi sangre...» La sangre simboliza el *principio vital*, razón por la cual desde tiempos prehistóricos tuvo un papel predominante en los ritos mágicos y ocultos.

Primer plano del cinematógrafo (*Lancelot du Lac*, 1974, dir. Robert Bresson): sobre unas sucias pajas yace el cuerpo de Gauvin⁴, con los ojos cerrados y una mancha de sangre roja sobre el tejido blanco que envuelve su pecho a modo de mortaja: rojo sobre blanco, como el altamente poético episodio de las gotas de sangre en la nieve que absorbe a Perceval en su pura contemplación (*Cuento del grial*, Chrétien de Troyes, episodio 9)<sup>5</sup>. Robert Bresson ya había utilizado esta imagen de la mancha de sangre en *Une femme douce*, 1969: un cuerpo yace, boca abajo, en el suelo. Sobre la calzada, una mancha de sangre.

El presente artículo versa sobre un análisis comparado de la experiencia visionaria en el *diarium spirituale* del gran místico persa Rūzbihān Baqlī Šīrāzī (m. 606/1209), titulado *Kāšf al-asrār wa mukāšafāt al-anwār* (*El desvelamiento de los secretos y las apariciones de las luces*), escrito en el año 585/1189, y *Siete visiones* (1990), del insigne cineasta y pintor armenio Sergej Paradžanov (1924-1990). A pesar de tratarse de autores separados en el tiempo por siete siglos y de formar parte de contextos culturales distintos, comparten una aspiración espiritual

2 G. Trakl, *Sebastian en sueños y otros poemas*, ed. bilingüe, trad., selecc. y pról. de J. Talens, Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 2006, pp. 304-5.

3 *Ib.*, pp. 183-4.

4 Cf. S. Zunzunegui, *Robert Bresson*, Madrid: Cátedra, 2001, p. 199. Sobre el recurso de la sangre en este filme, véanse las pp. 192, 193, 199.

5 *El Cuento del grial de Chrétien de Troyes y sus Continuaciones*, intr. y trad. de M. de Riquer; I. de Riquer, Madrid: Siruela, 1989, pp. 115-6 y 24-5 de la intr.

y un lenguaje del exceso comparable. Tanto el *diarium spirituale* de Rūzbiḥān, relato biográfico y hagiográfico extraordinario, como la filmografía de Paradžanov, llena de referencias simbólicas, entre otras, a la tradición persa y al Islam, y surcada, como el diario espiritual del místico persa, de experiencias visionarias extraordinarias, se muestran como elevadas obras de auto-revelación. Entre ambos autores encontramos al célebre poeta Rainer Maria Rilke, en cuya obra, como es sobradamente conocido, el ángel constituye una figura simbólica capital<sup>6</sup>. Fijamos nuestra atención en dos de sus poemas visionarios en los que la visión del rojo, como en Rūzbiḥān y Paradžanov, va unida a la figura del ángel. En sus estancias en Madrid y Toledo el poeta pudo admirar la obra de El Greco, pintor por el que sentía gran devoción. En la *Crucifixión* del museo del Prado los ángeles recogen la sangre que el cuerpo de Cristo crucificado vierte de las manos, del costado y de los pies: experiencia visionaria que Rilke escribe en una descripción del cuadro. Rilke volverá una y otra vez a contemplar la *Asunción* de El Greco del museo de San Vicente, donde un ángel ingravido convierte en una misma y continua realidad el ramo de rosas que rozan sus pies y la túnica celeste de la Virgen que alcanzan sus manos. La iconografía cristiana ha perpetuado el tema de la regeneración espiritual por la sangre de Cristo representando matas de rosas fecundadas por la sangre que fluye de las heridas del Salvador en la escena de la crucifixión. Rilke vive en Suiza desde 1919, «en el primoroso cantón de Valais (Wallis) [...] en un pequeño castillo del siglo XIII [...] en absoluta soledad, dedicado al trabajo y a las rosas de mi reducido jardín».

En una carta (*Briefwechsel* 1914-1921, Leipzig, 1938, p. 94) Rilke compara el interior de la rosa (este espacio que como él dice en otra poesía de su selección en francés dedicada a la Flor, «*sans cesse / se caresse*») con una morada angélica. En «la gran unidad» habitan los Ángeles; habitan esta dimensión u-tópica que une-divide el ser-allí y el más allá. La rosa es símbolo de esta dimensión; su completud es como la memoria «de esta gran unidad» (consciente, «*völlig bewusst*» llama, sin embargo, Rilke al interior de la rosa)<sup>7</sup>. Entre todos los objetos, la

6 Para una visión general sobre el tema del ángel en el Islam véanse: M. Cacciari, *El Ángel necesario*, Madrid: Visor, 1989; H. Corbin (et al.), *L'Ange et l'homme*, París: Albin Michel (Cahiers de l'Hermétisme), 1978; *id.*, *Avicena y el relato visionario. Estudio sobre el ciclo de los relatos avicenianos*, Barcelona: Paidós, 1995; *id.*, *El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual*, Barcelona: Destino, 1995; P. A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig: Klein, 1928; W. Eickmann, *Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift*, Nueva York; Leipzig: Paul Eger, 1908; S. Murata, «The Angels», en S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*, Nueva York: Crossroad, 1987, pp. 324-44; Šihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī, *El encuentro con el ángel. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin*, Madrid: Trotta, 2002. Para una guía elemental sobre la iconología del ángel, cf. J. Jiménez, *El ángel caído. La imagen artística del ángel en el mundo moderno*, Barcelona: Anagrama, 1982; P. Lamborn Wilson, *Angels*, Londres; Nueva York: Thames and Hudson; Pantheon Books, 1980; F. Saxl, *La vida de las imágenes. Estudios iconográficos sobre el arte occidental*, Madrid: Alianza, 1989.

7 Cf. H. Imhof, *Rilkes 'Gott'. R. M. Rilkes Gottesbild als Spiegelung des Unbewussten*, Heidelberg, 1983, pp. 371 ss.

rosa simboliza la armonía donde se fluidifican los opuestos. Los muertos viven en las rosas. Y las rosas son las metamorfosis de Orfeo. La rosa es símbolo de lo infinito: «Innumerable flor plena, inagotable objeto». La rosa representa así este abrirse callado, sin violencia, la espontaneidad del espíritu hacia lo infinito.

Podemos concluir así que Rūzbihān Baqlī, El Greco, Rainer Maria Rilke y Sergej Paradžanov comparten una experiencia visionaria similar del color rojo de la sangre y de las rosas como experiencia mística en la que los ángeles son testigos activos. La sangre constituye en todos estos casos una forma de *desfiguración*<sup>8</sup>.

En *El desvelamiento de los secretos* Rūzbihān cuenta toda una serie de acontecimientos visionarios acaecidos en el monasterio sufi (*ḥānqāh*) de su ciudad en los que el color rojo de las flores y la sangre desborda los hechos. Esta misma experiencia alquímica interior del rojo, de la muerte simbólica a este mundo, está presente igualmente, de forma excesiva, en la filmografía de Paradžanov: las granadas sangran manchando una superficie de tela blanca, el color de las granadas es el de la sangre, y ambas se confunden, una gallina blanca bañada en sangre, el sacrificio (degollación) de las gallinas y de los corderos, las tinas con tintes rojos de la curtiduría, las alfombras rojas, el vino sacrificial, los cirios rojos... *Sayat Nová* es una suerte de *diarium spirituale* desde la infancia hasta la madurez del poeta en el que, como en el *diarium* de

---

8 Anónimo alemán. *Crucifixión con san Bernardo y una monja*. Una hoja aislada del Schnütgen Museum de Colonia, pintada en la primera mitad del siglo XIV en medio cisterciense. Es aquí, de manera absolutamente radical, donde la representación viene a identificarse con su propio efecto de crisis, como devorada por el efecto parcial de su efusión sangrante. El artista, imaginamos que un monje o una monja, primero dibujó el cuerpo de Cristo con el rostro abatido encajado tanto en el pecho que la figura general que se perfila casi evoca la idea de un dios acéfalo. Aquí el cuerpo entero –la imagen entera– se hace herida. El color rojo violento hace de la hojita pintada el lugar visual de una casi-iluminación, como el de san Bernardo a los pies del crucifijo. Tal vez esa imagen fuera producida para cerrar los ojos del devoto bajo tanta violencia y dejar en él «sangrar el corazón», tal y como lo reivindicaban tantos místicos del siglo XIV. En este sentido, Georges Didi-Huberman, analizando una obra de Fra Angelico, *La Madonna de las sombras* (Convento de San Marcos, Florencia, 1438-43), obra en la cual él ve el relevo perfecto por lo visual de lo visible, comenta: «He aquí pues lo esencial: habrá consistido en invadir este cuerpo por el acontecimiento de la carne abierta, es decir, por la efusión del líquido rojo –una pintura, ciertamente, pero también desfigurativa como la sangre.» Esta sangre releva la visibilidad de la imagen. El color aquí –como el blanco de la *Anunciación* de Fra Angelico– es un *color-sujeto*: es él el que soporta todo el acontecimiento de imagen. No nombra ni describe. Pero invoca. Desea. Suplica incluso. Tiene la potencia sobredeterminada de una formación de síntoma. El Cristo-mancha de la pequeña hoja del Museo Schnütgen no es sólo una mancha, también es un Cristo –es una mancha porque precisamente es *Cristo*–. Cf. G. Didi-Huberman, «Un sang d'images», *Nouvelle Revue de Psychanalyse* XXXII (1985): 129-31; *id.*, *L'image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, París: Gallimard, 2007, pp. 155-93; *id.*, *Ante la imagen. Pregunta formulada a los fines de una historia de arte*, Murcia: Cendeac, 2010, pp. 265-9.

Rūzbihān, el color rojo es el más significativo. Lo mismo se puede decir de *Ashik Kerib*. Toda la sangre vertida a lo largo del filme es un anticipo de la extinción sacrificial del poeta. Toda esta geografía imaginal está teñida de rojo.

Rūzbihān Baqlī Šīrāzī (m. 606/1209)<sup>9</sup>, nacido en Fasā y muerto en Shīrāz, la «ciudad de los poetas y los santos» (Ḥāfiz, Sa'dī, Mullā Šadrā), en su *diarium spirituale* titulado *Kašf al-asrār*

9 Numerosa es la bibliografía de y sobre Rūzbihān Baqlī. Mencionamos en esta nota y en la siguiente la que hemos consultado: P. Ballanfat, *Aspects de la pensée de Rūzbehān Baqlī, soufi à Shīrāz au XII<sup>ème</sup> siècle*, tesis, Sorbonne Nouvelle Paris III, enero 1995; *id.*, «L'échelle des mots dans les ascensions de Rūzbihān Baqlī de Shīrāz», en M. A. Amir-Moezzi, (dir.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Lovaina; París: Publications de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, 1996, pp. 265-300; *id.*, «Légimité de l'herméneutique dans le commentaire des traditions du Prophète de Rūzbihān Baqlī», *Annales islamologiques* 31 (1997): 17-42; *id.*, *Quatre traités inédits de Rūzbihān Baqlī Shīrāzī*, textos ár. con una intr., Teherán: Institut Français de Recherche en Iran, 1998; M. T. Dāniš-pužūh (ed.), *Rūzbihān nāma*, Silsila-i Intiṣārāt-i Anğuman-i Ātār-i Millī, 60, Teherán: Anğuman-i Ātār-i Millī, 1347/1969; C. W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany: State University of New York Press, 1985; *id.*, «The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Rūzbihān Baqlī», en L. Lewisohn (ed.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, Londres: Khaniqahi Nimatullahi Publ.; SOAS Centre of Near and Middle Eastern Studies, 1992, pp. 353-66; *id.*, «Rūzbihān Baqlī on Love as "Essential Desire"», en A. Giese; J. Christoph Bürgel, (eds.), *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit: Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992, dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*, Berna: Peter Lang, 1994, pp. 181-89; *id.*, *Rūzbihān Baqlī: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Richmond: Curzon, 1996; *id.*, «Vertical Pilgrimage and Interior Landscape in the Visionary Diary of Rūzbihān Baqlī (d. 1209)», *Muslim World* 88/2 (1998): 129-40; *id.*, *Sufismo: una introducción esencial a la filosofía y la práctica de la tradición mística del Islam*, Barcelona: Oniro, 1999; *id.*, «Las etapas del amor en el sufismo persa primitivo de Rābe'a a Ruzbahān», *Sufi* 8 (2002): 4-13; A. Gonzalo Carbó, «El cielo teñido de rojo: la visión del color en el *diarium spirituale* de Rūzbihān Baqlī (m. 606/1209)», *Convivium. Revista de Filosofía* 13 (2000): 31-59; T. Graham, «Ruzbahān: el psicólogo de las visiones», *Sufi* 25 (2013): 19-27; K. Murata, *Beauty in Sufism. The Teachings of Rūzbihān Baqlī*, Albany: State University of New York Press, 2017; Rūzbihān Baqlī Šīrāzī, *L'itinéraire des esprits suivi du Traité de la sainteté*, trad. del ár. y del per. y pres. de P. Ballanfat, París: Les Deux Océans, 2000; S. Ruspoli, *Le traité de l'Esprit saint de Rūzbehān de Shīrāz (Risālat al-quds wa risāla-yi ġalatāt al-sālikīn)*, estudio preliminar, trad. del per. y nn. seguidos de un coment. de su «Léxico de sufismo», París: Cerf, 2001; Rūzbihān Baqlī Šīrāzī, *Le Jasmin des Fidèles d'amour (Kitāb-e Ābhar al-āšiḡīn)*, ed., intr. y trad. del c. I de M. Mo'in y H. Corbin, Teherán; París: A. Maisonneuve, 1958, (Bibl. Iranienne, n° 8); *id.*, *Commentaire sur les paradoxes des Soufis (Sharh-e Shathīyāt)*, ed., intr. en franc. e índice de H. Corbin, Teherán; París: Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien (de recherche); Adrien Maisonneuve, 1966, (Bibl. Iranienne, 12); *id.*, *Kitāb Maṣrāb al-arwāḥ: va huwa'il maṣhur bi hazar u yak makām*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, n° 1876, ed. de N. M. Hoca, Estambul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1974; *id.*, *L'ennuagement du cœur (Šarḥ al-ḥuḡub wa l-astār fī maqāmāt ahl al-anwār wa l-asrār)*, suivi de *Les éclosions de la lumière de l'affirmation de l'unicité (Lawāmi' al-tawḥīd)*, pres. y trad. del ár. de P. Ballanfat, París: Seuil, 1998; *id.*, *L'itinéraire des esprits (Maṣrāb al-arwāḥ) suivi du Traité de la sainteté (Risālat al-quds)*, trad. del ár. y del per. y pres. de P. Ballanfat, París: Les Deux Océans, 2000.

*wa mukāṣṣafāt al-anwār* (*El desvelamiento de los secretos y las apariciones de las luces*)<sup>10</sup>, escrito en el año 585/1189, cuenta toda una serie de acontecimientos visionarios extraordinarios acaecidos en el monasterio sufi (*ḥānqāh*) de su ciudad; diario espiritual en el que el color adquiere una de las más bellas expresiones teofánicas y estéticas de la mística universal. El diario de Rūzbihān es un documento excepcional de la literatura sufi. Con razón Paul Nwyia aseguró que se trataba no solo de un texto «único en el campo de la mística islámica, incluso de la literatura mística universal»<sup>11</sup>, y Henry Corbin era de la misma opinión; extremo en el que coinciden dos de los traductores de la obra hasta la fecha, Paul Ballanfat y Carl W. Ernst, quien reconoce que aunque «hay ricas tradiciones de escritura biográfica y hagiográfica en la literatura islámica, ninguna de ellas parece haber servido de modelo para esta auto-revelación de Rūzbihān»<sup>12</sup>. El diario de Rūzbihān está lleno de visiones de asombrosa intensidad, y contiene encuentros extraordinarios con Dios, los ángeles, los profetas y los santos sufíes. El panorama mental de las visiones y de los éxtasis de Baqlī expone vastos paisajes paradisíacos, jardines en flor, prados regados, horizontes marinos, donde él sitúa escenas coránicas y personajes tradicionales, ángeles, profetas, santos, Dios. En este testimonio místico sobrecogedor las imágenes y los símbolos se suceden continuamente en un escenario que parece teñido por el color rojo de la ebriedad y el *páthos* extático. La Presencia divina fulgura como una Rosa Roja que tiñe todo el paisaje, ramajes de rosales, rosas rojas y blancas extendidas sobre el vidente<sup>13</sup>.

En la *Qiṣṣat al-Ḥallāğ*, leyenda popular árabe del siglo XIII (ḥanbalí, de medio ‘Adawī), en el n.º 36, cuenta que «Cuando [al célebre místico mártir Ḥusayn ibn Manṣūr Ḥallāğ] le cortaron (primero) la mano izquierda, la sangre escribía en la tierra “Allāh, Allāh” en 80 lugares, –y con esta sangre se puso a trazar letras sobre su frente, diciendo “*Anā ‘arūs al-Ḥaḍra*”, “yo soy el Novio de la Presencia Divina”». [Para el matrimonio, la *harqūṣa* (peluquera) maquilla

10 *Rūzbihān al-Baqlī ve Kütāb Kaṣf al-asrār’i ile Farsça bazı şiirleri*, ed. de N. M. Hoca; texto árabe y persa, Estambul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1971. Cf. F. Papan-Matin en colab. con M. Fishbein, *The Unveiling of Secrets (Kaṣf al-Asrār). The Visionary Autobiography of Rūzbihān al-Baqlī (1128-1209 A.D.)*, Leiden: E. J. Brill, 2006. Trad. franc.: *Le dévoilement des secrets et les apparitions des lumières. Journal spirituel du maître de Shīrāz*, pres. y trad. del ár. de P. Ballanfat, París: Seuil, 1996 (a partir de ahora: *Dévoilement*: número de párrafo). Trad. ingl.: *The Unveiling of Secrets. Diary of a Sufi Master*, trad. de C. W. Ernst, Chapel Hill, NC: Parvardigar Press, 1997. Trad. cast.: *El jazmín de los enamorados [Abhar al-‘āshiqīn]* y *El desvelamiento de los secretos [Kaṣf al-asrār wa mukāṣṣafāt al-anwār]* (a partir de ahora: *Desvelamiento*), ed. per., pról. y nn. del Dr. J. Nurbakhsh, Madrid: Nur, 2015.

11 En su edición parcial de *El desvelamiento de los secretos*: P. Nwyia, «Waqā’i‘ al-Šayḥ Rūzbihān al-Baqlī al-Šīrāzī: Muqtaṭafāt min kitāb Kaṣf al-asrār wa mukāṣṣafāt al-anwār», *al-Mashriq* 64/4-5 (1970): 385-406, 387.

12 C. W. Ernst, *Rūzbihān Baqlī, o.c.*, p. 17. Para P. Ballanfat, *Dévoilement*, p. 22, «la obra de Rūzbihān llama la atención por su carácter insólito en la literatura sufi».

13 Cf. P. Ballanfat, *Quatre traités inédits de Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, o.c.*, c. V de la intr.: «L’équivocité, solution du problème de la dualité des attributs de Dieu?», pp. 181-201; K. Murata, *o.c.*

de color escarlata la frente del prometido]. En turco, los poemas ḥallāḡianos comparan a Ḥallāḡ ensangrentado con la rosa roja abierta (*Qışsa* bujarī; *Lāmiʿī*), pues «la sangre es del color de la rosa roja». Para los poetas místicos posteriores la sangre del mártir muerto «en la vía de Dios» es sagrada. Así, la rosa roja, que proviene de la «gloria de Dios» (*bahāʾ l-Lāh*), es el símbolo de la perfección buscada, emblema sagrado de lo divino. La alusión a Ḥallāḡ se hace totalmente explícito en el siguiente pasaje de una belleza sobrecogedora:

«Una noche vi al santísimo, la Verdad (*ḥaḍrat al-Ḥaqq*) –el exaltado– sentado junto a mí. En mi derredor había profundas acequias secas. [Como signo de sacrificio], Dios –el altísimo– me tomó y me degolló<sup>14</sup>. Grandes regueros de sangre salieron de mi cuello y llenaron por completo las acequias. Los regueros de mi sangre eran como rayos de sol naciente<sup>15</sup>, más grandes que las regiones de los cielos y la tierra. Multitudes de ángeles tomaban de mi sangre y se untaban con ella sus caras.»<sup>16</sup>

El párrafo del *diarium spirituale* (§ 37), que da título a nuestro análisis es aquel en el que Rūzbihān hace referencia a su propia muerte:

«Vi repetidamente a Dios bajo los Atributos de la belleza y la majestad. Con Él había ángeles como hermosas mujeres, con trenzas tan largas que si una de ellas creciera un poco más llegaría hasta la tierra. Dije: “¡Oh Dios mío!, ¿cómo tomarás mi espíritu?”. Él contestó: “Llegaré hasta ti desde el seno de la preternidad. Tomaré tu espíritu con Mi mano y lo llevaré hasta la morada de la intimidad. Allí te daré a beber el vino de la cercanía y te desvelaré por siempre Mi belleza y Mi majestad, tal como tú lo deseas, sin velo alguno”. Entonces vi a Gabriel, Miguel, Serafiel y Azrael –sea la paz con ellos– portando mantos de luz de una belleza tal que no soy capaz de describir. Vi a Munkir y Nakir [los dos ángeles que interrogan a las almas tras la muerte] como dos bellos y afables adolescentes, tocando el laúd a la cabecera de mi tumba y diciendo: “Estamos enamorados

14 Aquí se hace necesaria la referencia al martirio de Ḥallāḡ, que muere decapitado. Según Louis Massignon, el símbolo de la *dabiḥa* (sacrificio) del *ḥaḡḡ* abrahámico está subyacente a toda esta imaginaria sangrienta. «La Vie et les œuvres de Rūzbehān Baqlī» (1953), en L. Massignon, *Opera minora*, comp., pres. y bibl. de Y. Moubarac, 3 t., Beirut: Dar al-Maaref, 1963, t. II, p. 453, n. 3.

15 Rūzbihān ve a Dios: «Con el primer filo de la aurora de la preternidad, me hundi en la sangre derramada por los *abdāl* (santos). [...] Y Él me indicó que ésta era mi propia sangre.» (§ 93).

16 *Desvelamiento*, § 28, p. 229; *Dévoilement*, § 25, pp. 148-9.

de ti y entraremos en tu tumba con este aspecto”. Todo mi temor se desvaneció.»

El místico es degollado por la propia mano de Dios: imagen extática y visionaria vertida por medio del lenguaje del exceso. De Ḥallāğ a Mallarmé, pasando por Rūzbihān, ‘Aṭṭār, Rūmī, Ḥāfiz, la decapitación o la degollación son un símbolo extremo del radical desapago místico de sí y la liturgia de anonadamiento.

La voz de ultratumba también está presente en la experiencia visionaria de Rilke. Hay una fuerza oscura que le ha llevado a Toledo: la mano de una joven muerta, que dice llamarse «la Desconocida». Corren los meses del otoño de 1912. En el castillo de Duino, Rilke y la princesa Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe se entregan a experiencias de ocultismo. Actúa como médium el príncipe Pascha, hijo de Marie von Thurn und Taxis. El primer espíritu que se manifiesta es Manfredo Hohenstaufen, pronto desplazado por una mujer muerta en la juventud que se da a sí misma el nombre de «la Desconocida». Rilke escribe en una pizarra las preguntas; el príncipe Pascha anota en otra las respuestas del espíritu. Rilke se reirá, años más tarde, de las sesiones de espiritismo en el castillo de Duino, y de sus escasas cualidades de médium (*yo soy, por suerte, totalmente inutilizable para mediar*, le dirá a Nora Purtscher-Wydenbruck en una larga carta del año 1924). Pero en su diálogo con «la Desconocida» en las noches del 1 al 4 de octubre de 1912 le llenó de asombro. El diálogo, fragmentariamente reproducido, es el siguiente:

Rilke: ¿Qué flores te gustaban de las que hay aquí?

La Desconocida: Coronas de rosas, coronas de espinas.

Rilke: ¿Cómo he de llamarte?

La Desconocida: Sonrisas, lágrimas, floración, frutos, muerte. Y más tarde, viaja a lo alto de una montaña, descendiendo al valle, ve a las estrellas... Resonarás tú también, como las olas, donde el acero se estrecha suavemente contra el ángel...»

En sesiones sucesivas, «la Desconocida» precisa su mensaje:

«— Tierra roja, lumbre, acero, cadenas, iglesias, cadenas ensangrentadas... Corre delante, yo te seguiré... El puente, el puente con torres al principio y al final... ¿No sientes al ángel?»<sup>17</sup>

La «tierra roja» de Rilke nos evoca el «desierto de arcilla roja» de *El desvelamiento de los secretos* de Rūzbihān, pues ambas imágenes tienen que ver con la experiencia de la muerte y la visión

---

17 Cit. A. Pau Pedrón, *Rilke en Toledo*, Madrid: Trotta, 1997, pp. 23-4. Cf. M. Wiesenthal, *Rainer Maria Rilke (El vidente y lo oculto)*, Barcelona: Acantilado, 2015, «Se aparece la Desconocida», pp. 562-70.

del ángel: «Uno de mis compañeros acababa de morir. Vi un desierto de arcilla roja, más allá de los siete cielos, cubierto con cuerpos envueltos en sus sudarios.»<sup>18</sup> Rilke, en su poema «El ángel protector», en una apercepción visionaria roja similar a la de Rūzbiḥān, se ve a sí mismo como cuerpo en un sepulcro en esta existencia de acá abajo, sepultura donde penetra el ángel protector, y, no obstante, ángel innombrable, para alzarle «como pendón bermejo o colgadura»: «¿Cómo nombrarte? Mira arder mis labios. / Tú eres principio que se vierte inmenso; / yo soy el lento y temeroso “Amén”, / que, tímido, concluye tu belleza. // Del reposo a menudo me sacaste, / cuando me era el dormir como un sepulcro, / como perderse y escapar; entonces / me alzaste de las sombras de mi pecho / queriendo alzarme encima de las torres / como pendón bermejo o colgadura.»<sup>19</sup>

En el poema «*So, nun wird es doch der Engel sein*» («Entonces será el ángel ciertamente»), escrito en París, a finales de 1913, el vino («*der Gesichte aufgeklärten Wein*» [«el vino esclarecido de visiones»]) y la sangre («*und bin zu deinem Blute so geneigt*» [«y estoy tan inclinado encima de tu sangre»]) se vinculan con la apercepción visionaria del ángel: «Entonces será el ángel ciertamente / el que bebe despacio de mis rasgos / el vino esclarecido de visiones. / Sediento, ¿quién te ha llamado aquí? // Y que tú estés sediento, tú en quien la catarata / de Dios en cada vena se arroja: que *tú* tengas / también sed: abandónate a la sed / (¡cuánto me has conmovido!). // Y, mientras fluyo, siento / lo seca que tenías la mirada; / y estoy tan inclinado encima de tu sangre / que hasta inundo tus cejas, las puras.»<sup>20</sup>

Rilke habla de «la sangre espejeante»<sup>21</sup>, motivo con claras resonancias sacrificiales y alquímicas, «porque la fuerza de tu sangre es revelar, y no formar o decir»<sup>22</sup>. Los alquimistas enseñaron que la obtención de la piedra filosofal tiene varias fases: calcinación (obra en negro), purificación (obra en blanco), sublimación (obra en amarillo) e incandescencia (obra en rojo). «Rilke tenía que acometer su transformación interior, recorriendo el camino iniciático, desde la razón discursiva, que es el fundamento más simple del arte (el dibujo en negro) hasta la depuración estética (el blanco), para culminar con la sublimación sensual (el amarillo) y la vislumbre incandescente que alcanzarían los versos inmortales de las *Elegías de Duino*»<sup>23</sup>. El «espacio interior» de la Edad Media había sido la primera escuela estética de nuestro poeta

18 *Desvelamiento*, § 38, p. 233.

19 R. M. Rilke, *Poesía*, trad. de J. M.<sup>a</sup> Valverde; ed. de J. Llovet, Castellón: Ellago, 2007, p. 164.

20 R. M. Rilke, *Poemas a la noche y otra poesía póstuma y dispersa*, ed., trad., pról. y nn. de J. A. García Román, Barcelona: DVD, 2008, pp. 38-9.

21 *Ib.*, p. 474.

22 R. M. Rilke, *Los Cuadernos de Malte Laurids Brigge*, trad. de F. Ayala; pról. G. de la Torre, Buenos Aires: Losada, 2.<sup>a</sup> ed., 1968 [1958], p. 38.

23 M. Wiesenthal, *o.c.*, «La aparición en negro y rojo», p. 185.



en Praga. Y en su libro *Advent* (*Adviento*) se dibujaba ese impulso espiritual que le conducía hacia una poesía intimista y alumbrada. Poco a poco, irá creando su mundo lírico, poblado de imágenes sensibles; es decir, un «paisaje interior» donde hay bosques, templos, castillos, cumbres, selvas y ríos. Y ése es ya un espacio conquistado para su poesía. «En ninguna parte, ¡oh bien amada!, el mundo será como en el interior de nosotros mismos», escribirá en sus años maduros, en la «Séptima Elegía de Duino». Rilke, al igual que Dante, era un vidente y aspiraba a ser un iniciado. Compartía con su maestro el mismo sufrimiento de sentirse «rechazado», aislado y exiliado. Lo importante para Rilke no es sentirse seguro en el «mundo interpretado», sino orientarse en el inmenso firmamento de las relaciones invisibles y musicales de la creación. Rilke puede decir en la «Octava Elegía»: «Con todos los ojos la criatura ve / lo abierto (*das Offene*). Nuestros ojos están vueltos / del revés [...]». Y, para conocer lo oculto, hay que ser un «vidente»; un vidente y un «visual», porque Rilke era «todo ojos».

Rilke extrajo del mundo esotérico de Alfred Schuler una idea muy interesante para sus últimas obras. Este concepto de «lo Abierto» (*das Offene*) (era difícil de explicar, y él intentaba definirlo de formas muy distintas, todas bastante confusas, con negaciones y enigmas. «Lo Abierto» es *Nirgends ohne Nicht* («el ningún sitio sin nada»)<sup>24</sup>. Y podría ser también lo que los místicos han identificado como «otro Reino», un espacio espiritual muy diferente de lo que los ocultistas llaman «otro mundo».

Al igual que en el *diarium spirituale* de Rūzbihān, en la visita que Rilke realizó al museo del Prado, los ángeles de El Greco se tiñen simbólicamente con el rojo de la sangre. Su mayor impresión procederá de la *Crucifixión* de El Greco, donde dos ángeles impulsan la cruz, desde su anclaje de tierra, a una meta de gloria. La impresión no será pasajera, sino que se irá grabando más y más con el tiempo, y hará posible esta emocionada descripción posterior:

«Ante un cielo quebrado y tenebroso, la cruz, con la llama larga y pálida de un cuerpo, y arriba, sobre él, la inscripción exhaustiva, más larga que cualquier otra que se conozca, como si fuera el nombre innumerable de sus desdichas. María y Juan, a la derecha y a la izquierda del cuadro, inclinados los dos, repitiendo el gesto de un dolor que se les ha asentado para siempre, y que no puede ser mayor. Sólo sobre Magdalena vibra la excitación del sufrimiento, porque está viendo brotar a borbotones la sangre que mana de los pies clavados uno sobre otro. Y cae de rodillas, quiere contener la sangre que fluye por el madero, con una mano arriba, bajo los pies, y la otra abajo: quiere ser la primera y la última en recoger la sangre, pero no lo consigue. Y cuando mira hacia arriba, desconcertada, entre las ne-

---

24 Cit. *ib.*, p. 867.

.....

gras llamas del aire, ve cómo brota la sangre de la herida del pecho y golpea las llagas de las manos: *ya no ve más que sangre*. Pero entonces un ángel se arroja junto a ella, y colocado de través, la ayuda; y otros dos ángeles, como mariposas pálidas, surgen bajo las manos que gotean, surgen arriba, en el ámbito de la noche, y vuelan hacia la sangre, como para abrazarla, arrebatados por las manos desnudas, y *quieren coger la sangre como si fuera música*.»<sup>25</sup>

«Como si fuera música». Cuando, unos años más tarde, Rilke se pregunta qué ha querido decir él mismo cuando escribió, en la penumbra de la sala del museo del Prado, la palabra *música* en el catálogo, al margen de esta *Crucifixión* de El Greco, sólo tiene que mirar, una vez más, a los ángeles: están reteniendo una sangre que brota como música. Y le pregunta a Benvenuta –Magda von Hattingberg–: «¿No has querido tú también algunas veces, con el corazón sobresaltado, retener así la música, y no has podido? Y si alguna vez has podido hacerlo, ¿no ha sido por la ayuda de los ángeles, que te han conducido y guiado a lo más hondo?». Magda von Hattingberg [de soltera Magda Richling] comprendió al momento que Rilke era un místico y un vidente. En un juego intrigante pero nada inocente, Rilke entraba en los aspectos «ocultistas» de la música, y le preguntaba: «¿Acaso la música es la resurrección de los muertos?»<sup>26</sup>.

Por eso Rilke volverá una y otra vez a contemplar la *Asunción* del museo de San Vicente, donde un ángel ingrátido convierte en un misma y continua realidad el ramo de rosas que rozan sus pies y la túnica celeste de la Virgen que alcanzan sus manos<sup>27</sup>. Y la última tarde de su estancia en Toledo irá apresuradamente a contemplar –él sabe que por última vez– esta *Asunción* de El Greco, y allí permanece, hasta que el ruido de llaves del celador le avisa que tiene que abandonar el pequeño museo. Tan intensa ha sido la contemplación, que puede describir el cuadro, varios días más tarde, lejos ya de Toledo, aunque en el lienzo Rilke sólo ve ya ángeles, ángeles que ascienden, y todo lo demás ha desaparecido: «Un ángel enorme irrumpe oblicuamente en el cuadro, y otros dos ángeles tan sólo se elevan. El resto de la escena no podía ser otra cosa que ascensión, subida, y nada más. Esto es física del cielo.» Rilke ha querido que esta escena del lienzo sea su último recuerdo de la ciudad, como le dice a Leo von Künig en carta del 20 de diciembre.

---

25 Carta del 13 de febrero de 1914 a Magda von Hattingberg. (La cursiva es nuestra). Cit. K. Winkelvoss, *Rilke, la pensée des yeux*, París: Publications de l'Institut d'Allemand; Université de la Sorbonne Nouvelle, 2004, p. 129; A. Pau, *Vida de Rainer Maria Rilke. La belleza y el espanto*, Madrid: Trotta, 2007, pp. 253-4.

26 M. Wiesenthal, *o.c.*, pp. 807, 808-9.

27 Cf. A. Pau, *Vida de Rainer Maria Rilke, o.c.*, p. 251.

En sus días de soledad en Toledo, Rilke escribe un poema fragmentario. Es un fragmento que es interiormente fragmentario, un trozo de poema inarticulado, elíptico, donde el tú va unido a las constelaciones, las flores, la noche, el viento y los pájaros, y que evocaría el *mi amado, las montañas*, si no supiéramos que Rilke no leerá a san Juan de la Cruz hasta el último año de su vida. La vinculación de este poema a la ciudad de Toledo se encuentra en los últimos versos, en los bellísimos versos donde el poeta piensa en «cuánta ternura / he sumergido en la sangre, / en la sangre silenciosa del corazón / de tantas cosas que he querido,»<sup>28</sup>, que repite, casi literalmente, la exclamación que contiene una de sus cartas, referida a la ciudad que está contemplando: «¡Dios mío, a cuántas cosas he querido porque intentaban ser algo parecido a esto, porque había en su corazón una gota de esta sangre!». Este fragmento es de los pocos a los que Rilke puso título: «A la esperada». La sangre que en la carta antes mencionada recogen los ángeles es ahora su propia sangre. Como la lanzada abierta en el costado de Cristo de la *Crucifixión* de El Greco, la herida del corazón del poeta es una apertura de la visión, en rojo.

Al principal habitante de las *Elegías* lo encuentra también en Toledo: es el ángel. Pero no el ángel-doncel de la imaginería religiosa, sino un ángel-pájaro que surca sin descanso el mundo de los vivos y el de los muertos<sup>29</sup>. La visión de este ángel hace estremecerse al poeta, porque su abrazo mata; tan intensa es su vida: «Suponiendo que un ángel me estrechara / súbitamente contra su corazón: mi ser se extinguiría con su intensa presencia.»<sup>30</sup> Pero el poeta, que teme al ángel, añora su vuelo sin barreras, su presencia sucesiva en el anverso visible y en el reverso invisible de la realidad. Y ese universo sin barreras es precisamente su elemento: «Los ángeles (se dice) no saben a menudo / si andan entre vivos o entre muertos. / Un torrente continuo arrastra en los dos ámbitos / todas las edades, y su fragor los sobrepasa a ambos...»<sup>31</sup> Y estos ángeles, con largas y precisas alas de pájaro, los encuentra el poeta en los cuadros de El Greco. Ángeles-pájaro que ascienden en escorzo uniendo las escenas terrestres y celestes, que toman impulso en los perfiles de Toledo y elevan los brazos hasta alcanzar las reuniones de ángeles y de santos. La esencia de estos ángeles de El Greco «es fluyente –escribe Rilke–, son ríos que corren a través de dos reinos, y como el agua discurre por la tierra y la atmósfera, el ángel discurre por el recinto más amplio del espíritu: es arroyo, rocío, manantial, surtidor del alma, caída y ascenso».

---

28 «*wie ich Zärtlichkeit / getaucht ins Blut, / ins lautlose Herzblut / so geliebter Dinge*,». Cit. *ib.*, p. 247.

29 Rilke encuentra en Toledo la patria natural de los ángeles. Porque Toledo es, dirá el poeta, una «ciudad del cielo y de la tierra», una ciudad «donde convergen las miradas de los vivos, de los muertos y de los ángeles».

30 «*es nähme / einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem stärkeren Dasein*,». Cit. A. Pau, *Vida de Rainer Maria Rilke*, o.c., p. 250.

31 «*Engel (sagt man) wüßten oft nicht, ob sie unter / Lebenden gehn oder Toten. Die ewige Strömung / reißt durch beide Bereiche alle Alter / immer mit sich...*». Cit. *ib.*

Ese tránsito tan natural «de lo sensible a lo suprasensible» que realizan los ángeles de El Greco es lo que asombra al poeta, porque lo que él se afana en realizar con esfuerzo, esos ángeles los hacen con la más visible facilidad. Ellos, los ángeles, son los seres que surcan con naturalidad ambos mundos, los que transitan sin barreras por lo visible y por lo invisible. El ángel como vínculo de lo visible y lo invisible. Los ángeles son los seres más presentes en las *Elegías*: desde el arranque de la «Primera» –«¿Quién, si yo gritara, me oiría desde los coros / de los ángeles?»– hasta el arranque de la «Décima» y última –«Ojalá un día, libre ya de la terrible visión que me acosa, se eleve mi canto de júbilo y alabanza hasta los ángeles propicios»–. Enlazando la pregunta de la primera frase con el deseo expresado en la segunda, el tránsito resulta claro: «ahora», en este «mundo visible», el poeta se siente muy lejos de los ángeles, a los que pueden no llegar sus gritos de angustia; «luego», «a la salida», es decir, en el umbral que separa el mundo visible y el invisible, el poeta aspira –confía, espera– no ya a ser oído por ellos, sino a cantar con ellos «el júbilo y la alabanza».

En la «Novena Elegía», el ángel ya no es un terrible antípoda del hombre. En este poema triunfal, los ángeles son concordantes (*zustimmend*) con el hombre. Esa concordia no puede ser otra cosa que la existencia común entre ambos mundos, el visible y el invisible. En la célebre carta del día 13 de noviembre de 1925 a Witold Hulewicz, traductor polaco de *Las Elegías de Duino* (Cartas desde Muzot), el año anterior a su muerte, Rilke escribe:

«Somos las abejas de lo invisible. Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible. [...] Sólo en nosotros puede cumplirse esa íntima y permanente transustanciación de lo visible en invisible [...]. El “ángel” de las *Elegías* no tiene nada que ver con el ángel del cielo cristiano (más bien con las figuras angélicas del Islam)... El ángel de las *Elegías* es esa criatura en que aparece ya plenamente cumplida la transformación de lo visible en invisible que nosotros realizamos. [...] El ángel de las *Elegías* es ese ser que garantiza el reconocer en lo invisible un rango más alto de la realidad. Por eso es “terrible” para nosotros, porque nosotros, sus amadores y transformadores, todavía dependemos de lo visible.»<sup>32</sup>

Rilke habla de una «equivalencia interior (*inneres Äquivalent*)»: «En el paisaje español, en Toledo, las cosas externas –torre, montaña, puente– tienen, con una intensidad inaudita, insuperable, una equivalencia interior, tal como uno hubiera querido representárselas. Aparición y visión del objeto se producen a un tiempo, como si a cada objeto correspondiera un mundo interior, como si un ángel, que abarcara todo el espacio, se hubiera vuelto ciego y

32 En R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, ed. bilingüe; trad. y pról. de J. M.<sup>a</sup> Valverde, Barcelona: Lumen, 1980, pp. 21-3; *Vida de Rainer Maria Rilke, o.c.*, pp. 410-12.

sólo pudiese mirar dentro de sí mismo.»<sup>33</sup> Y esta extraña coincidencia de aparición exterior y visión interior que el poeta percibe cuando contempla el paisaje toledano, le hace expresar con toda lucidez su propio destino poético y, por eso mismo, vital: «Contemplar este mundo, ya no desde el hombre, sino desde el ángel, es quizá mi auténtica tarea, o al menos la tarea en la que confluyen todos mis intentos anteriores.»<sup>34</sup>

Porque, en principio, *lo invisible* es espacio prohibido para el hombre, espacio únicamente habitable por los ángeles y los muertos. Pero cuya iluminación puede, sin embargo, descender al arte, a la poesía, en la germinación laboriosa de la obra, desde «los coros angélicos». Las imágenes presentan siempre una doble faz: son imitación o sombra del mundo y de los cuerpos sensibles, pero son también visualización de lo invisible. La verdad es que, poco a poco, Rilke iba comprendiendo que todas las formas de la materia tienden a transformarse en ángel. El alma invade las cosas y las espiritualiza, porque necesita y busca un cuerpo donde «existir». Los seres alados que pintaba El Greco, como los ángeles rusos –hijos de la fe ortodoxa– tenían algo terrible y luminoso. Realmente El Greco y Rilke comparten la misma visión angélica del horizonte y, por eso, sus figuras y sus paisajes aparecen deformados en escorzos patéticos. Ambos son unos «videntes». Rilke visionario, en su estancia en Toledo.

Lo invisible se transforma en visible y, a veces, no tenemos ojos para verlo... El hombre se convierte en ángel, pero –¡ay!– también el ángel entra en los hombres, aunque no sabemos cómo se realiza esa transfiguración... «Esto es lo nuestro: ignorar cómo se sale / del engañoso recinto interior» («Unser ist: den Ausgang nicht zu wissen / aus dem drinnen irrlichen Bezirk»)<sup>35</sup>.

A partir de entonces, Rilke hablará siempre de distancia y de lejanía entre su alma y su cuerpo. En sus últimos años le veremos librar un esforzado combate –incluso en su poesía– para armonizar su desarrollo espiritual con las flaquezas de su salud. No se entiende con los médicos porque los considera «intermediarios» que no pueden ayudarle en este proceso de curación que corresponde sólo a él. Mostrará hacia ellos la misma desconfianza que siente por el psicoanálisis y por los ministros de la Iglesia, a quienes considera intercesores inútiles para el desarrollo de su fe religiosa. Rilke tenía una obsesión: la búsqueda de una muerte propia. Había comenzado a plantear estos temas en su obra cuando era muy joven, capaz ya de vislumbrarlos pero incapaz de convertirlos todavía en un método iniciático. ¿Qué otra cosa es el lamento angustioso del *Malte Laurids*?

---

33 Carta a Ellen Delp, Keferstrasse 11, Múnich, 17 de octubre de 1915.

34 Cf. A. Pau Pedrón, *Rilke en Toledo*, o.c., p. 76 (véanse a su vez las pp. 6, 59, 60, 76, 110, 111); *id.*, *Vida de Rainer Maria Rilke*, o.c., pp. 259-60.

35 Cit. M. Wiesenthal, o.c., p. 760.

Se cumple la premisa de Rilke: «sólo en nosotros puede cumplirse esa íntima y permanente transformación de lo visible en invisible, en *algo que ya no dependa de ser visto y palpado*». Rilke pone de manifiesto —en la carta a Hulewicz— que la idea central de las *Elegías* es *la unidad de la vida*: «ambos dominios», «ambos territorios», «el lado iluminado y el lado oscuro», «el mundo visible y el mundo invisible», son, en realidad, uno solo. «No hay ni un acá ni un allá, sino la gran unidad» (*Es gibt weder ein Diesseits noch Jenseits, sondern die große Einheit*)<sup>36</sup>. Ésta es la clave. Esa concordancia no puede ser otra cosa que la existencia común en ambos mundos, el visible y el invisible. Es lo que Maurice Blanchot, con relación al Rilke de las *Elegías*, llama «la conversión: transmutación en lo invisible»: «Por la conversión, todo se orienta hacia el interior. [...] Éste es el punto esencial. [...] Esta conversión aparece entonces como un inmenso trabajo de transmutación, en el que las cosas, todas las cosas, se transforman e interiorizan haciéndose interiores y haciéndose interiores a sí mismas: transformación de lo visible en invisible y de lo invisible en cada vez más invisible, allí donde el hecho de ser no-iluminado no expresa una simple privación sino el acceso al otro lado “que no está orientado por nosotros ni iluminado por nosotros”. “Somos las abejas de lo Invisible. Locamente libamos la miel de lo visible para acumularla en la gran colmena de oro de lo Invisible.” Nuestra tarea es impregnar de esta tierra provisoria y perecedera tan profundamente nuestro espíritu, con tanta pasión y paciencia, que su esencia resucite en nosotros invisible...”»<sup>37</sup>

Es, según un bello poema de René Char, el ángel «del más alto silencio» (*cf.* el ángel «hermeneuta del Silencio divino» de Henry Corbin<sup>38</sup>), que «conoce la sangre»:

«La inteligencia con el ángel, nuestro cuidado primordial.

(Ángel: aquello que, en el interior del hombre, se mantiene apartado del compromiso religioso, la palabra del más alto silencio, el significado que no se evalúa. Afinador de pulmones que dora los racimos vitaminados de lo imposible. Conoce la sangre, ignora lo celeste. Ángel: la vela que se inclina al norte del corazón.)»

«La reproducción en color del *Prisionero* de Georges de la Tour<sup>39</sup> que he clavado en la pared de cal de la habitación donde trabajo parece, con el tiempo, reflejar su sentido sobre nuestra condición. Oprime el

36 Cf. A. Pau, *Vida de Rainer Maria Rilke, o.c.*, pp. 406-7, 412-3.

37 M. Blanchot, *El espacio literario*, Barcelona: Paidós, 1992, pp. 129-30.

38 H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, 2.<sup>a</sup> ed., París: Berg International, 1979, p. 65. Cf. sobre todo H. Corbin, «Nécessité de l'angélogie», en H. Corbin (et al.), *L'Ange et l'homme, o.c.*, pp. 15-79.

39 Cuadro rebautizado después como «Job y su mujer» (145 x 97 cm, hacia 1625-1650, Épinal, Musée départemental d'art ancien et contemporain).

corazón, mas ¡qué bien apaga la sed! Desde hace dos años, ni un solo refractario ha podido atravesar la puerta sin quemar sus ojos con las pruebas de esta candela. La mujer explica, el emparedado escucha. Las palabras que van cayendo de su terrestre silueta de ángel rojo son palabras esenciales, palabras que auxilian inmediatamente.»<sup>40</sup>

## EXPERIENCIAS VISIONARIAS Y AURORAS ARREBOLADAS

Una leyenda muy popular en los países musulmanes cuenta que Abū l-Qāsim al-Ġunayd, el místico de Bagdad muerto en 295/910, emocionado e intrigado por el fervor de uno de sus discípulos, abrió su túnica y vio que la sangre brotaba de su corazón, sobre el manto. El discípulo, avergonzado de verse descubierto, comenzó a llorar «tanto y tanto que sus lágrimas se mezclaban con su sangre derramada»<sup>41</sup>.

En el Islam, las lágrimas de sangre expresan a menudo la desesperación –como en el Šāhnāma de Abū l-Qāsim Firdawsī (m. 410 o 416/1019 o 1025), en que Adán, expulsado del paraíso terrenal, las vierte abundantemente– y también un amor muy humano. En *Laylī u Maġnūn* (1188), el célebre romance de Ilyās b. Yūsuf Nizāmī Gangāwī (m. ca. 605/1209), Maġnūn las derrama por el amor de su amada. Pero son ante todo las expresiones más ardientes de la pasión que puede experimentar el hombre por Dios. Se las encuentra a menudo en la obra del gran poeta místico persa Ġalāl al-Dīn Rūmī (m. 672/1273): «Escucha esos gritos, mira esa sangre que mana de los ojos [...]. / Mira esas heridas que ensangrientan los rostros.»<sup>42</sup> «El deseo de ver ese jardín le ha hecho verter lágrimas de sangre.»<sup>43</sup> «Las lágrimas se han vuelto sanguinolentas y los corazones están quebrados.»<sup>44</sup> Pero muchos otros poetas místicos hacen uso de ellas, como el poeta turco Fuzūlī (Mehmet Sulaymān Fuḍūlī, ca. 1483-1556) en *Leylā ile Mecnun*: «Sus lágrimas de sangre hacen las veces de vestimenta.»<sup>45</sup> A su vez,

---

40 R. Char, *Hojas de Hipnos*, 16, 178: en *Poesía esencial. Furor y misterio; Los matinales; Aromas cazadores*, ed. bilingüe, trad., pról. y nn. de J. Riechmann, Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 2005, pp. 153, 227.

41 Études carmélitaines, 1950, p. 90. Cf. texto árabe en *Donum Natalicium Nyberg*, Uppsala, 1954, pp. 102-7; *Lettres nouvelles*, 20.V.59. Cit. L. Massignon, «Traduction de quatre textes arabes donnés au Bulletin Foucauld (*Jesus Caritas*)», «La blessure au côté» (cahier 106 [1957], pp. 48-9), en *Opera minora*, comp., pres. y bibl. de Y. Moubarac, 3 t., Beirut: Dar al-Maaref, 1963, t. III, p. 837.

42 D 7.

43 D 24.

44 D 145.

45 Fuḍūlī, *Leylā ile Mecnun*, hacia 860. Cit. I. Mélikoff, «La fleur de la souffrance: recherche sur le sens

la herida por excelencia es, sobre todo en el plano simbólico, la que golpea el corazón: «De nuevo, mi corazón ha tenido un sueño, / y la sangre de mi corazón ha corrido por el suelo.»<sup>46</sup> Este sangrar del corazón sigue un derrotero que se ha descrito muchas veces y que ya es bien conocido: Dios se aparece cada vez más deseable a aquel que lo escoge<sup>47</sup>. El deseo que se tiene de Él se vuelve tan vehemente y doloroso que se llega a las heridas por compasión, no sólo del alma, sino también de la carne. El corazón herido y sangrante del cristiano no puede ser otra cosa que la imagen del corazón de Jesús que «tanto ha amado a los hombres». Responde a su amor. Lo anticipa. Así se impone lentamente a las conciencias cristianas el culto del Sagrado Corazón.

En la filosofía neoplatónica de Šihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī (m. 587/1191), el «maestro de la iluminación», *šayḥ al-išrāq*, en concreto en su relato en persa titulado *ʿAql-i surḥ* (*El Intelecto* [= Ángel] *de púrpura*), la *luz púrpura* es el color del Ángel Gabriel o Espíritu santo, «Ángel de la humanidad» (*rabb al-naū‘ al-insānī*), Décima Inteligencia en el orden de las jerarquías angélicas, Ángel del conocimiento y de la revelación para los humanos, la Inteligencia agente de los filósofos: «Observando el color rojo cuyo esplendor enrojecía su rostro y su cabellera, pensé que estaba en presencia de un adolescente.»<sup>48</sup> La alusión al color rojo púrpura (*surḥ*)<sup>49</sup> se refiere al color del alba y del crepúsculo, mezcla de la luz y la noche, del blanco y el negro, simbolizado por las «dos alas» de Gabriel, una luminosa y otra entenebrecida. Según el relato de Suhrawardī, en el origen del Creador (el *protoktistos*, el Primer-Creado), se halla el misterio del color rojo púrpura que reviste su aparición: la de un ser de pura Luz cuya tiniebla del mundo creatural atenúa el resplandor en el púrpura del crepúsculo. En su significación suprasensible y función simbólica, cuando un ser está cerca de la fuente del ser, tiende hacia el blanco; cuando está cerca del nivel de la *génesis*, tiende hacia el negro. Así pues, en la sabiduría iluminativa de Suhrawardī, el color rojo, como transmutación del alma, es el horizonte intermedio (de «un efecto rojizo») entre el negro del «pozo oscuro» de este mundo y el blanco del cielo de los seres de Luz. En este relato los *uqūl* o Intelectos son designados como

---

symbolique de *lāle* dans la poésie mystique turco-iraniennne», *Journal asiatique* 255 (1967): 341-60, p. 350.

46 D 340.

47 J.-P. Roux, *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*, Barcelona: Península, 1990, p. 294.

48 Cf. *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques de Sohravardī*, trad. del per. y del ár., pres. y nn. de H. Corbin, París: Fayard, 1976, p. 202.

49 *Ib.*, p. 196. En el Oriente Próximo, como en la Biblia (cf. Ester 8:15), el color púrpura (*argāmān*) se consideraba el símbolo de la nobleza y de la potestad. En la literatura talmúdica y midráshica los arcángeles Miguel y Gabriel, que representan los dos aspectos de la divinidad (misericordia y rigor), son, por ejemplo en *Šīr ha-šīrīm Rabbah*, respectivamente los arcontes de la nieve (color blanco) y del fuego (color rojo). Cf. G. Scholem, «Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik», *Eranos-Jahrbuch* 41, Zürich: Rhein-Verlag, 1972, p. 15.



ángeles, y el color rojo se relaciona con el crepúsculo auroral o vespertino. La filosofía iluminativa de Suhrawardī es una sabiduría divina integral o *theo-sophia* (*ḥikma ilāhiyya*) que en su cumbre aúna un perfecto conocimiento filosófico y una experiencia mística real. En la obra del sabio *īšrāqī* el estilo de las epifanías del ángel es extremadamente sobrio. En los tres «encuentros con el ángel», éste se muestra con los rasgos de un sabio de eterna juventud, cuya cabellera blanca anuncia su pertenencia al mundo de la Luz. Pero no se nos dice nada más.

La sobriedad de la descripción de dicha aparición contrasta con la emotividad y riqueza de las descripciones visionarias del *diarium* de Rūzbihān. El *rojo* es también el color más extendido en las visiones de Rūzbihān: su firmamento imaginal es el de las *auroras arreboladas*<sup>50</sup>. El propio cielo de la bella ciudad de Shiraz a la hora del crepúsculo adquiere unos hermosos tonos rojizos.

En el diario de Rūzbihān, como en los relatos de Suhrawardī, el ángel Gabriel adquiere un papel preeminente: el «ala de Gabriel que es [simboliza] el alma». Su aparición entre los otros ángeles resalta por sus magníficos colores («llevaba un vestido rojo con bordados verdes»): «[Dios] me hizo ver el conjunto de los ángeles revestidos de apariencia humana, riendo y regocijándose de una buena nueva. Entre ellos estaba Gabriel, el más bello de los ángeles. Llevaban largas trenzas como llevan las mujeres. Sus rostros eran semejantes a la rosa roja. Algunos llevaban la cabeza cubierta con un velo de luz, otros, llevaban cofias con joyas engastadas. Otros incluso vestían mantos de perlas.» (§ 21). Y en otro pasaje de su *diarium spirituale*:

«Luego vi a los elegidos en la puerta de la presencia, en la explanada de la preeternidad. Allí estaba nuestro profeta, Muḥammad, que venía de la diestra de la presencia. Era como una perla blanca e iba vestido con una vestimenta de perlas. Vi a Adán con el mismo ropaje de perlas. El Profeta me abrazó y besó mi rostro, y lo mismo hizo Adán, que fue extremadamente amable conmigo, como un padre con su hijo. Luego vio a Abraham, Moisés, Jesús y a los profetas selectos. Me acerqué a la presencia y vi a Gabriel con la apariencia de los turcos. Era como una rosa roja [...]»<sup>51</sup>

50 Sobre el simbolismo del color rojo en el la obra de Rūzbihān, cf. H. Corbin, «Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rūzbehān Baqlī de Shīrāz», *Eranos-Jahrbuch* 27 (1958); Zúrich: Rhein-Verlag, 1959, pp. 51-194; *ib.*, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, reimpr., 4 t., París: Gallimard, 1971-72, t. III, «*Diarium spirituale*», pp. 45-64, en concreto pp. 48, 50, n. 39; . Para la relación entre la belleza divina y la belleza de la rosa como emblema de la creación, véase C. W. Ernst, *Rūzbihān Baqlī, o.c.*, pp. 66-7.

51 *El desvelamiento de los secretos*, §134, p. 333.

⋮

Los ángeles tienen el tinte de la rosa roja, lo que denota su relación con el atributo de majestad conforme al propósito del Profeta. Con frecuencia se les asocia el color rojo (*Dévoilement*: 82). La rosa roja se vincula con la presencia del Altísimo, del Profeta y de los maestros sufíes:

«Él [Dios] se me manifestó con unos Atributos y una belleza que no puedo describir, pero diré algo de lo que vi de Él cuando Él se me manifestó. Perlas y rosas emanaban de Su rostro.»<sup>52</sup>

«Luego vi a todos los compañeros [del Profeta], y todos ellos vestían mantos remendados [de los sufíes] y estaban danzando y entrando en éxtasis. Uno de los grandes llevaba en la mano un pandero. Tocaba el pandero y llevaba un manto remendado. Después se reunieron junto al Profeta, quien se había levantado de su tumba y su cara lucía como una rosa roja.»<sup>53</sup>

«[Cerré los ojos] y me sumergí en un océano de oscuridad buscando la visión de la Verdad [...]. Vi en un desierto a los maestros sufíes que cubrían a sus discípulos con los mantos de lana de la congregación. Luego todos ellos los dejaron en el suelo y los extendieron. Vi en ellos pétalos de rosa roja, lo que parecía que les gustaba. [...] Después de esto, busqué a la verdad durante muchas horas. El Altísimo vino a mi encuentro. Llevaba ropas de gloria, de seda con perlas y oro rojo. Sobre él brillaban luces como collares de perlas blancas y oro rojo. [...]

Le vi en aquella forma en otro momento en el camino, y ello ocurrió en uno de los valles de lo invisible.»<sup>54</sup>

Rūzbihān penetra el misterio de la anfibiología como una teofanía que trasciende todas las cosas, que provoca el asombro y que al mismo tiempo aparece con el revestimiento de una *flor roja*. Así pues, por una parte está el revestimiento de los atributos (*símbolos*) que reflejan la belleza como la forma humana, la rosa roja; y por otra parte, el despojamiento de la pura Esencia divina que, aunque ésta trasciende (*tanzīh*) toda reducción a un objeto cualquiera, no obstante no permanece en contradicción con esta aparición, que es también una simbolización. Sin embargo, la visión excede lo que Rūzbihān puede decir. Cuando Rūzbihān compara la visión de Dios con «el esplendor de las rosas rojas», esta imagen no es más que un mero estereotipo que el místico emplea ante la imposibilidad de decir las cosas de otro

---

52 *Ib.*, § 83, p. 275.

53 *Id.*, § 127, pp. 324-5.

54 *Id.*, § 99, p. 290.

modo, mostrando así su impotencia para poder conocer el único objeto de conocimiento. El discurso descriptivo, el contenido mismo de las visiones, no proviene sino de la debilidad de la comprensión y del conocimiento. Pero se trata de un desconocimiento elevado al rango de conocimiento cuando el místico llega a nombrar y a entender esta impotencia en forma de relato paradójico.

Las rosas rojas, tienen tras de sí una larga historia como símbolos del esplendor divino, de las cualidades divinas. Las visiones rūzbihānianas de las zarzas, las rosas rojas y blancas son formas coalescentes de la divinidad. El color rojo sería un color apreciado por el Profeta. Al-Barā (s. VII) habría dicho: «He visto al Profeta vestido con una túnica roja tan bella como nunca he visto.»<sup>55</sup>.

La temática de las flores en la obra de los maestros del sufismo iranio del período clásico, desde Aḥmad Ġazālī hasta Maḥmūd Šabistarī, pasando por Rūzbihān y Rūmī, comprende dos tratados principales<sup>56</sup>: por una parte valoriza el sentimiento profundo de la gracia y de la elección especiales de los santos iluminados por el amor divino, su preciosa rosa mística. Por otra parte las flores nobles –rosa, jazmín, tulipán, etc.– son signos elocuentes del viaje del corazón dirigiéndose al encuentro del Amado, que jalonan la vía de la *unio mystica*. El *Maṭnawī* de Rūmī es la historia del «ruiseñor separado de la rosa» (1:1802). Heredero experto de la tradición sufi primitiva, Rūzbihān renueva con su sensibilidad propia este culto sagrado de la belleza y del arrobamiento del amor del cual testimonian ya algunos sufíes «malāmáties» de tendencia extática, como Bisṭāmī, Miṣrī, Ḥallāğ, Abū l-Ḥusayn al-Nūrī, Šiblī.

Como es sabido, la rosa (ár. *ward*, per. *gul*) es un símbolo con una extensa tradición en la literatura persa, considerada la flor (ár. *zahra*) por excelencia. La palabra *gul* significa flor y también rosa. La rosa es un importante símbolo de la tradición judeo-cristiana que prolonga la exégesis musulmana, tipificando a la vez la dilatación de las almas en la gracia divina y su plena iluminación por el descubrimiento de la divinidad, cuando ella inviste a los adeptos de la santidad. Se trata de un motivo bíblico central<sup>57</sup>: la imagen mística de la rosa o el lirio (heb. *bašelet*)<sup>58</sup> que por su connotación específica –la supremacía del amor– anuncia el reino

55 Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Buḥārī, *Les traditions islamiques*, trad. del ár., nn. e índice por O. Houdas, 4 vols., París: Ernest Leroux, 1914 [1903-1904], t. IV, p. 3.

56 Sobre el simbolismo de las flores y de la Rosa adánica en la obra de Rūzbihān, véase S. Ruspoli, *Le traité de l'Esprit saint, o.c.*, estudio preliminar, VII, pp. 85-123.

57 Véanse los famosos versos del *Cantar de los cantares* exaltando el esplendor de la rosa (lirio) como atributo femenino del amor divino: «Como lirio entre los cardos, es mi amada entre las doncellas» (2:2).

58 Para el problema de traducción de la palabra hebrea *bašelet*, traducido generalmente por «rosa», y a veces por «lirio» (correspondiente más bien al hebreo *šošanah*), véase A.; Ch. Bloch, *The Song of Songs: a new translation with an introduction and commentary*, Nueva York: Random House, 1995. p. 148 del

mesianico y por consiguiente el cumplimiento de la alianza sagrada anudada entre Dios y la humanidad. La rosa única es, esencialmente, un símbolo de finalidad, de logro absoluto y de perfección. Rūzbihān interioriza el tema genérico en el lenguaje familiar de los poetas sufíes.

La «rosa sagrada», la «rosa preciosa»<sup>59</sup>, es un símbolo fundamental en la obra del visionario de Shiraz. Rūzbihān conjuga el simbolismo de las rosas con la teofanía recurrente de los atributos de Belleza y de Majestad. En su *Risālat al-Quds* (*Tratado del Espíritu santo*) la síntesis más elevada de la revelación divina no es otra que la flor real del Espíritu santo que él llama justamente la «Rosa adánica», sabiendo que Adán es el espejo epifánico de la realidad divina. En el *Kašf al-asrār* las rosas rojas simbolizan «el color de la manifestación (*tağallī*)»<sup>60</sup>, la teofanía, el esplendor y la Gloria de Dios: «en la estación de la intimidad, en el grado de la felicidad» (§ 86), la visión interior de Dios en la conciencia secreta del místico (*sirr*), Su Majestad y Belleza, la luz de Su esplendor (§§ 52, 56, 80). El místico recurre a esta imagen ante la imposibilidad de describir mejor a Aquel del que no existe nada semejante (Cor. 42:11), «la augusta imagen del Poderoso preeterno» (§ 61). En las manifestaciones las rosas rojas y blancas<sup>61</sup>, así como los rubíes y las perlas, representan la presencia divina (§ 36): «Muchas veces vi a Dios el Altísimo entre cortinajes de rosas, bajo velos de rosas, en un universo de rosas rojas y blancas. Él esparcía sobre mí una profusión de rosas, perlas y rubíes. Muchas veces me ofreció beber con Él el vino de las hermosas [jóvenes] de ojos negros<sup>62</sup> en la morada de la santidad.» En la alquimia, la rosa blanca y la rosa roja son sinónimos de *albedo* y de *rubedo*<sup>63</sup>.

La rosa roja es el símbolo del esplendor y la Gloria trascendente de Dios: «Entonces vi un rostro más vasto que los cielos, la tierra, el Trono y el Pedestal reunidos, de donde surgían las luces del esplendor. Pues, aunque Él trasciende las semejanzas y las comparaciones, yo he

---

#### Comentario.

59 Para la fuente de estas imágenes de los versos de Rūzbihān, véase *Kitāb-e Abhar al-ʿāšiqīn*, o.c., intr. per. de M. Moʿin, p. 81.

60 Šarh-e Šaṭṭiyāt, o.c., § 396. La rosa, símbolo de la presencia radiante de Dios, la belleza del Amado celeste (D 20148), fue creada a partir de la transpiración del Profeta y por ello es la flor más bella y más preciosa del mundo. El amor del Profeta por las rosas ha podido impulsar a los poetas a llamarla el «Rui señor del Jardín eterno», pues desveló a los fieles algunos de los misterios de Dios, la Rosa eterna (ʿAṭṭār, *Muṣṭabāt-nāma*, 28; D 1348). Simboliza a su vez el resultado del conocimiento místico mostrándose en el corazón del gnóstico (ʿIrāqī, *Iṣṭilāḥāt*, 65), así como la firmeza en la vía espiritual (Muḥammad Dārābī, *Laṭīfa-yi ḡaybī*, ed. litogr., Teherán, s.d., 12).

61 La rosa blanca y la roja están en la relación que la alquimia determina entre ambos colores.

62 Estas mujeres son las huríes del paraíso. Cf. H. Corbin, *En Islam iranien*, o.c., t. III, p. 48.

63 La *tinctura* es *rosei coloris* y corresponde a la sangre de Cristo, que *comparatur atque unitur* al *lapis*. Cristo es «la piedra fundamental y angular del cielo». La rosa es un *hortus conclusus* y, al igual que *rosa*, un sobrenombre de María, puesta en paralelo con la cerrada *prima materia*.

visto Su esplendor –loado sea– del color de la rosa roja. Pero esto sucedía mundo tras mundo, como si las rosas rojas brotaran de Él, sin que yo pudiera ver el final. Entonces mi corazón se acordó del propósito [del Profeta]: “La rosa roja emana del esplendor de Dios el Altísimo.”» (§ 52). La «rosa del amor» que devela al místico el esplendor de Dios es pues el símbolo de la teofanía: «Luego Él Se reveló en Su majestad de tal forma que parecía que llenaba el mundo de rosas rojas, que es la luz de Su esplendor.» (§ 80). Las rosas rojas están vinculadas a la presencia del Altísimo:

«Vi rosas rojas en la presencia de Dios –gloria a Él– dispuestas para ser esparcidas desde la totalidad de la presencia sobre todo el mundo y la gente.»<sup>64</sup>

«Dios desplegó Su teofanía en la primera parte de la noche y en su mitad; en la primera, desde las cámaras de lo invisible, y, en la mitad, desde el empíreo más lejano, como si el Altísimo desplegara Su teofanía en medio de rosas rojas. Nunca vi nada más maravilloso que a Él en estos desvelamientos. [...] Dios [me] dijo. “Tú fuiste guiado hacia Mi cercanía y Mi contemplación por Mi propio deseo. Si deseo el favor hacia alguien, abro para él una de las puertas de lo invisible. [...] Contesté: “Dios mío, no me siento satisfecho con eso”, y fue como si Le viera y no Le viera, pues sentía como una especie de ceguera. Entonces Él apartó ese velo de la ceguera, y Le vi en el mundo interior de lo invisible, pero aun así no Le vi como yo deseaba. Por lo tanto Le imploré. Le vi entonces en el mundo exterior de lo invisible, pero no pude experimentar la realidad de la unión con Él.»<sup>65</sup>

En la *Risālat al-Quds* la rosa es uno de los símbolos universales de la realeza que consagra la realización espiritual de los adeptos de la santidad. Esta es la razón por la cual Rūzbihān no vacila en «asociar» los santos, los ángeles y los profetas con las teofanías universales en forma de matas de rosas en el *malakūt*<sup>66</sup>. En el *diarium* los ángeles tienen el tinte de la rosa roja, lo

64 *Desvelamiento*, § 101, p. 292.

65 *Ib.*, § 103, pp. 295-6.

66 En un pasaje memorable de *La Divina Comedia* («Paraíso» 30, vv. 124-6), Dante evoca la visión paradisíaca de la gloria divina manifestando el reino triunfal de Dios «en el destello de oro de la rosa sempiterna que se dilata y se despliega de grado en grado, en la cual reside un perfume de alabanza al sol siempre primavera». Dante retiene y transmite la esencia del símbolo sagrado de la rosa como anuncio de la regeneración mística de las almas en el esoterismo cristiano. En la iconografía cristiana, la rosa se identificó espontáneamente con Cristo en relación con el Corazón sagrado de Jesús y la corona de espinas de la Crucifixión, mientras que el destello púrpura de la rosa recordaba la sangre vertida por el Mesías que sufre. Ella deviene pues una de las figuraciones místicas de la regeneración

que denota, según el dicho del Profeta, su relación con el atributo de Majestad: se les asocia a menudo con el color rojo al llevar vestimentas de este mismo color (§§ 21, 82). La rosa es por excelencia una *aparición*, una epifanía (*zuhūr*) de la belleza. Según la tradición de un célebre *ḥadīṭ* al que hace referencia el propio Rūzbihān: «Cuando el Profeta vio una rosa, le dio un beso y la acercó a sus ojos diciendo: “La rosa roja pertenece a la belleza [la Gloria] de Dios”».»<sup>67</sup> Rūzbihān alude a este *ḥadīṭ* de la rosa roja (= ¿anémona?), dicho profético transmitido por Abū Bakr al-Wāsiṭī (m. 320/932): «Las cosas sonríen a los santos como si fueran los labios de la omnipotencia divina, dije del Señor; los leones, los pétalos de rosa y de jazmín, los rostros bellos; las voces de la Unión resuenan en la voz de los pájaros y de los vientos, según el *ḥadīṭ* “La Rosa roja proviene de la gloria de Dios (*bahā’ l-Lāh*); el que quiera ver la gloria de Dios, que contemple la rosa roja”».»<sup>68</sup> También el célebre místico mártir al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāğ (m. 309/922) se refiere a la rosa roja<sup>69</sup>.

En relación con este *ḥadīṭ*, Rūzbihān recuerda una tradición según la cual el profeta Muḥammad amaba particularmente las rosas, y cuando veía una se inclinaba para cogerla, la besaba y la ponía sobre su frente. «Él lo dice, en su *tafsīr*, a propósito de la sura XII («José»); lo repite en su *manṭiq* (fol. 13b) en un largo y lúcido comentario de la palabra del místico egipcio Dū l-Nūn Miṣrī (m. 246/860): “familiarizarse con la alegría de Dios es familiarizarse con la alegría de toda cosa bella, todo rostro radiante, toda voz agradable, todo olor bueno; ahí está, para los místicos, un secreto que no conviene confiar más que a los iniciados; sino, uno se expone a puniciones ejemplares”. En toda cosa bella el místico no ve más que la irradiación de los atributos de su bienamado Señor; especialmente en la forma de Adán, escogido para la irradiación divina cuando los ángeles fueron invitados a adorarlo; el Profeta amaba mirar los rostros bellos, y él ha dicho: “la rosa roja viene de la gloria divina; quien quiera ver la gloria divina, que mire la rosa roja”; y yo he aprendido que el profeta, si veía un grano de rosa (*bākūra* = *gül-e-aḥmar*, rosa roja), lo besaba y lo ponía sobre sus ojos, diciendo “he aquí lo que renueva mi pacto con el Señor”».»<sup>70</sup>

---

espiritual al estar asociada al Corazón de Cristo desbordante de amor y que vierte su sangre para la redención saludable de los hombres. Cf. L. Massignon, «Le “Cœur” (*Al-Qalb*) dans la prière et la méditation musulmanes», *Études Carmélitaines* 9 (1950): 96-102, en *Opera minora, o.c.*, t. II, pp. 428-33. Véanse a su vez: R. Guénon, «El Sagrado Corazón y la leyenda del Santo Grial», en *Esoterismo cristiano. Dante - El Grial - Los Templarios*, Buenos Aires: Obelisco, 1993, pp. 110, 114, 116-7; S. Ruspoli, *Le traité de l’Esprit saint, o.c.*, p. 101.

67 Rūzbihān, *Kitāb-e Abhar al-‘āshiqīn, o.c.*, § 77, p. 87; Šarh-e Šaṭīyāt, *o.c.*, § 265.

68 Rūzbihān, *Tafsīr*, II, 226, in *Qur’ān* XLI, 53. Cit. L. Massignon, *La passion de Ḥusayn Ibn Manṣūr Ḥallāğ, martyr mystique de l’Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d’histoire religieuse*, reed., 4 t., París: Gallimard, 1975 [1922], t. III, n. 4, pp. 180, 287. Cf. Mt 6:28, que apunta a la anémona roja de Judea: «Aprended de los lirios del campo, cómo crecen, no se fatigan ni hilan.»

69 *Ib.*, t. 2, pp. 248-9.

70 L. Massignon, *La passion...*, *o.c.*, t. II, p. 408.

Así pues la rosa roja simboliza la manifestación de la Gloria de Dios. El místico de Shīrāz otorga a la rosa –apreciada por los poetas del mundo entero– el carácter de una experiencia religiosa; su visión de Dios es la de una nube de rosas, de la radiante presencia divina como una maravillosa rosa roja. Dado que esta flor revela perfectamente la belleza y la gloria divinas, el ruiseñor, símbolo del alma lánguida, se ve obligado a amarla de una vez para siempre – y el motivo recurrente de la rosa y el ruiseñor en la poesía persa y turca, de forma más o menos consciente, conlleva esta connotación metafísica del pájaro que simboliza el alma, y de la rosa divina.

## EL MÍSTICO LIBERADO Y LOS ÁNGELES UNTADOS DE SANGRE

*Sayat Nová* (*El color de la granada*, 1968), bello filme lleno de «iconos-secuencias», filme, testamento espiritual del cineasta, es la representación del «mundo interior» y de la pasión del poeta, músico y *ašik* (cantautor) armenio Sayat Nová (1712-1795), primero poeta de la corte del rey de Georgia y luego monje retirado en un monasterio, que fue ejecutado durante la invasión de los persas por haber rechazado renunciar a su fe cristiana. Su nombre adoptado Sayat Nová significa «Maestro de los Cantares» en persa. En lugar de hacer una narración lineal, el director se encarga de realizar una serie de cuadros vivientes que representan episodios importantes de la vida del poeta en clave simbólica: su infancia, su juventud, su entrada a un monasterio, o su enfrentamiento con el ángel de la muerte. Estos capítulos están desarrollados a partir de fragmentos de sus obras, los cuales aparecen en inter-títulos o se escuchan mediante una voz en *off*. Todo el filme de *Sayat Nová* es una suerte de *diarium spirituale* desde la infancia hasta la madurez del poeta mártir en el que, como en el *diarium* de Rūzbihān, el color rojo es el más significativo. Toda la sangre vertida a lo largo de la película es un anticipo de la extinción sacrificial del poeta. Si en *La leyenda de la fortaleza de Suram* (*Ambavi Suramis tsikhisa*, 1984) el blanco es el color simbólico por excelencia, en *Sayat Nová* y en *Ashik Kerib* (*Ashiki Keribi*, 1988), lo es el rojo. En *La leyenda de la fortaleza de Suram* encontramos el blanco de la leche derramada, las ofrendas de arroz, las pilas de lana cruda, las palomas arrojadas al paso de los ataúdes y el rojo de las granadas abiertas o de la sangre de la desposada... El sacrificio por medio de la sangre está presente a lo largo de *Sayat Nová*: las granadas sangran manchando una superficie de tela blanca, el color de las granadas es el de la sangre, y ambas se confunden, una gallina blanca bañada en sangre, el sacrificio (degollación) de las gallinas y de los corderos, las tinas con tintes rojos de la curtiduría, las alfombras rojas, los cirios rojos... La granada es un fruto emblemático. Su jugo color sangre dibuja sobre un sudario blanco los contornos de la Armenia desgarrada en *Sayat Nová* y circula en transfusión en la boca del poeta moribundo de *Ashik Kerib*. En *La leyenda de la fortaleza de Suram* dos soldados

orden al joven Dumikhan que lance granadas para cortarlas al vuelo de un golpe de sable<sup>71</sup>. La sangre «color de la granada» brotaba sobre el objetivo de la cámara de *Los caballos de fuego* (1964). Una breve secuencia de *Ashik Kerib* muestra cómo un hombre con un hacha corta el cuello de un maniquí de cera de cuyo interior van saliendo fulares de seda roja a modo de chorro de sangre. Asimismo, la sangre invade la pantalla del *Lago de los cisnes*, *La zona* (1990) de Yuri Ilyenko (Yuriy Illienko). El recuerdo del prisionero drogadicto que, después de una sobredosis, recibe la sangre de un guarda compasivo y se ve forzado al suicidio para limpiar su deshonor, era una de sus pesadillas.

El propio Paradžanov explicita el sentido ascético y espiritual que subyace en *Sayat Nová* y *Ashik Kerib*:

«En la composición de *Sayat Nová* el tema es el ascetismo, los monasterios, las celdas. La presentación del mundo poético del héroe exige una atmósfera más refinada, de interiores más lacónicos donde todo está penetrado de un soplo sagrado.»<sup>72</sup>

«Detrás de todo ello [a propósito de *Ashik Kerib*] está el Evangelio, no el de [la figura de] Cristo [como] hombre joven, sino el de los musulmanes que creen en el Islam. Es un cuento oriental, un simple cuento que Lermontov me ofreció en mi infancia y que se ha convertido, por una metamorfosis, en la Biblia musulmana, el Corán leído por un cristiano que tiene en alta estima la cultura musulmana [...], la del misterio de estos musulmanes que han fundado La Meca.»<sup>73</sup>

La relación entre la llama, el destello luminoso (que en la poesía oriental siempre es visto de color rojo), y las rosas rojas, podría conducir entonces a nuevas combinaciones que han podido añadirse a la imagen del color rojo de la sangre o de las heridas<sup>74</sup>. En la tradición persa, a la contraposición del par de términos *fuego* y *agua*, le corresponde el contraste cromático del *rojo* del fuego, la sangre del corazón<sup>75</sup> y las rosas, símbolo de la combustión interior, y el

71 Cf. P. Cazals, *Serguei Paradjanov*, París: Étoile; Cahiers du cinéma, 1993, pp. 146, 148.

72 Entrevista del cineasta ruso Mikhail Vartanov (1937-2009) —periodista en el *Sovetakan Arvest*, revista mensual de arte de la Armenia soviética— con Sergej Paradžanov, del que era amigo. Cit. *ib.*, p. 161.

73 Extracto de una entrevista con Sergej Paradžanov para la revista *Cahiers du cinéma* realizada por Charles Tessson (n.º 410) a propósito de *Ashik Kerib*. Cit. P. Cazals, *Serguei Paradjanov, o.c.*, p. 163.

74 En la alquimia el rojo y el rojo-rosa son los colores de la sangre, un sinónimo del *aqua permanens* y del *anima* extraídas de la *prima materia* y que confieren vida de nuevo al cuerpo «muerto».

75 Cf. la poesía de Ḥwāḡah Muḥammad, Bangaš, en H. G. Raverty (trad.), *Selections from the Poetry of the Afghāns, from the Sixteenth to the Nineteenth Century*, Londres: Williams and Norgate, 1862, p. 344.



*verde* de la vegetación, reminiscencia del Paraíso (per. *firdaus*, avéstico *pairi-daēza*). Arder en el fuego de este amor es caer en (la fuente paradisiaca de) Kawṭar<sup>76</sup>. A la extinción en el fuego (caliente y seco –naturaleza ígnea– = *rojo*) le sucede la inmersión en el agua (fría y húmeda –naturaleza acuosa– = *verde*). En este sentido, siguiendo a ‘Aṭṭār, el sufi mantiene la «llama roja en la Vía, el corazón vasto, como el verde océano»<sup>77</sup>. Según Rūmī, en el corazón del místico opera una verdadera alquimia espiritual (*kīmīyā*)<sup>78</sup> que parece estar tipificada por el color *rojo* del fuego del incendio del alma y el fresco *verdor*<sup>79</sup> que anuncia la proximidad de la gracia divina<sup>80</sup>.

Rūmī concibe una bella imagen para explicar la célebre alocución extática de Ḥallāḡ: «Yo soy la Realidad (divina)» (*anā l-Ḥaqq*): él habla de piezas de tejido que caen en la cuba del tintorero «Él». El fuego, el rojo del metal candente, simboliza así el límite de la extinción del místico en la fragua o en la tinaja del tintorero, símbolos de lo Absoluto. El fin de todos los colores es la tina del tintorero que el Corán llama *ṣibḡat Allāh*, el «bautismo de Dios» (Cor. 2:138), literalmente «tintura de Dios», en la cual todos los colores desaparecen mientras uno solo permanece, el blanco radiante; ellas cantan entonces alegremente: «Yo soy la cuba». Rūmī prosigue comparando el místico a la barra de hierro calentada en el fuego, que se vuelve roja y candente hasta que acaba por exclamar: «Yo soy el fuego». De hecho, su forma y su apariencia exterior son las del fuego, pero la unión substancial no se ha realizado: el fuego sigue siendo fuego, el hierro hierro. Éste es, según explica Rūmī, el principio y fin de todos los colores<sup>81</sup>.

En *Sayāt Novā* los planos de la gallina blanca bañada en sangre, el sacrificio (degollación) de las gallinas y de los corderos, las tinas con tintes rojos de la curtiduría, los cirios rojos encendidos sobre el pavimento de la iglesia expresan, en el contexto cristiano, un simbolismo fundamental de la espiritualidad musulmana persa –de Ḥallāḡ a Rūzbihān, de ‘Aṭṭār a Rūmī– del color rojo del vino, la sangre y el fuego como distintivos del amor pasional (*‘išq*), la pasión y el anonadamiento (ár. *fanā’*, per. *nāstī*, no-ser) previos a la unión (*waṣl*, *wiṣāl*). El sufrimiento es la esencia misma del amor. No se logra la unión si no es pasando por la pena (*ḡamm*), el sufrimiento (*ranḡ*) y el dolor (*dard*), que nacen y aumenta por la separación.

76 D 449. *Kawṭar*: fuente o río de abundancia del paraíso (alusión a Cor. 20:12).

77 Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, *Muṣibat-nāma*, ed. de N. Wiṣāl, Teherán, 1338 s./1959, comienzo del libro.

78 Cf. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rūmī*, Albany: State University of New York Press, 1983, índice s.v. «alchemy».

79 El verde, mediatriz entre el calor y el frío, es color de agua, como el rojo es color de fuego. El ascenso de la vida parte del rojo y florece en el verde.

80 D 685.

81 M 2:1345-49.

⋮

Como en la mayoría de corrientes místicas y de escuelas herméticas, sean de Oriente o de Occidente, el regreso al origen, el ascenso del alma, la reintegración de los seres pasa por un proceso que está relacionado con la muerte —muerte espiritual, muerte mística, muerte iniciática— conforme al célebre *ḥadīṭ* «Morid antes de morir». Así Mawlānā alienta a sus discípulos a morir a través del amor de Dios, a «morir de amor» en cierto modo, y su *samāʿ* se convierte en una danza de amor y de muerte. En efecto, el danzante «interpreta» la muerte espiritual y a veces se encuentra con ella, si su contemplación es sincera e intensa, bajo la forma de un «éxtasis», de una «atracción» (*ḡadba*), que supone arrancar su alma de esta esfera para elevarla hasta la divinidad.

Un solemne plano-secuencia de *Sayat Nová* muestra a una joven vestida con pieles oscuras (la actriz Sofiko Tchiaureli, musa del cineasta), como un ángel de la muerte, que entra en una tumba y se acerca a un cuerpo amortajado en tejidos de varios colores, con la cabeza cubierta significativamente con seda de color rojo púrpura (*cf. fig. 1*). El duelo, ese ángel nocturno. Esta secuencia expresa el momento en el que el trovador melancólico acepta su destino. Ella porta en la cabeza un gorro cónico que recuerda el *sikké* (*tāc, kūlah*), el gorro cónico de piel de camello que, como y hemos visto, para los derviches *mawlawīs* simboliza la piedra tumbal. Las manos de ese ángel de la muerte, mientras ella no deja de fijar su mirada en nuestros ojos, hacen que el pergamino negro con un texto en caligrafía persa blanca, dispuesto sobre el cuerpo amortajado, se convierta en polvo de ceniza.

Para entender el sentido profundo de esta secuencia que representa la muerte simbólica del poeta místico, podemos recordar las siguientes palabras de consolación que Ġalāl al-Dīn Rūmī dirige a sus amigos durante su última enfermedad, a finales de otoño de 1273:

«Si la muerte es un ser humano — ¡dejadla que se aproxime a mí,  
que yo pueda estrecharla en mis brazos!  
Yo tomaré de ella un alma, pura, incolora;  
¡ella tomará de mí un hábito de colores, nada más!»<sup>82</sup>

En el sufismo, la práctica de la «autoaniquilación» o «extinción» de los atributos creaturales (ár. *fanāʿ*, per. *nāstī*) (*cf.* Cor. 55:26-7)<sup>83</sup> en el umbral de la reunión con el Bienamado, va unida a una imagen muy frecuente en los poetas persas y turcos: es la parábola de la falena (ár. *farāš*, per. *parwāna*) que, ebria de amor y deslumbrada por la luz de la vela (ár.-per. *šamʿ*), en su anhelo por alcanzar la *aurora* espiritual que sucede a la noche de los sentidos, se lanza

82 Cit. A. Schimmel, *L'incendie de l'âme. L'aventure spirituelle de Rūmī*, París: Albin Michel, 1998 [1992], p. 12.

83 Cf. H. Ritter, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAttār*, Leiden: E. J. Brill, 1955, índice s.v. «entwerden», «entwerdung» (*fanāʿ*), «versinken»; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, s.v. *fanāʿ*, «annihilation».



Fig. 1. El ángel de la muerte y el cuerpo amortajado en la luz. *Sayat Nová* (1968, dir. S. Paradžanov).

violentamente sobre la llama para consumirse en ella<sup>84</sup>. La falena es el alma del viajero y la vela el Amado. Esta parábola expresa la extinción del ego (*nafs*) en la Realidad divina (*al-Ḥaqq*). Los poetas místicos (Ḥallāḡ, Aḥmad Gazālī, ‘Aṭṭār) saben que la falena, inmolándose

84 Para esta parábola frecuente en la poesía mística turca, persa e indo-persa, véanse: Ḥusayn Manṣūr Ḥallāḡ, *Kitāb al-ṭawāsīn*, ed. de L. Massignon, París: P. Geuthner, 1913, II:867, XIX. Cf. L. Massignon, *La passion...*, o.c., t. III, pp. 89-90, 102; id., «Textes musulmans pouvant concerner la nuit de l'esprit» (1938), en *Opera minora*, o.c., t. II, pp. 401-2. Véanse Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, *Mantiq al-tayr*, ed. de M. Ğ. Maškūr, 3.<sup>a</sup> ed., Teherán, 1962, vv. 3958 ss.; id., *Asrār-nāma*, ed. de Ş. Gawharīn, Teherán, 1338 h.š./1959, vv. 545, 832 ss.; Ğalāl al-Dīn Rūmī, *Kitāb-i Fihi-mā-fihi*, ed. de B. Z. Furūzānfar, 2.<sup>a</sup> ed., Teherán: Amīr Kabīr, 1348/1969, c. 9; *Dīwān-i Ḥwāḡa Ḥāfiẓ-i Šīrāzī*, ed. de S. ‘A. Q. Anḡawī Šīrāzī, Teherán: Sāzmān-i Intihābāt-i Ğāwīdān, 1358/1979, p. 64. Para un recorrido por esta metáfora en la poesía persa véanse J. Maṭīnī, «Parwāna wa šam’», *Īrān-Šīnāsī*, 6/4 (invierno 1995), pp. 780-94; N. Pūrḡawādī, «Parwāna wa ātiš: sayr-i taḥawwul-i yik tamṭil-i ‘irfānī dar adabiyyāt-i Fārsī», en *Našr-i Dāniš* 16/2 (1378/1999): 3-15; H. Ritter, o.c., índice s.v. «falter», «kerze»; A. Schimmel, *A Dance of Sparks. Imagery of fire in Ghalib’s poetry*, Nueva Delhi; Londres-La Haya: Ghalib Academy; East-West Publ., 1979, pp. 80-3; id., «Der Falter un die Kerze», en R. Kirste; P. Schwarzenau; U. Two-ruschka (eds.), *Die Dialogische Kraft des Mystischen*, Balve: Zimmermann Druck, 1998, pp. 250-3; A. A. Seyed-Gohrab, *Laylī and Majnūn. Love, Madness and Mystic Longing in Niẓāmī’s Epic Romance*, Leiden: E. J. Brill, 2003, índice s.v. «candle», «moth»; id., «Waxing Eloquent: The Masterful Variations on Candle Metaphors in the Poetry of Ḥāfiẓ and his Predecessors», en A. A. Seyed-Gohrab (ed.), *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*, Leiden: E. J. Brill, 2012, pp. 81-123.

a sí misma en la llama del Amado, sin rastro ni indicio de su existencia, alcanza la unión y es así transformada en fuego Divino. El gran místico persa Aḥmad Gazālī (m. 520/1126), en *Sawānīḥ al-ʿuṣṣāq* (*Las intuiciones de los amantes*, c. 39), escribe de esta falena nocturna que se precipita sobre la llama como expresión de la auto-aniquilación: «[...] La realidad de la unión [es decir, el anonadamiento del enamorado en la bienamada] es que, durante un corto periodo de tiempo, el fuego se convierte en anfitrión [de la mariposa nocturna] y la despierte enseguida [transformada en] ceniza. [...] En tu amor es excesivo incluso mi solo estar.» Cruel paradoja de las mariposas lanzadas a la locura de la noche, tal como expresa Paul Valéry: «Danzan desenfrenadas sobre la copa cegadora. Luego se tiran al fuego como desesperadas, y se eleva un polvo de ceniza iluminada».

Un plano parecido lo encontramos en un filme posterior. En 1988, Paradžanov realizó otra película ampliamente premiada, *Ashik Kérīb*, basada en una historia de Mijaíl Lérmontov. Es la vida de Ashik Kérīb, un juglar errante que proviene de la cultura azerí, un joven hombre pobre, de corazón generoso, dotado con una voz muy bella y que toca el *saaz* (balalaika turca). Ashik Kérīb tipifica al amante de la literatura mística persa y turca. Se trata de la secuencia en la que él mismo cava un hoyo con sus propias manos para enterrar el cuerpo del anciano poeta amigo, al que tanto apreciaba Ashik Kerib. Éste lo introduce en el hoyo con sus vestimentas blancas, como un sudario, señal de pureza. Antes de cubrirlo de tierra, Ashik Kérīb, sumido en el dolor por la muerte de su amigo, se arranca la camisa roja que llevaba puesta y la coloca cuidadosamente sobre la cabeza del poeta. De nuevo se repite el



Fig. 2. El ángel de la resurrección se acerca al poeta monje. *Sayat Nová* (1968, dir. S. Paradžanov).



tejido rojo como emblema del *surh*. Una paloma blanca, símbolo de resurrección, se posará sobre la tumba del poeta.

La figura del ángel acompaña los últimos momentos del poeta Sayat Nová. En la parte final del filme las imágenes de ángeles se repiten. En una de las secuencias más célebres del filme (*cf. fig. 2*), el ángel de la resurrección, vestido con indumentaria tradicional armenia, con alas doradas, camisa de terciopelo rojo y con los ojos vendados, se acerca al poeta místico y, arrodillándose ante él, le ofrece una dádiva.

Poco antes de la muerte de Sayat Nová, vemos una estilizada secuencia (*cf. fig. 3*) en la que una majestuosa mujer, con un sentido ritual, vierte un cántaro lleno de vino rojo sobre el pecho del poeta-monje arrodillado. De un lado, el vino rojo significa aquí la sangre, el martirio y el sacrificio; de otro, simboliza la embriaguez espiritual cantada por los poetas árabes, persas y turcos. Por esta razón, dicha secuencia bien puede verse como una expresión contemporánea del lenguaje del exceso de místicos visionarios como Rūzbihān o Rūmī:

«Quiero tomar un cucharón lleno de sangre  
en la marmita “Alma”.»  
«No inquietas sobre el estado interior de la casa.  
Mira la sangre en el umbral y no preguntes.»<sup>85</sup>

85 D 1691; *Rubāʿiyyāt*.



Fig. 3. El vino rojo de la embriaguez espiritual, la sangre, el martirio y el sacrificio.  
*Sayat Nová* (1968, dir. S. Paradžanov).

⋮

Sayat Nová, aquí significativamente vestido con una túnica blanca, símbolo de pureza, acerca solícito su pecho para que sobre el mismo ella pueda derramar el vino (la sangre) que representa la aceptación del martirio. El manto negro que el poeta ha dejado en el suelo bien puede tipificar la mortificación del *anima sensibilis, vitalis*.

La bellísima secuencia final nos muestra al poeta convertido en monje extendiéndose sobre el pavimento de una iglesia vacía, con alrededor de él un bosque de cirios encendidos y, de repente, propulsada desde fuera de campo, una lluvia blanca de pollos *decapitados* que, en los movimientos erráticos de su agonía, vuelcan y apagan los cirios. Cuatro colores simbólicos, cuatro mortificaciones: cirios rojos (la pasión del martirio), la camisa blanca que porta el poeta-monje (su sudario), el hábito negro extendido en el suelo (el cuerpo-tumba) y el blanco de las aves (la extinción-resurrección). Esta secuencia nos evoca la celebración de la danza circular (*samāʿ*) de los «derviches giróvagos» *mawlawīs*<sup>86</sup>. En la danza litúrgica del *samāʿ*, el *šayḥ*, que representa a Mawlānā, se sienta ante la «piel» roja de animal (*post*, piel, lugar) cuyo color evoca el del sol poniente, que lanzaba sus últimos resplandores en el cielo de Konya cuando murió Rūmī, el 17 de diciembre de 1273. El rojo es el color del amor divino, del fuego de la pasión por Dios. En las miniaturas persas, por ejemplo, la utilización del color rojo es un recurso cromático para representar la luz de la visión divina. Pero, el rojo también es el color del sol. Y esa es la traducción, justamente, de la palabra *šams*, nombre del maestro de Rūmī, Šams-i Tabrīzī. En suma, el *post* es el símbolo de la llama viva que arde en el templo del corazón del derviche. Este rojo bien puede ser el que aparece con tanta frecuencia en la filmografía de Paradžanov.

Sayat Nová extiende el manto negro que porta sobre el pavimento de la iglesia en un gesto litúrgico similar a cuando los derviches giróvagos se quitan su capa negra (*hirkā*) con la mano derecha y la dejan lentamente caer<sup>87</sup> y se vuelven a encontrar vestidos simplemente con una

---

86 Sobre la danza del *samāʿ* véanse: K. S. Avery, *A Psychology of Early Sufi samāʿ: Listening and Altered States*, Londres: Routledge, 2004; A. Ambrosio, «La danse des “derviches tourneurs” et la création d’un espace sacré», *Journal d’histoire du soufisme* 4 (2003-2004): 97-105; A. Fabio Ambrosio; È. Feuillebois; Th. Zarccone, *Les derviches tourneurs: doctrine, histoire et pratiques*, París: Cerf, 2006; I. Friedlander, *The Whirling Dervishes. Being an account of the Sufi order known as the mevlevi and its founder the poet and mystic Mevlana Jalalu’d-din Rumi*, Nueva York: MacMillan, 1975; E. de Vitray-Meyerovitch, *Konya ou la danse cosmique*, París: J. Renard, 1989.

87 En la danza litúrgica del *samāʿ* se puede ver el movimiento de las esferas alrededor del polo (*quṭb* = *axis mundi*), la danza celeste que abarca el círculo de la existencia, el universo entero, desde los ángeles hasta los más ínfimos minerales. Pero el *samāʿ* se puede interpretar también como una danza de muerte y de resurrección. Los derviches entran en la sala de la *takya* vestidos de blanco, el sudario que simboliza la mortaja de sus deseos, revestidos de un amplio manto negro que representa la tumba y tocados con un alto gorro de fieltro, el cipo, imagen de la lápida sepulcral. Los derviches, solemnes con su gran manto negro, signo del envoltorio carnal, dan tres vueltas caminando alrededor de la

vestidura blanca (*tennure* y *deste-gül*<sup>88</sup>). El *tennure* –compuesto árabe-persa formado de *ten* (portador) y *nūr* (luz) que significa «portador de luz»– es una ropa blanca sin mácula que se lleva bajo el manto (*hirkā*, ár. *hirqā*); simboliza el destello del *dīkr* que invade al *maṣṣawī*. Muerte del poeta y fin del filme: no ver nada más, ¿no es eso morir?<sup>89</sup>

Siguiendo un simbolismo de los colores, en la poesía mística de Rūmī los colores tipifican la vía del crecimiento místico hacia la Unidad divina en una escala cromática muy similar a las que aparece en la obra de Šihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī y de Rūzbihān Baqlī: del color *negro* del manto del derviche que representa la tumba del alma carnal, la existencia material, al *blanco* del hábito, símbolo de la mortaja, como liberado de su envoltura carnal para un segundo nacimiento, pasando por el *rojo* del crisol de la alquimia espiritual o el *verde* de la primavera del día de la resurrección, hasta llegar al *incoloro* asociado a la Unidad divina. En el lenguaje de los sufíes, el «color» representa la objetivación, la existencia aparente, el fenómeno, por oposición a la existencia absoluta e incondicionada<sup>90</sup>. Por otra parte, los colores *blanco* y *rojo* tienen en el pensamiento místico de Rūmī un significado simbólico profundo: el blanco de la nieve –símbolo de la existencia material efímera, del *ego*– y el *rojo* de la rosa –símbolo del alma liberada de las trabas de la materia– que permanece oculta en la nieve, hasta que, con la llegada de la primavera y el deshielo, la flor se muestra en todo su esplendor.

En la obra de Rūzbihān el *fuego* incandescente del amor (*maḥabba*), del amante (*muḥibb*) en búsqueda del Amado (*maḥbūb*), llena el corazón del santo de significaciones suprasensibles (*maʿānī*), pues el fondo esencial (*ḥaqīqa*) del alma no es sino uno con el amor del Amado. El color rojo simboliza este fuego permanente, el del fondo íntimo del alma (per. *sirr-i ḥān*), por medio de imágenes (las rosas, la sangre del místico...). Pero el rojo es también el símbolo del mar en el que se anega el místico, la morada de la aniquilación (*fanāʾ*) del *ego* personal y la permanencia (*baqāʾ*) en Dios, el mar rojo de la Unidad de lo Absoluto, del *tawḥīd* (*unio mystica*), o, según la fórmula neoplatónica, de la unidad del amor, del amante y del amado: «Es el mar Rojo del *tawḥīd*, un mar sobre el cual no puede navegar el navío de lo efímero.» Puesto que:

.....  
sala sagrada (*meḍan*), donde se mantiene el maestro (ár. *šayḥ*, per. *pīr*), antes de besarle la mano derecha. Después, mientras el ritmo de la música cambia, dejan caer su manto *negro*, símbolo del cuerpo terrestre perecedero (ár. *ḡism*, *badan*; per. *tan*), la tiniebla del alma vital (ár. *nafs*, per. *ḥud*: el ego o yo inferior), el intelecto velado por el ego, y emergen con su hábito largo *blanco*, símbolo del cuerpo espiritual (*al-badan al-muktasab*), de la persona transfigurada en el momento de la resurrección (*qiyāma*) para un segundo nacimiento. La danza aniquila la existencia ilusoria, alegoriza las etapas del ascenso o la desposesión.

88 Chaqueta que se lleva sobre el *tennure*, hecha de un tejido ligero adaptado a la primavera.

89 Cf. S. Daney, *Ciné journal: 1981-1986*, París: Cahiers du cinéma, 1986, pp. 72-5.

90 Cf. E. (de Vitray-)Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam. Djalāl-ud-Dīn Rūmī et l'ordre des derviches tourneurs*, París: Desclée de Brouwer, 1972, pp. 157-60.

«[...] el mar rojo de las maravillas de los signos depende de la fuente abundante de las realidades secretas de nuestro amor»<sup>91</sup>. De Rūzbiḥān Baqlī a Nūr ‘Alī Šāh, el Mar Rojo (de vino o de sangre) simboliza, respectivamente, la Unidad de lo Absoluto (*tawḥīd*), el Amor divino<sup>92</sup>.

En el *Matnawī*<sup>93</sup> Rūmī transpone al caso de ‘Alī, el I imām, mártir de los šī‘es, el célebre salmo en el cual Ḥallāğ pide su sacrificio. El final del viaje espiritual comporta para el místico su extinción o muerte voluntaria. Mawlānā explica también y defiende la célebre sentencia de Ḥallāğ: «Yo soy la Verdad» (*anā l-Ḥaqq*). Rūmī escribe en una de sus cuartetos: «Manšūr Ḥallāğ, que ha dicho *anā l-Ḥaqq*, había barrido el polvo de todos los caminos con la punta de sus pestañas; es después de haberse sumergido en el Mar Rojo de su nada, después de eso, cuando descubre la perla [joya] del *anā l-Ḥaqq*.»<sup>94</sup> El «Mar Rojo» es una alusión a la aniquilación en la gnosis divina, pero también a la sangre vertida del martirio. Rūzbiḥān emplea la misma imagen en la conclusión de su *Comentario de los Ṭawāsīn* de Ḥallāğ. Él escribe:

«[...] He aquí pues, acabado con la ayuda de Dios, el *Comentario de los Ṭawāsīn* de Ḥallāğ, destinado a los adeptos de la verdad y de la gnosis mística. Cuando llegó para él [Ḥallāğ] el momento de verter las lágrimas de sangre del alma sacrificada [...] dijo palabras sobre el misterio de la predestinación sacadas del mar de Sīn –este Mar Rojo de la eternidad– que sólo el elixir rojo de la alquimia divina puede transcribir, y pronunció una homilía que únicamente la luz roja (del Espíritu santo) ha podido grabar sobre la frente de las lunas de las conciencias iluminadas.»<sup>95</sup>

Rūmī repite esta imagen del mar de sangre como símbolo del martirio y de la autoaniquilación:

«¿Quién puede considerarse un Rustam en este mundo si se compara con las líneas de batalla de los amantes de Dios? Cada día dirigen sus corceles alegremente hacia un mar de sangre.

91 Rūzbiḥān, *Kitāb-e Abḥar al-‘āšiqīn*, o.c., §§ 263, 241.

92 Cf. A. Gonzalo Carbó, o.c., pp. 31-59.

93 M 4:109.

94 Ġalāl al-Dīn Rūmī, *Rubā‘īyyāt*, n.º 65, Asaf Hālet Çelebī, *mevlānānīn rubāileri*, 1939, cf. lit. Isfahān, 1320 (y proyecto Bogdanov). Cit. L. Massignon, *La passion...*, o.c., t. II, p. 280.

95 Cf. *Le livre «Ṭawāsīn» de Ḥallāğ avec le Commentaire de Rūzbehān suivi du Jardin de la Connaissance*, intr., trad., nn. y ed. crítica del texto ár. de S. Ruspoli, Beirut: Albouraq, 2007, *Comentario de los Ṭawāsīn*, Epílogo, p. 300.



A cada lado hay doscientos cadáveres decapitados en un océano de carnicería, pero los amantes ríen y bailan cual miel en su esplendor y gloria, pues *Verdaderamente a Él estamos retornando* (Cor. 2:156)<sup>96</sup>.

«¡Maravilloso campo de batalla, maravillosos hombres, cada uno gozando ante su propia muerte! ¡Haz de tu propia cabeza una pelota de polo, y luego lánzate al campo de juego!»<sup>97</sup>

En *El jazmín de los enamorados* Rūzbihān habla de «la luz enrojecedora de la preeternidad»: «Percibí el misterio de la belleza divina en la imponente hermosura de la naturaleza innata de la imagen de barro de esa novia. En sus labios de rubí prendía la luz de la preeternidad que atrapaba a los espíritus santos en la trampa fatídica en la que quedan anonadados en el amor.»<sup>98</sup> Y también: «Una noche vi algo que cubría los cielos. Era una luz roja que brillaba. Pregunté: “¿qué es eso?” Se me respondió: “Es el manto de la Magnificencia”.» (*Dévoilement*: 22). Por otra parte, el *vino* (rojo) representa el amor, el deseo ardiente y la embriaguez espiritual, así como la taberna de la unión divina (cf. la *Ĵamriyya* de Ibn al-Fāriḍ, o el «vino [del corazón] enrojecido» de Rūmī): «Una noche, vi un inmenso océano en el seno del mundo oculto. Era un océano de un vino de color rojo. Entonces vi al Profeta [...] Tenía en su mano una copa llena del vino de este océano» (§ 27). Aquí el océano rojo, imagen recurrente en sus visiones, simboliza la Majestad divina en la que se «sumerge» el místico a través del Profeta.

En otros dos significativos pasajes del *diarium spirituale* el místico se ve a sí mismo derramando lágrimas de sangre que tiñen igualmente su rostro de rojo, como los mártires. El amante hace y rehace constantemente sus abluciones con el agua de sus lágrimas, por menos que él se bañe en la sangre del corazón<sup>99</sup>:

«Luego me vi sentado en el patio de [mī] ḥānaqāh [en Shīrāz] y la Verdad –gloria a Él– vino en esa forma, incluso con mayor hermosura, y con Él había multitud de rosas rojas. Él las derramó ante mí<sup>100</sup>, y yo estaba en la morada de la intimidad y el gozo, y mi espíritu estaba en una situación tal que me derretí. [...] Y en un momento dado, ascendí al empíreo más lejano, donde vi a los profetas, los amigos de

96 D 18700-01.

97 D 19402.

98 Rūzbihān, *Kitāb-e Abhar al-‘āshiqīn*, § 16; *El jazmín de los enamorados*, c. 1, p. 20.

99 Cf. L. Massignon, *La passion...*, o.c., t. I, pp. 599-600.

100 Cf. ‘Attār, *Ilāhī-nāma*; *Waṣlat-nāma*, Teherán, 1957, v. 168, donde añade: «la sangre es el sudor de los bravos»; *Uṣtur-nāma*, ed. de M. Muḥaqqiq, Teherán, 1960, pues la sangre de Ḥallāḡ proclama «*Anā l-Ḥaqq*» («yo soy la Verdad»), momento en el que un *sālik* le arroja una rosa escarlata.

⋮

Dios y los ángeles dispuestos en filas. Algunos de ellos buscaban la cercanía de Su presencia. Tenían un aspecto reverente. Me apresuré hacia Él anhelante, lloroso, delirante, ebrio. Recosté mi cabeza en los pabellones de la gloria, y la sangre se derramó de mis ojos en mi enrojecida cara. No vi a nadie más humildemente sometido a Él que yo. Sentía extrema necesidad de unión con Él.»<sup>101</sup>

«Él se detuvo por mí, y pude contemplar la majestad y la belleza de Su trascendente faz. Yo estaba arrebatado en Su amor. Entonces me vi bajo los doseles del dominio en el reino del mundo del imperativo, sumergido en un océano de sangre, y esa sangre brotaba de mis ojos. Estuve inmerso en ese océano durante largas horas.»<sup>102</sup>

Aquí se hace necesario volver al célebre místico mártir al-Ḥallāğ, que muere decapitado acusado de herejía. El gran maestro sufi, que no separaba la vida de la muerte, escribe en su *Dīwān*:

«Es el Bienamado quien acepta el sacrificio de mi sangre, para Él mi sangre es lícita, se juzgue permitida o ilícita.

Aunque estéis lejos de desear el sacrificio de mi sangre, pues nadie de entre vosotros se hace la idea de verla vertida. [...]

Se inmola a las víctimas animales, yo ofrezco en sacrificio mi vida y mi sangre.»<sup>103</sup>

En la *Qiṣṣat al-Ḥallāğ*, en el n.º 13, se lee que Abū l-Qāsim al-Ġunayd (m. 295/910) de Bagdad estaba hablando ante su discípulo Ḥallāğ del deseo de Dios, y del deber de guardar secreto este deseo en su corazón, cuando el šayḥ (Ġunayd; antes que Ḥallāğ) abrió el *dilq* (manto remendado de Ḥallāğ); «y he aquí que *la sangre fluía de su corazón sobre su manto, y lloraba tanto que sus lágrimas, al derramarse, se mezclaban con la sangre*». Y Ġunayd explica que «sus lágrimas se han vertido por el deseo de Dios, – su sangre ha manado por temor a permanecer separado de Él.»<sup>104</sup> «Esta sangre que se escapa del corazón y se mezcla con el agua de las lágrimas, recuerda la lanzada en el costado de Jesús crucificado; que es, en el fondo, la única figura-

101 *Desvelamiento*, § 100, p. 291; *Dévoilement*, § 86, p. 234.

102 *Desvelamiento*, § 120, p. 317; *Dévoilement*, § 102, pp. 267-8.

103 *Le Dīwān d'al-Ḥallāj*, ed., trad. y nn. de L. Massignon, 2.<sup>a</sup> ed. augment. y corr., París: P. Geuthner, 1955 [1931], 106 bis:1-2, 7.

104 Cf. L. Massignon, *La passion...*, o.c., t. I, pp. 599-601, n. 1 (p. 601); *id.*, «Le “Cœur” (Al-Qalb)..., o.c., pp. 432-3.

ción tolerable para los semitas de la idea cristiana de un culto del “Sagrado Corazón”.»<sup>105</sup> Reencontramos aquí la paradoja de la purificación del místico por medio de la ablución con «sangre pura», el «testimonio de la sangre» del Amor Puro que –según Ḥallāḡ– es el signo de la adopción espiritual divina (*nasab rūḥānī*). En este pasaje de Rūzbihān parece clara la influencia del mártir de Ṭūs (ib., pp. 654-5).

La sangre (ár. *dam*; per. *hūn*) es un símbolo muy importante en la espiritualidad islámica (árabe, persa o turca)<sup>106</sup>. Realizar la Nada en el yo y fuera del yo, es hacia lo que tiende la experiencia mística de Ḥallāḡ, celebrando al mismo tiempo la identidad del ser y del Ser, la unión del amante y del Amado, la absorción del yo por el Tú. En la mística de Ḥallāḡ la sangre (*al-dam*) no es sólo el testimonio del hombre, sino también el «heraldo de la verdad divina»: «*Allāh fī damī*», «Dios está en mi sangre», o también «Dios os ha vuelto mi sangre lícita; inmoladme pues», después de haber declarado al tribunal, sin embargo, que su sangre era ilícita. Puesto que Dios habita en la sangre (= el espíritu que no puede ser destruido, según toda la tradición semítica, y que Dios preservará entre los espíritus de los mártires) del corazón (= el templo, *hākūl* = *ka'ba*) de su cuerpo, el místico acepta ser inmolado y quemado: «Mi sangre es lícita (*damī ḥalāl*)», a diferencia de la sangre derramada (*dam masfūh*, que es canónicamente impura), «Mi sangre es inviolable (*damī ḥarām*)... Dios responde de mi sangre (*Allāh fī damī*)». «Toda la tradición semítica atesta que la Sangre vital está vinculada con el Espíritu Vivificante; que la infusión del Espíritu (*rūḥ*) no es manifiesto más que por la efusión de la sangre del corazón; y que, paralelamente, el secreto del alma carnal (*nafs*) sólo es reconocido por la efusión de las lágrimas santas, ante la Lanzada.»<sup>107</sup> «Aunque la sangre, sobre todo la sangre derramada (*dam masfūh*), sea impura en Islam, la sangre de los mártires es pura; el estudio de la leyenda ḥallāḡiana es muy instructiva a este respecto: su sangre ahí deviene no únicamente testimonio sino heraldo de la Verdad divina. En el texto de más arriba [la *Qisṣat al-Ḥallāḡ*, n.º 13], el corazón, herido de una herida de amor, sangra para expresar silenciosamente un deseo de Dios que la Ley prohíbe pronunciar a los labios del místico.»<sup>108</sup>

En su vasta monografía sobre Ḥallāḡ, el gran islamólogo francés Louis Massignon es más explícito al analizar el sentido de la imagen simbólica del rostro untado con sangre:

105 L. Massignon, «Le “Cœur” (Al-Qalb)...», *o.c.*, p. 433.

106 Cf. A. Schimmel, *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*, Londres; La Haya: Fine Books; East-West Publications, 1978, índice s.v. «blood».

107 L. Massignon, «Le “Cœur” (Al-Qalb)...», *o.c.*, p. 429. Algunas cofradías de Marruecos harían sus abluciones con la sangre de los animales degollados en el curso de los sacrificios. Cf. É. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, París: Gallimard, 1954.

108 L. Massignon, *ib.*, p. 433.

⋮

«[...] Una sentencia de Ḥallāğ: “dos prosternaciones bastan, en la oración del Deseo; pero la ablución que las valida debe haberse hecho con sangre”. De esta sentencia paradójica (puesto que la sangre es *impura*), se sacó esta idea: que Dios había permitido, para probar la inocencia de Ḥallāğ (condenado a muerte), que su sangre derramada rinda testimonio (*tazqiya*): en su coraje, dándole algo con lo que embadurnar su rostro para ocultar la palidez, en la pureza heroica de su fe, escribiendo, gota a gota, sobre el suelo, el Nombre de Dios. [...] Ibn al-Ğawzī lo refutó en un opúsculo que concluye así: “¿cómo un líquido canónicamente impuro podría escribir el Nombre Puro?”. Una versión ulterior de la leyenda representa a Ḥallāğ trazando con su sangre sobre su propia frente la frase “yo soy la novia de la Residencia (divina)”: imitando así a la peluquera, *harqūša*, que maquilla de escarlata la frente de la novia el día de la boda.

Excepcionalmente, la sangre podría pues proclamar el secreto del corazón.»<sup>109</sup>

En las experiencias visionarias de Juliana de Norwich (1342-1416) vertidas en su *Libro de visiones y revelaciones* encontramos ese mismo sentido epifánico de la sangre y del color rojo<sup>110</sup>. Las visiones corporales parecen ser aquellas percibidas por el ojo humano y todas ellas se centran en escenas de la Pasión de Cristo<sup>111</sup>. Son descritas como un espectáculo real (el río de sangre que brota de la cabeza de Cristo, la flagelación, su muerte, la herida del costado, etc.), pero Juliana introduce ahí un «como si» significativo, puesto que nos revela la consciencia de su inexistencia material. Así, por ejemplo, la cuarta revelación se inicia con la escena de la flagelación. La sangre de Cristo brota tan abundante que ya no se ve ni la piel ni las heridas, pues el río de sangre lo impregna todo<sup>112</sup>. *Desfiguración* del cuerpo místico.

En el contexto de la espiritualidad musulmana, cuando el gran maestro sufí Abū Bakr al-Šiblī (m. 334/945), conocido por sus célebres sentencias y paradojas, un amigo de los amigos de Ḥallāğ, y que sobrevivió veintitrés años a Ḥallāğ, le preguntó a este último en la cruz: «¿qué es el sufismo?», Ḥallāğ contestó: «Su menor grado, lo ves tú ahora». Y Šiblī continuó: «¿Y su grado supremo?» A lo que el místico mártir respondió: «No puedes tener acceso a él y, sin embargo, lo verás mañana. Pues está en el misterio divino (*Gayb*), donde existe, yo doy testimonio de ello, y que te permanece oculto». Es decir, el final del místico es ser decapitado

109 L. Massignon, «Le “Cœur” (Al-Qalb)...», *o.c.*, pp. 429-30.

110 Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, ed. y trad. de M. Tabuyo, Madrid: Trotta, 2002.

111 Cf. R. Maisonneuve, *L'univers visionnaire de Julian of Norwich*, París: O.E.I.L., 1987, pp. 79-122.

112 Juliana de Norwich, *o.c.*, c. 12, cuarta revelación, p. 65.

y quemado «mañana», por la Ley, por amor a Él<sup>113</sup>. La última frase de Ḥallāğ antes de ser decapitado fue: «¡Lo que cuenta, para el extático, es que su Único lo reduzca a Su unidad!»<sup>114</sup>.

En el capítulo de la *Tadhkirat al-awliyā* (*Memorial de santos*) del gran poeta místico persa Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār (m. 618/1221) dedicado a Ḥallāğ, se alude a los dos aspectos que nos ocupan, la decapitación y la sangre:

«Luego le cortaron las manos. [...] Entonces, con las dos manos cortadas y sangrientas, se frotó la cara y se empapó de sangre la cara y los brazos. Dijeron: “¿Por qué lo hiciste?” Él dijo: “Mucha sangre ha salido de mí, y sé que mi cara está pálida. Vosotros creéis que la palidez de mi cara se debe al miedo. He frotado con la sangre mi cara para que a vuestros ojos mi cara sea roja [*surḥ-rū*, con la «cara roja», como le describe ‘Aṭṭār, que es otra forma de decir «honorable»], que el color de las mejillas de los hombres es su propia sangre”. Dijeron: “Si has vuelto roja tu cara con sangre, ¿por qué también los brazos?” Él dijo: “Hago la ablución”. Dijeron: “¿Qué ablución?” Dijo: “En el amor (*‘išq*) hay dos prosternaciones para las cuales la ablución no es correcta sino con sangre”.»

«Luego, le cortaron la lengua; y era la hora de la oración nocturna cuando le cortaron la cabeza. Él sonrió y abandonó la vida. Las gentes emitieron un profundo clamor. Y fue así como Ḥusayn [al igual que un jugador de polo] condujo la pelota del decreto hasta el límite de la satisfacción [divina] y de cada uno de sus miembros se elevaba el canto: “Yo soy la verdad”.

Al día siguiente dijeron: “La sedición será ahora mayor que durante su vida”. Luego lo quemaron. De su ceniza llegaba el canto: “Yo soy la verdad”. Y mientras lo estaban asesinando, con cada gota de su sangre que alcanzaba el suelo se formaba el dibujo de la palabra *Allāh*.»<sup>115</sup>

---

113 L. Massignon, *La passion...*, t. I, p. 659.

114 *Ib.*, t. I, p. 57.

115 Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, *The Tadhkiratu ‘l-awliyā*, ed. de R. A. Nicholson, 2 vols., Londres; Leiden: Luzac & Co; E. J. Brill, 1905-7, II, pp. 143-4. Trad. cast.: Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, «Sobre Ḥusayn b. Manṣūr Ḥallāğ», en Manṣūr Ḥallāğ, *Diván*, ed. y trad. del ár. de M. Nuin; C. Janés, Guadarrama (Madrid): Ediciones del Oriente y de Mediterráneo, 2002, pp. 33, 34.

⋮

Sobrecogedores son, asimismo, los siguientes versos del Mawlānā que nada tienen que envidiar a las visiones extraordinarias de Rūzbiḥān Baqlī:

«El Oxus<sup>116</sup>, que por amor había comenzado a fluir al Mar, se ha convertido en Mar –el Oxus ha sido aniquilado.

Cuando llegó al Amor, vio un océano de sangre –el intelecto [racional] se sentó en medio de la sangre.

Las olas de sangre rompían sobre su cabeza y se la llevaron, alejándola de las seis direcciones hacia lo Sin-Dirección. [...]

Aparecieron dos valles en su camino, uno lleno de fuego, y el otro de rosas.

Escuchó una llamada: “¡Lánzate al fuego y encuéntrate a ti mismo en el jardín de rosas de la tranquilidad!”

Pero si –en cambio– entras en el rosal, descubrirás que has caído en medio del fuego de un horno.»<sup>117</sup>

El color rojo (ár. *aḥmar*, per. *surḥ*) está muy presente en la espiritualidad persa<sup>118</sup>. El color rojo es el emblema de la manifestación teofánica<sup>119</sup>. En el motivo del Trono (*‘arš*) de la teosofía

116 Oxus corresponde a un río.

117 D 1931.

118 Cf. A. Schimmel, *A Two-Colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry*, Chapel Hill; Londres: The University of North Carolina Press, 1992, índice s.v., «*‘aqīq* (agate, carnelian)», «blood», «carnelian», «red», «rose», «ruby (*la‘l*, *yāqūt*)».

119 El color rojo (ár. *aḥmar*, per. *surḥ*) está muy presente en la espiritualidad sufi. El color rojo sería un color apreciado por el Profeta. En el sufismo, especialmente en la orden *kubrawī*, el rojo tiene varios sentidos: va asociado al sol (rojo) del alma-conciencia (*al-naḥs al-lawwāma*), el Intelecto activo (*noūs*, *‘aql*), la conciencia que reprueba o *anima rationalis* (*al-naḥs al-nāṭiqā*); «el color (rojo) del fuego ardiente y puro es el signo de la vitalidad de la energía espiritual creadora (*ḥimma*)» (Naḡm al-Dīn Kubrā), la «concentración espiritual» del órgano creador del corazón como espejo epifánico, i.e., la Imaginación teofánica del Creador actuando en el corazón del gnóstico (Ibn al-‘Arabī). Es el color de la intensidad y la fuerza del estado interior, de la gnosis mística (*ma‘rifā*, *‘irfān*) o conocimiento «teosófico» (Abū l-Ḥasan al-Nūrī, Naḡm al-Dīn Rāzī, Ġalāl al-Dīn Rūmī). El sol rojo y las esferas celestes rojizas anuncian la presencia del Ángel-Logos o de alguna de las Inteligencias angélicas. Pero el rojo representa también el combate con el yo inferior y el demonio (*šayṭān*). El rojo es el color de la progresión espiritual del blanco al negro, la «luz del corazón (*nūr-i qalb*)», asociada al fuego (*nār*) del *dīkr* y del amor (*nūr-i ‘iṣq*), el «fuego del amor» que es el «tintorero» que da color ígneo a la luz (Nūr al-Dīn Isfarā’inī). Cf. P. Ballanfat, «Les visions des lumières colorées dans l’ordre de la Kubrawiyya», *PRIS-MA* 19/1-2 (2003): 13; H. Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Madrid: Siruela, 2000, índice s.v. «colores

islámica šī'ī estudiada por Henry Corbin, motivo que aparece en todos los niveles o *maqāmāt* del macrocosmos y microcosmos, la Naturaleza, principio de todas las naturalezas, está tipificada en la persona del Arcángel Gabriel, columna inferior de la izquierda del Trono, cuya luz es *roja*<sup>120</sup>. El rojo es también el color más extendido en las visiones de Rūzbihān Baqlī. El propio cielo de la bella ciudad de Shīrāz a la hora del crepúsculo adquiere unos hermosos tonos rojizos. El firmamento imaginal de Rūzbihān es el de las *auroras arreboladas*<sup>121</sup> y el color púrpura de la sangre y de las rosas, simbolizando el vino de los elegidos, en el Paraíso. En sus visiones Rūzbihān hace alusión a la sangre (y, por tanto, al rojo), como elemento metafórico del ascenso místico nocturno al Lugar del Misterio, ante la Majestad de Dios. El color dominante de las visiones es el rojo de la rosa, el vino y la sangre<sup>122</sup>. Dios se le aparece ebrio, con una copa, por encima de un océano de vino rojo. Este vino es en realidad la sangre de Sus amantes, los santos. Baqlī se ve degollado por Dios, su sangre extendida inunda los canales de las praderas de la *ḥadra* (presencia) divina, y en ellos los ángeles lavan su rostro. Sangre

(mundo de los): rojo», «luz: roja». Sobre la relación entre las luces coloreadas y el maestro interior en la espiritualidad irania, véase T. Pūrnamdāriyān, *Ramz wa dāstān-hā-yi ramzī dar adab-i fārsī*, Teherán, 1346/1985, pp. 240-75. En el sufismo, los grados espirituales del šayḥ, el pīr, el walī o el Hombre Universal, así como en el tradición šī'ī el Imām de luz, están simbolizados por el azufre rojo (*al-kibrīt al-aḥmar*). Cf. H. Corbin, *L'alchimie comme art hiératique*, París: l'Herne, 1986, p. 31; Muẓaffār 'Alī Šāh Kirmānī, *Kibrīt-i aḥmar* (+ *Baḥr al-asrār*), ed. de Ğ. Nūrbaḥš, Teherán, 1350 h.š./1971. En la gnosis de Ibn al-'Arabī, el color rojo alude a la excelencia del grado espiritual alcanzado por el «santo» (walī), «la Estación radiante y del Azufre Rojo». Es a su vez el color simbólico del Poder divino, el color rojo de la Esencia (*al-aḥmar li l-dāt*), la Perfección todopoderosa del Principio supremo. Cf. Muḥyi al-Dīn ibn al-'Arabī, *Le Livre du Mīm, du Wāw et du Nūn*, texto árabe, trad. e intr. Ch.-A. Gilis, Beirut; París: Albouraq, pp. 23-4 intr. Los colores de las piedras preciosas y de los ornamentos lujosos brillan en la poesía persa. El rojo es el color de las mejillas rosadas (como la aurora) del amado, de las lágrimas y del corazón ardiente del amante, de los velos nupciales y del fuego (de Zarathustra, Nimrod o del Sinaí) que simboliza la pasión y la muerte voluntaria. Por ejemplo, en los versos de Ḥāfiz, el color más frecuente y apreciado es también el rojo: el color de la rosa carmesí (*gul*) y del tulipán (*lāle*) —en ambos casos símbolos del martirio espiritual (personificado en la figura de al-Ḥallāğ)— se refleja en el vino, en el rostro del copero (*sāqī*) y en el corazón del amante; el granate, el rubí espinela (*la'ḷ*), el rubí oriental (*yāqūt*) y la cornalina (*'aqīq*) tienen el mismo color que el vino y los labios del Bienamado. Cf. I. Mélikoff, *o.c.*; A. Schimmel, *A Two-Colored Brocade*, *o.c.*, p. 265; G. H. Yousofi, «Colors in the Poetry of Ḥāfeẓ», *Edebiyāt* 2/1 (1977): 18, 22, 25, 27.

120 Šayḥ Aḥmad Zayn al-Dīn al-Aḥsā'ī, *Šarḥ al-fawā'id*, Tabrīz, 1274/1857, pp. 60 ss., 125, 199 ss.; H. Corbin, *En Islam iranien*, *o.c.*, t. I, pp. 201-4; *id.*, «Nécessité de l'angélologie», *o.c.*, p. 33.

121 Sobre el simbolismo del color rojo en la obra de Rūzbihān, cf. H. Corbin, «Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rūzbehān Baqlī de Shīrāz», *Eranos-Jahrbuch* 27 (1958); Zúrich, 1959, pp. 51-194; *ib.*, *En Islam iranien*, *o.c.*, t. III, «*Diarium spirituale*», pp. 45-64, en concreto pp. 48, 50 n. 39; A. Gonzalo Carbó, *o.c.* Para la relación entre la belleza divina y la belleza de la rosa como emblema de la creación, véase C. W. Ernst, *Rūzbihān Baqlī*, *o.c.*, pp. 66-7.

122 Cf. L. Massignon, «La Vie et les œuvres de Rūzbehān Baqlī», *o.c.*, pp. 453-4.

del deseo. Baqlī dice a Dios: «Si los llantos de la contrición son la bebida de los ángeles ¿qué son los llantos del deseo? – Es el vino que Yo bebo (*ḥadā šarābī*), le responde Dios»<sup>123</sup>. Dios compone las estrías de la aurora eterna con la sangre de los *Abdāl*; después él compone Su misericordia («con mi sangre» dice de pronto Baqlī) en una visión<sup>124</sup> en la que reconoce su propia sangre así extendida, lo que le hace estar primero todo contento, luego muy temeroso, como de algún presagio de desastre; Baqlī observa entonces su sangre que Dios extiende en el Mercado del Misterio (*sūq al-ḡayb*), y, apenas dice un *taʿwīd*, Dios le muestra su sangre que se ha convertido en el Vino de Su Copa. Con anterioridad a Corbin, Louis Massignon observó que: «El tema fundamental del “*kashf al-asrār*” de Baqlī es el color púrpura de la sangre y de las rosas (aunque la sangre sea canónicamente impura), simbolizando el vino de los elegidos, en el Paraíso. Él pregunta a Dios: “si los llantos de la contrición son la bebida de los ángeles, ¿para quién son los llantos del deseo?” “Es mi bebida, responde Dios”. En otro sueño, Baqlī ve a Dios componer las estrías de la aurora eterna con la sangre de los santos “apotropaicos”, luego “Él compone su misericordia”. Entonces Baqlī observa “¿pero es con mi sangre?”: lo que primero le llena de alegría y luego de temor, ¿no será un mal presagio? Dios continúa vertiendo esta sangre en la encrucijada de lo invisible; Baqlī, inquieto, reza, después comprende que esta sangre es la bebida divina vertida en la copa del paraíso, y, embriagado de alegría, danza con Dios, tal como hacen los negros Zanj.»<sup>125</sup>

El propio Ḥallāğ se califica a sí mismo como «Rosa roja», en éxtasis, en el patíbulo. Según este mismo *ḥadīṭ* publicado por Abū Bakr al-Wāsiṭī. Por ello Md. b. ʿUṭmān Čélēbī Lāmiʿī comienza su gran *qasīda* sobre la Rosa comparándola, cuando ésta se inclina, con Manšūr en la horca<sup>126</sup>. Ya Farīd al-Dīn ʿAṭṭār, en su célebre epopeya mística titulada *Manṭiq al-ṭayr* (*El lenguaje de los pájaros*), indica que Ḥallāğ, mutilado, frota su rostro con la sangre de sus manos cortadas, pues su semblante no ha de mostrarse pálido por el miedo, y «el color [de la] rosa roja (*gūlgūnē*) es el de la sangre de los héroes»:

«En el momento en que iban a empalar a Ḥallāğ, él sólo pronunciaba estas palabras: “Yo soy Dios”. Como no apreciaron estas palabras, le cortaron las manos y los pies. Palidecía a medida que la sangre salía en abundancia de su cuerpo. ¿Cómo, en efecto, en esta situación, podría alguien permanecer coloreado? Entonces este hombre, cuya conducta era tan bella como el *sol*, se apresuró a frotar sus manos

123 *Kašf al-asrār*, ms., 665/1266, 16b.

124 *Ib.*, 18a-b.

125 L. Massignon, «Thèmes archétypiques en onirocritique musulmane», en *Opera minora*, o.c., t. II, p. 555.

126 Cf. Ḥusayn ibn Manšūr Ḥallāğ, *Dīwān*, trad. y pres. de L. Massignon, París: Cahiers du Sud, 1955, p. XLI.



cortadas contra su rostro, comparable a la *luna*, diciéndose para sí:  
 “Como es la sangre la que colorea la tez del hombre, quiero servirme hoy de ella para volver mi rostro bermejo<sup>127</sup>. No quiero parecer pálido a los ojos de nadie; sino que quiero estar rojo, por temor a que el que me viera pálido en este momento pudiera pensar que he experimentado temor. Ahora bien, como yo no experimento el menor temor, debo tener el rostro bermejo. Cuando el sanguinario hombre que ha ejecutado la sentencia pronunciada contra mí se vuelva hacia el patíbulo, verá que hay allí un hombre valiente.»<sup>128</sup>

Según un rito pintoresco iranio, los participantes en la fiesta popular del fuego sagrado imploran que éste les otorgue su rojez (*surḥī*, que es el signo de la santidad y de la felicidad) y les quite la palidez (*zardī*, lit. «el color amarillo», signo de enfermedad y de miedo)<sup>129</sup>. En el sufismo persa la rojez (*surḥī*) simboliza la fortaleza en el recorrido de la vía<sup>130</sup>. El poeta Fajr al-Dīn ‘Irāqī exclama: «He tirado en una esquina la alfombra de oración, y he tomado la copa de vino cuyo color es semejante al rostro del Amigo.»<sup>131</sup> Lo mismo hace luego el mártir de Bagdad con sus brazos, ya que considera que «la ablución no es válida si no es con la sangre del corazón» (*Tadkirat al-awliyā’*, 2:144)<sup>132</sup>. También Ibn Abī l-Ḥayr había dicho que el cadalso es para los héroes (Ibn al-Munawwar). Es el tema turco del misterio divino revelado por la Rosa roja «que tiene los brazos embadurnados de sangre, como el amante» (= Manṣūr; cf. la oda de Lāmi‘ī)<sup>133</sup>. En el *Maṭnawī*<sup>134</sup> Rūmī transpone al caso de ‘Alī, el I imām, mártir de los šī‘ies, el célebre salmo en el cual Ḥallāḡ pide su sacrificio: «¡Matadme pues, mis fieles amigos, pues en la muerte está mi Vida! (*uqtulūnī, yā ḥiqāṭī – inna fī qatlī ḥayātī*) / ¡Mi muerte es

127 Per. *Surḥī rū‘ī*, lit. tener el rostro (las mejillas) rojo, significa guardar su honor y su orgullo.

128 Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, *Mantic Uttair ou Le langage des oiseaux, poème de philosophie religieuse (Mantiq al-ṭayr)*, trad. del per., pref. y nn. de M. Garcin de Tassy, París: Imprimerie Impériale, 1863, c. XXV, «Anecdota sobre Ḥallāḡ», vv. 2261-72, pp. 123-4. Cf. L. Massignon, «L’œuvre ḥallagienne d’Aṭṭār», en *Opera minora*, o.c., t. II, pp. 146, 148.

129 M. Mokri, *La lumière et le feu dans l’Iran ancien (Origine, structure, développement et systématisation) et leur démythification en Islam. Spiritualité iranienne et libéralisation des idées par l’Islam face à l’obscurantisme millénaire et le pouvoir absolu*, 2.<sup>a</sup> ed., París; Lovaina: Peeters, 1982, p. 21.

130 Cf. Fajr al-Dīn ‘Irāqī, *Risāla-yi lama‘at wa risāla-yi ištīlāḥāt*, ed. de Ğ. Nūrbahš, Teherán, 1353/1974, p. 65.

131 *Maḡmū‘a-yi āṭār-i Fajr al-Dīn ‘Irāqī*, ed. de N. Muḥtašam, Teherán: Zawwār, 1372/1994, p. 297, v. 3568.

132 Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, *Le mémorial des saints*, o.c., p. 306; Manṣūr Ḥallāḡ, *Divān*, o.c., p. 33.

133 Cf. L. Massignon, *La passion...*, o.c., t. II, p. 409.

134 M 4:109.

⋮

sobrevivir<sup>135</sup> y mi Vida es morir!»<sup>136</sup>. El final del viaje espiritual comporta para el místico su extinción o muerte voluntaria. El «morir antes de morir», según la famosa palabra profética, es una muerte que es una «entrada en la luz»: el «morir en sí mismo» –dice Rūmī<sup>137</sup>– como celebración del éxtasis supremo. Es el «Muero porque no muero» de nuestro san Juan de la Cruz. El sufi ḥallaḡi persa Aḥmad Gazālī tenía la costumbre de situar como un talismán una rosa entre él y su testigo de contemplación. Rūmī sigue esta senda del conocimiento místico señalada por la sangre de los mártires:

«El amante tiene enramadas de rosas entre el velo de la sangre [...].

Hay muchos ocultos Manṣūres<sup>138</sup> que, confiando en el alma del Amor, abandonaron el púlpito (*minbar*) y subieron al patíbulo.

Los amantes chupadores de heces poseen percepciones extáticas interiormente; los hombres de la razón, oscuros de corazón, albergan negativas dentro de ellos.

La Razón dice, “No pongas tu pie en la tierra, pues en el patio [del aniquilamiento, *fanā*] no hay más que espinas”; el Amor dice, “Estas espinas pertenecen a la razón que vive en ti.”<sup>139</sup>

«Yo cojo la espada ensangrentada en mi mano –soy un mártir del Amor en medio de mi propia sangre.»<sup>140</sup>

En cualquier caso, la vía es la del dolor, la senda del «fuego, las lágrimas y la sangre», tal como se desprende de las sobrecogedoras palabras que ‘Aṭṭār escribe en el *Ilāhī-nāma*:

«El universo del amor no tiene más que tres caminos; el fuego, las lágrimas y la sangre.

Mientras tanto, me consumo en el fuego; ora fluye mi sangre, ora chorrean mis lágrimas.

Desearía introducir el fuego en mi alma, pero puesto que tú estás en mi alma, no puedo consumirla.

---

135 Para que Dios pueda nacer en el alma, hace falta que el «yo psicológico», el alma carnal (*al-naḡs al-ammāra*) muera (*al-fanā*), es decir, hace falta que *naḡca* (*al-baḡā*) el «yo espiritual», a menudo también designado con la expresión «yo esencial».

136 *Le Dīwān d’al-Ḥallāj*, o.c., *qaṣīda* 10. Cf. M 1:3934; 3:3839; 5:2033; 6:2095, 3837.

137 M 6:723.

138 Al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāḡ.

139 D 132.

140 D 1747.

Con el fuego que hago brotar de mi alma, consumo a todos los que no han experimentado aún el bautismo del fuego.

Con el arroyo de lágrimas que corre sobre mi rostro, hago la ablución de cuantos tienen el rostro impuro.

Si el camino deseado se abre ante mí, haré de mi sangre un afeite para los amantes. [...]

Con mi sangre, que es como un mar, aprenderé en el crepúsculo el secreto del colorido rojizo.»<sup>141</sup>

El loco de amor que se ofrece al Amigo en la ofrenda de su propia sangre nos remite a Ḥallāḡ tal como lo describe ‘Aṭṭār<sup>142</sup>. El modelo de esta ablución con sangre es la del mártir Ḥallāḡ en la horca:

«Cuando a Ḥallāḡ, sobre la horca, le cortaron cruelmente los dos puños, con la sangre que brotaba de sus heridas se tiñó el rostro y los brazos.

Se le dijo: “Desdichado, ¿por qué manchas tus miembros con sangre?”

Él respondió: “El que ha sido iniciado en el misterio [secreto] del amor no puede purificarse para la oración más que con su propia sangre.

Has de saber que, si no te lavas con tu propia sangre para la oración de amor, ésta no será sino impureza.”»<sup>143</sup>

Siguiendo a su maestro ‘Aṭṭār, según el Mawlānā el amante, como el mártir, se inmola a sí mismo, y hace de la sangre la imagen simbólica de su propio sacrificio:

«¿Qué significa ser íntimo del Amor? Implica separarse de los deseos del corazón,

Volverse sangre, tragarse la propia sangre, y esperar frente a la puerta de la fidelidad junto a los perros.

El amante se sacrifica a sí mismo –para él, la muerte y la partida son lo mismo que la permanencia.

---

141 Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, *Le Livre divin (Elahi-Nameh)*, trad. franc. de F. Rouhani, París: Albin Michel, 1961, vigésimo primer canto, pp. 400-1.

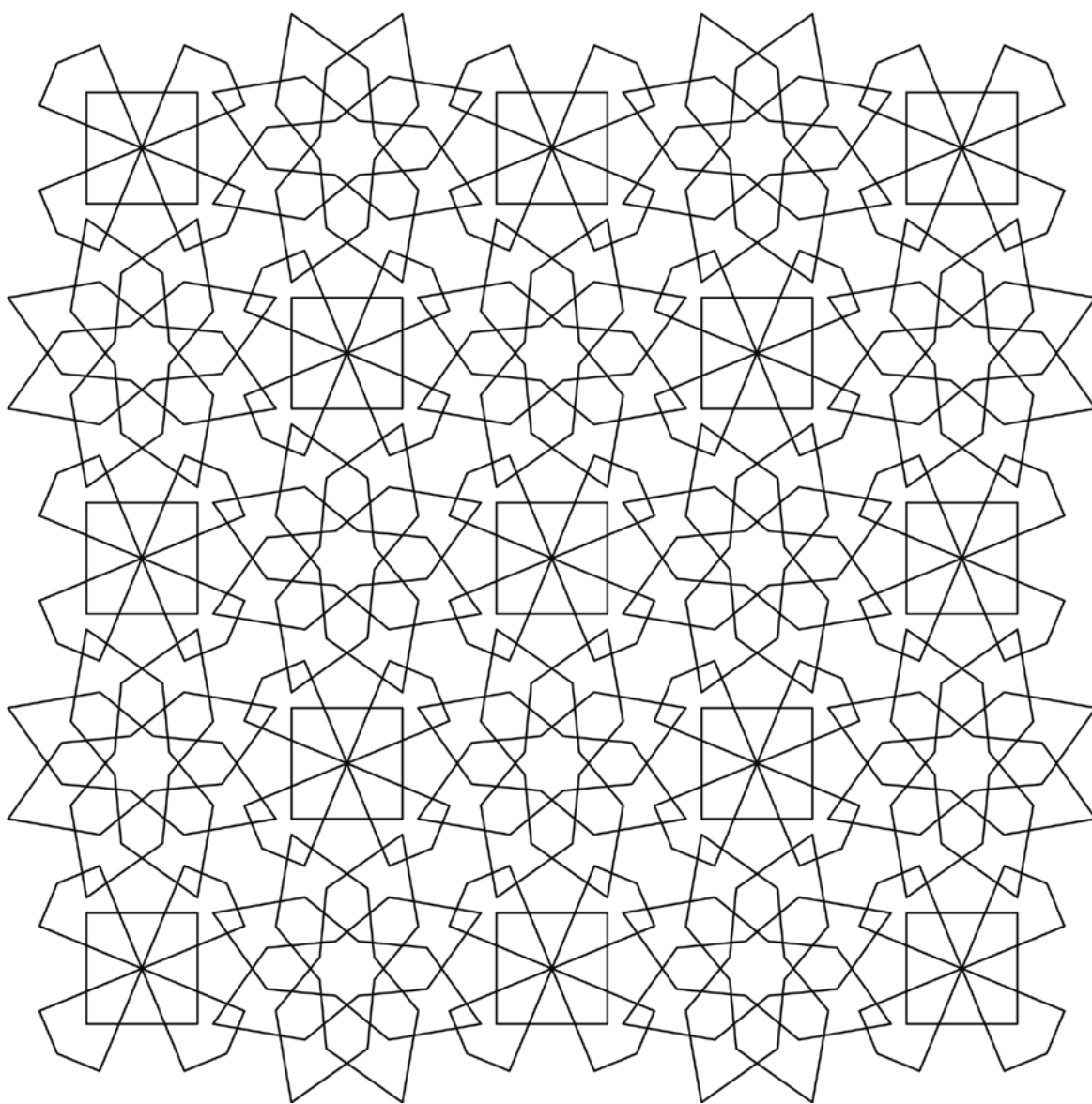
142 Cf. C. W. Ernst, «On Losing One’s Head: Ḥallājīan Motifs and Authorial Identity in Poems Ascribed to ‘Aṭṭār», en L. Lewisohn; Ch. Shackle (eds.), *Aṭṭār and the Persian Sufi Tradition. The Art of Spiritual Flight*, Londres; Nueva York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2006, pp. 330-43; H. Ritter, o.c., índice s.v. «Ḥallāc [Ḥallāḡ]».

143 Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, *Le Livre divin (Elahi-Nameh)*, o.c., sexto canto, *ḥikāyat* 5, pp. 151-2. Cf. H. Ritter, o.c., p. 528.

⋮

¡Ponte a caminar, oh musulmán! Protégete por tu propia seguridad y lucha por ser piadoso,

Pues estos mártires no adquieren paciencia sin morir –ellos están enamorados de su propia aniquilación.»<sup>144</sup>



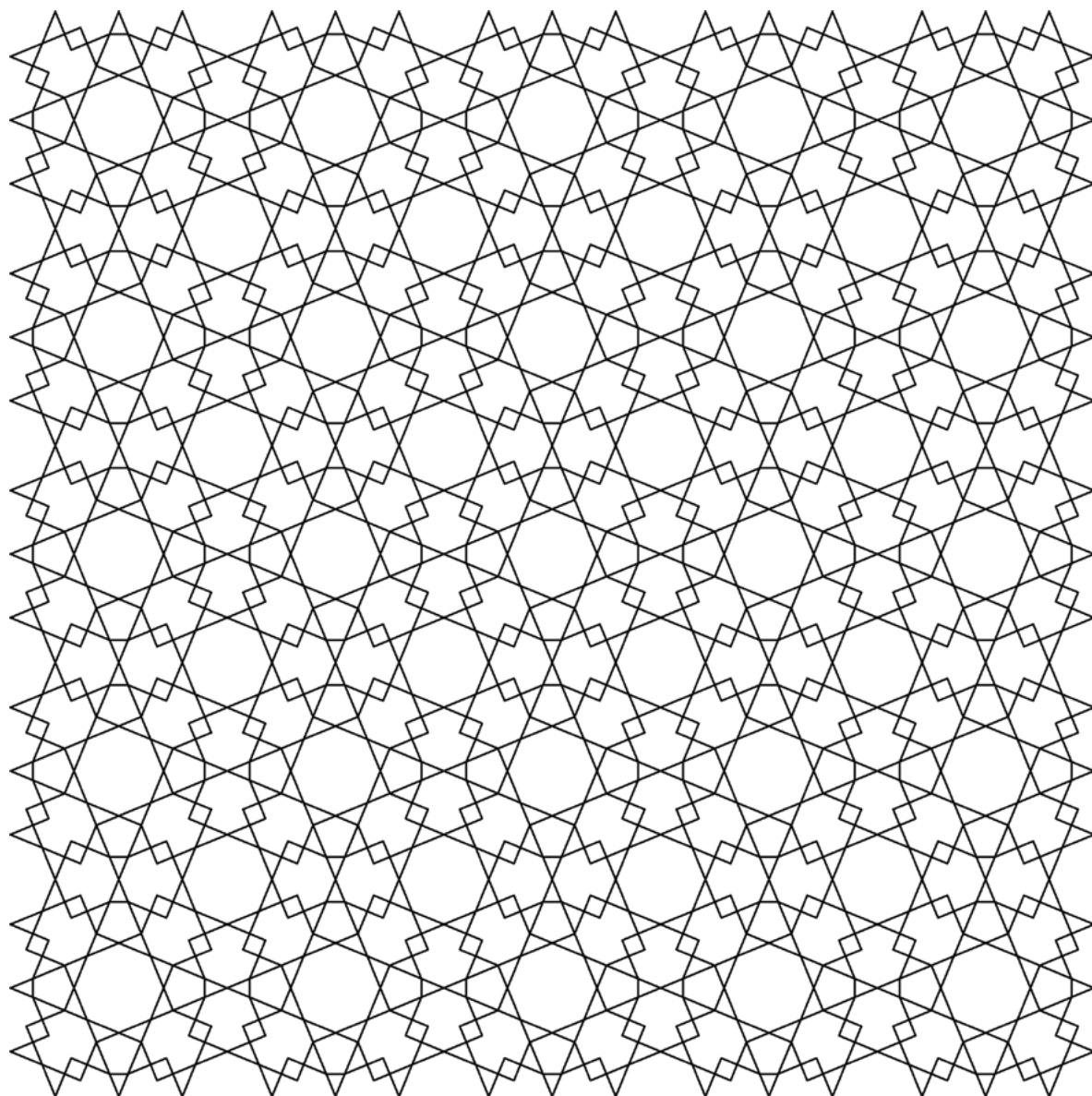
---

144 D 2102.

## LOS ROSTROS DE LOS ÁNGELES COMO ROSAS ROJAS/Rūzbehān<sup>1</sup>

**Ana Crespo**

Enviado: 16/01/2018 Aceptado: 17/03/2018



---

<sup>1</sup> Agradecimiento en la traducción al inglés a Anna Twitty.

⋮

### **Resumen:**

El Ángel, desde su función mediadora con lo divino, se relaciona en particular con la percepción interna del color, con los bellos develamientos cromáticos del corazón (*qalb*). Las luces de la Inteligencia se revelan al iniciado como puntos de color rojo cornalina, antes de ello experimenta un reverdecimiento interior que indica la vida del corazón.

El Ángel encarna las facultades espirituales del Hombre Perfecto, simbolizado en la figura de un Árbol y cuatro pájaros y asociados con colores. Planteamos la relación simbólica entre el Ángel y la cualidad del color, y su transcendencia para acceder al incoloro de la Luz divina. En particular abordaremos el vínculo con los colores rojo, verde y blanco.

Los textos sufíes muestran una dimensión del universo angélico, referido a una cualidad interna, lúcida y visionaria de la conciencia y su relación con el color. El Ángel representa la cualidad transformadora y creadora del corazón, y es simbolizada por la rosa roja. La influencia de la literatura sufí en mi obra se refleja también en la dimensión angélica, cuya investigación planteé en diversos proyectos plásticos, desde el 92 a la actualidad y que ahora recojo una muestra en este artículo.

Destacamos el episodio de la Anunciación del Ángel a María, según la descripción de Rūmī, en el que hay valiosas claves en torno a la función del artista.

### **Abstract:**

### **FACES OF THE ANGELS AS RED ROSES /Rūzbehān.**

**Ana Crespo.**

Due to its role as a mediator with the Divine, the Angel has a special relationship with the internal perception of color, with the beautiful chromatic unveilings of the heart. The lights of Intelligence reveal themselves to the initiate as points of carnelian red, and is preceded by an inner effusion of green, which is a sign that the heart is reawakening to life.

The Angel embodies the spiritual faculties of the Perfect Man, symbolized by the figure of a Tree and four birds associated with colors. We propose to establish the existence of a symbolic relationship between the Angel and the quality of color, and with its transcendence in order to attain the Divine Light, which is colorless. We will specifically address the link between red, green, and white.

In Sufi texts, we find a dimension of the angelic universe referring to a lucid and visionary inner consciousness and its relationship to color. The influence of Sufi literature on my work

is also reflected in the angelic dimension, which I investigated and incorporated into several plastic projects, from 1992 to the present, examples of which are found in this article.

We pay particular attention to Rūmī's account of the Annunciation of the Angel to Mary, which provides several clues that illuminate the function of the artist. This article is a summary of a longer text that will be presented shortly.

**Palabras clave:** Ángel, sufismo, color, Arte, Ibn 'Arabī, Rūmī, Rūzbehān.

**Key words:** Angel, Sufism, color, Art, Ibn 'Arabī, Rūmī, Rūzbehān.

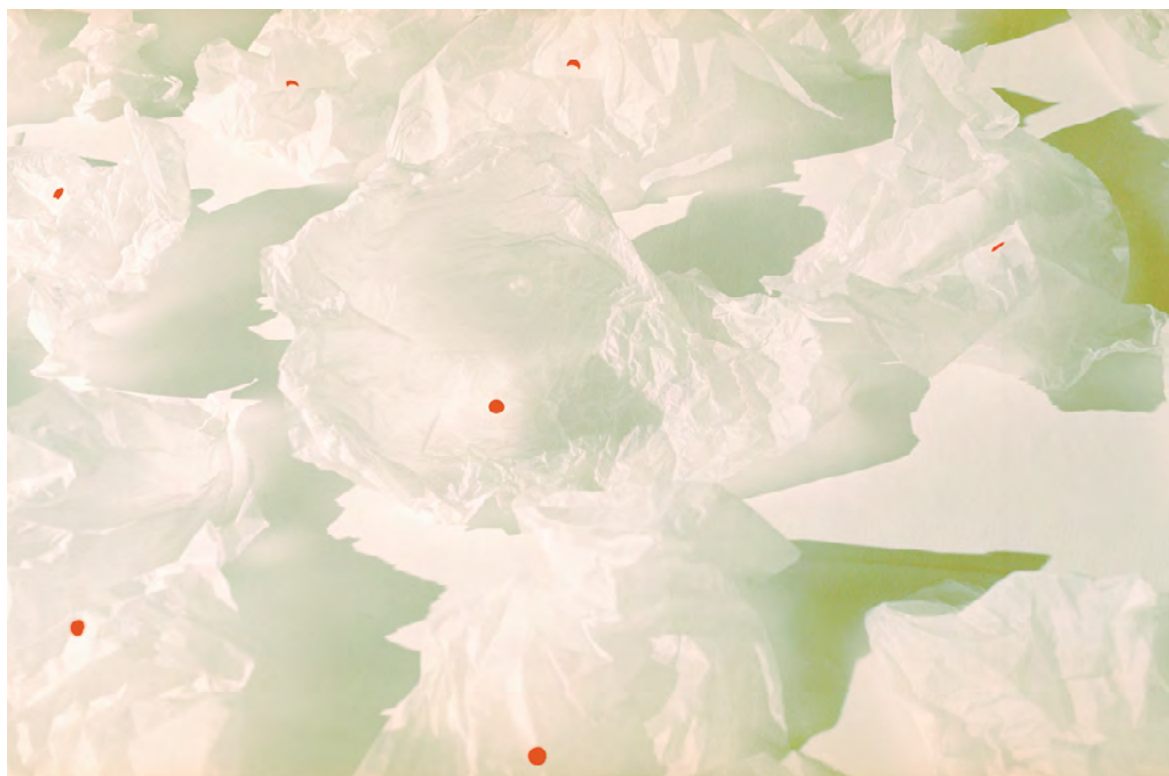


Fig.3. Ana Crespo. Serie “En el corazón del Rubí”.



Fig. 2

## LOS ROSTROS DE LOS ÁNGELES COMO ROSAS ROJAS/Rūzbehān.<sup>2</sup>

“Una rosa calló de mi cara en medio de los sufíes y ellos le gritaron y empezaron a danzar” (fig.1)<sup>3</sup>

“La existencia universal reposa sobre el número cuatro, como la casa de Dios está fundada sobre cuatro Ángeles”.<sup>4</sup>

Se dice que un texto tiene ángel, para aludir a esa literatura bendecida por la inspiración lúcida y que a su vez nos trasporta a nuestro propio interior inspirado. El Ángel evoca una dimensión luminosa y acogedora de la conciencia. “En la eternidad yo soy la imagen del refugio”<sup>5</sup>, escribe Rūmī refiriéndose al ángel Gabriel y a quien vincula con la revelación divina.

En el transcurrir de nuestra existencia horizontal, en instantes puntuales, conectamos con un silencio interno, una cualidad de fina inspiración. Cuando ese silencio, tan pleno, se percibe en grupo, se dice ha pasado un ángel.

Percibimos el Ángel como puntos de conexión sutil que tiñen nuestra existencia en el mundo físico con la dimensión luminosa y que sirven de enlace entre los universos interiores.

2 Rūzbehān, *Diarium espiritual*, trad. por H. Corbin en *Islam iranien*, tomo III, p.49 V.a. *Suhrawrdī. El encuentro con el Ángel*, Trotta, Madrid, 1976, p. 69.

3 Rūzbehān, *The unveiling of secrets*, trad. En W. Carl Ernst, Parvardigar Press, Chapel Hill, 1997, p. 106.

4 Ibn ‘Arabī, *Fut.*, III 198, citado en D. Gril, *Le livre de l’Arbre et des quatre Oiseaux d’ Ibn ‘Arabī*, en “Anales Islamologiques”, 17, 1981, pp. 53-111. En la traducción D. Gril lo titula *Epístola donde se enseña como la criatura reencuentra su unidad*, p. 67.

5 Rūmī, *Masnawī*, III, 3076,77, V. Trad., Maznawī-i Maznawī, Libros III, ed. Ch. Oxenstierna, Kazi Publications, USA, 2002, p.740.



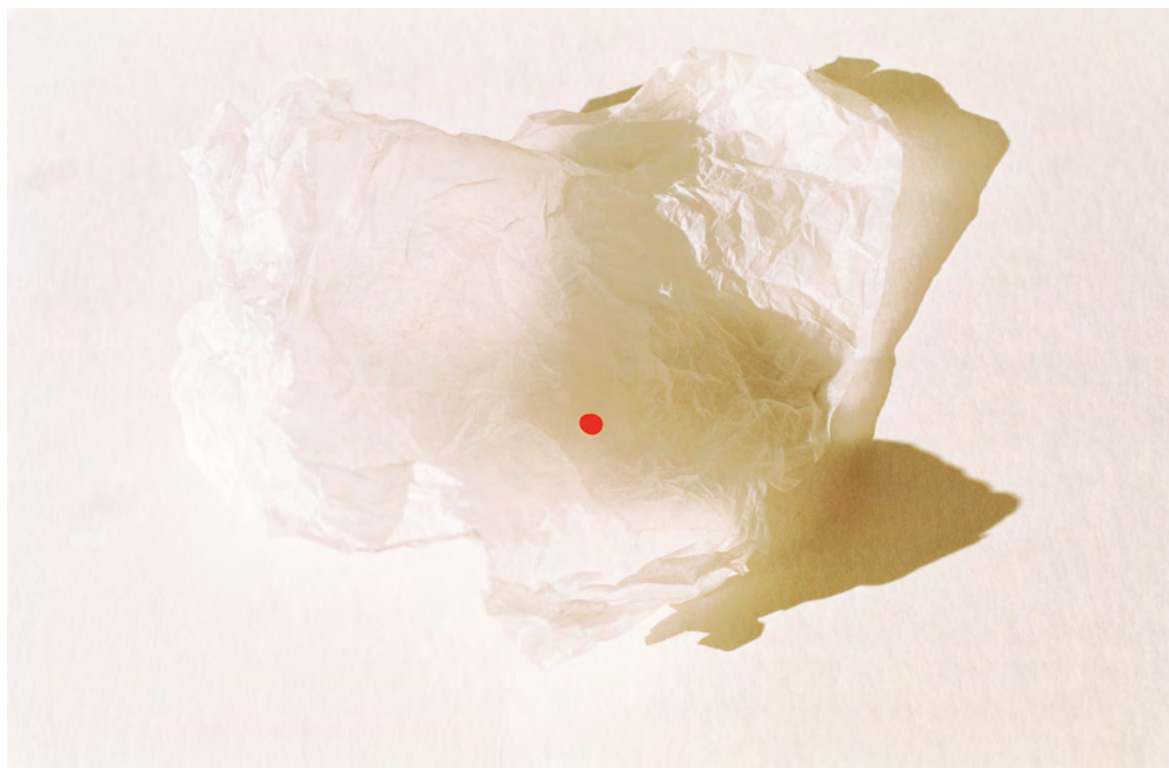


Fig.3. Ana Crespo. Serie “En el corazón del Rubí”.

El Ángel, desde su función mediadora con lo divino, se relaciona en particular con la percepción interna del color, (fig.2) con los bellos develamientos cromáticos del corazón<sup>6</sup> Este tema ha sido recogido por autores como Ibn ‘Arabī, Kubrā, Suhrawardī, Rūmī, Ġīlī, Kermānī o, por ejemplo Rūzbehān, cuyas bellas descripciones aparecen a menudo vinculadas a universos de rosas rojas y blancas. «Entre ellos estaba Gabriel, el más bello de los ángeles (...). Los rostros de los ángeles, como rosas rojas» escribe Rūzbehān aludiendo a la manifestación de la Majestad divina.

En virtud de las pistas que ofrecen los colores para penetrar en la cualidad y función del Ángel, destacaremos la relación simbólica del ángel, con los colores blanco, rojo y verde, básicamente, y brevemente, el amarillo.

El hogar del Ángel está en la No- existencia, describe Rūmī en el *Masnavi*, en tanto su forma imaginal, se percibe en el rojo. El rojo, para Rūmī, es el color de la percepción visionaria, la llama de la visión. La cualidad de la rosa Roja es la manifestación de la Gloria de Dios en

<sup>6</sup> Véanse nuestros volúmenes: Color y sufismo I y II. *Los Bellos colores del Corazón. Color y Sufismo*. Mandala, Madrid, 2008. Tomo II, *Rojo, verde, blanco y negro. Las cuatro ramas del árbol del Universo*. Mandala, Madrid 2013.

.....



Fig.4. Ana Crespo. Serie “Corazón reverdecido”.

Rūzbehān. La apertura de la percepción visionaria, visión del corazón, se le manifiesta al místico a través de la aparición de puntos de color rojo cornalina, son las luces del Intelecto, describe Kubrā. El rojo, encarna la visión penetrante de la conciencia angélica interior. La capacidad de ver la dimensión espiritual en el mundo material se asocia con el Ángel. En la anunciación a María, Rūmī describe la aparición del ángel Gabriel como una rosa roja que florece sobre la faz de la tierra<sup>7</sup>. Simbólicamente María reverdece tras su encuentro con el ángel Gabriel, y los dolores del parto le sobrevienen junto a una palmera.

Del rojo florece el verde. El verde y el reverdecimiento aluden a un estado interno de expansión y júbilo espiritual, una morada interior expansiva, culmen del viajero, y lugar de reunión con el Ángel. Allá en la cima de la Roca Esmeralda, reverdecen las revelaciones espirituales. Es el lugar de encuentro, según Simnānī, con la Realidad verdadera y cuando el alma es recorrida con la guía inspiradora del Ángel, entonces, tal como la buena tierra arada y regada, reverdece. Cuando la cola multicolor del pavo real es habitada, el verde reluce.

Rojo y verde, colores opuestos y complementarios, se asocian con el ángel Gabriel, y con Jiḍir. Entre el rojo del Ángel, Intelecto, hay semejanza y a la por complementariedad con Jiḍir el verde, el Rey de la tierra intermedia. El Ángel y Jiḍir, ambos guías en la tierra intermedia, descubren los signos diacríticos en las cosas, revelan la dimensión real de lo que acontece. Jiḍir y el ángel Gabriel aparecen también simbólicamente relacionados con el blanco de la Luna.

---

<sup>7</sup> Rūmī, *Masnawī*, Oxenstierna, *opus cit.*, p. 734. ( Verso 3675)

La importancia simbólica del blanco y el Ángel se recoge en un enigmático texto de Ibn ‘Arabī : “Vi entre la vigilia y el sueño venir hacia mí un Ángel con una partícula de luz blanca, era como si fuera una partícula de la luz del sol”. “¿Qué es eso?” pregunté. Se me respondió “Es la *Sūra* de los Poetas”. La tragué y sentí entonces algo así como un pelo que me subía del pecho a la garganta y luego a la boca. Era un animal con cabeza, lengua, ojos y labios. Luego se extendió tanto que su cabeza alcanzó los dos horizontes, el de Oriente y el de Occidente. Tras lo cual se contrajo y volvió a mi pecho. Supe entonces que mi palabra llegaría hasta el Oriente y el Occidente”<sup>8</sup>.

Hay que tener en cuenta, sobre las descripciones alusivas a colores en los textos sufíes, que las imágenes visuales inducidas tienen la función de despertar una cualidad sutil de la conciencia. Los colores son, además de señales para la mente, inductores o alimento espiritual para el corazón y contribuyen a desarrollar los centros de percepción<sup>9</sup>, corazón, entendido en términos sufíes, como sede de la gnosis y el develamiento espiritual. Las cualidades simbólicas de los colores son evocadas y actualizadas en el arte a través de los diseños artísticos.

La perplejidad que me produjo la literatura sufí me aportó desde el inicio de la década de los 90, el redescubrimiento de una dimensión nueva del universo angélico referido a una cualidad interna y plena de ligereza de la conciencia: el Ángel y la receptividad del corazón, que recreé en imágenes visuales de danza sutil, enlazando los cálidos amarillos y el blanco, dentro un proyecto artístico<sup>10</sup>, que titulé Alquimia del corazón (1992), y que describía diferentes fases del proceso de depuración alquímica, simbolizadas en una cualidad diferente de trazo y del contraste visual “El Ángel y el juego” y “El Ángel y la rotación creadora, eran algunos de los títulos de estas obras. Justamente la rotación tiene la función de transformar la tendencia dispersa o centrífuga del alma en centrípeta.

Desde entonces, año 92, hasta la actualidad el tema del ángel lo he planteado directa o indirectamente en diversos proyectos artísticos, de los que cito en este artículo algunos ejemplos.

Posteriormente la lectura de los enigmáticos textos sobre el rojo de Suhrawārdī, la intensidad ardiente y reveladora del rojo en Rūmī o por ejemplo, las descripciones de Kermānī, que revelan una dimensión hermenéutica y creadora del rojo, culminaron en un proyecto

---

8 Ibn ‘Arabī, *Dīwān al-ma‘ārīf* (*Diván de los conocimientos [divinos]*). Ms. Fatih 5322 f° 214, citado por C. Addas, trad. por C. Addas, *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996, p. 144.

9 V Kubrā, *Les éclosions de la Beauté et les parfums de la Majesté* (*Fawā’ih al- Īmāl wa Fawātih al- Īlāl*) trad. P. Ballanfat, Éditions de l’éclat, Nîmes, 2001.

10 Exposición Alquimia del Corazón, Palacio de los Castejones. Soria 1992.

expositivo en homenaje al Ángel Gabriel (2000-02). En el proyecto “El Árbol, el Ángel y el Pavo Real”<sup>11</sup> (Galería Antonio Camba, Mallorca 2000,) evoqué la cualidad la creadora del corazón y su vinculación con el Ángel y el reverdecimiento interior. Reuní el rojo del Ángel y el verde brillante de la Tierra interior florecida, en una serie de obras en las cuales formalmente era importante el ritmo, la repetición, la firmeza y a la par la sinuosidad<sup>12</sup> del trazo. La capacidad de la visión interior, que diversos textos sufíes relacionan con el ángel Gabriel y el color rojo y que, simbólicamente, auné con la cualidad de reverdecimiento y de culminación del Hombre Universal en la figura del Árbol y los cuatro pájaros.

El Ángel, que encarna las facultades espirituales del Hombre Perfecto, se reúne con la dimensión del cuerpo, que pertenece al mundo físico relativo. El rojo del Ángel simboliza la capacidad transformadora del ser en cuya metamorfosis se desvela el paraíso interior. Desplegando la cola multicolor del pavo real, símbolo del Espíritu, realiza el viaje por la propia tierra que le permite llegar al centro inspirado del corazón. Véase unos fragmentos del texto presentado en la exposición<sup>13</sup>:

“Árbol de la sabiduría y del conocimiento, desde cuyo centro la imaginación «despliega» el saber, ramificaciones que son conexiones creadoras. No se trata de «alcanzar un saber externo y desconocido, sino de «desplegar» el germen que lo contiene. La extensión del Árbol que crece fuerte y vigoroso, es símbolo de la fertilidad creadora. Creándose se recuerda, recuerda todo el saber contenido en sus semillas. (...)”

De esta manera, el Árbol ejemplifica también el cosmos creador, que se renueva en universo sin límites. Frente a ese Árbol imagen de la sabiduría creadora, el Ángel de la revelación deviene mediador entre la semilla y su forma. Es el ángel Gabriel de las alas rojas, soplo inspirador, que resulta enlace entre la sustancia y la materia.

Y por último, el Pavo Real, es el símbolo alquímico de la multiplicidad, la cola del pavo real, despliegue de colores contenidos en el huevo, revela, como el Árbol, la unidad desplegándose en sus imágenes.” Ana Crespo

---

11 *El Ángel, el Árbol y el Pavo Real*. Ana Crespo. Galería Antonio Camba, Mallorca, 2000, Galería Ar-teara, Madrid. 2002. Museo del mar, Cádiz, 2001.

12 En los rituales Gnawa el ritmo trepidante e intenso produce a la par una profunda y delicada calma. Busqué aunar esa experiencia en un tipo particular de trazo que reuniera este ritmo pleno de movimiento y calma. Serie “Rituales de Sanación” Museo Nacional de Saitana, Japón, 2001; Galería Astarté. Madrid. 2000; Galería Maze, Turín, Italia. 2.000.

13 Texto introductorio a la exposición, Ana Crespo, *El Ángel Pavo Real*, Galería Antonio Camba, Mallorca, 2001.

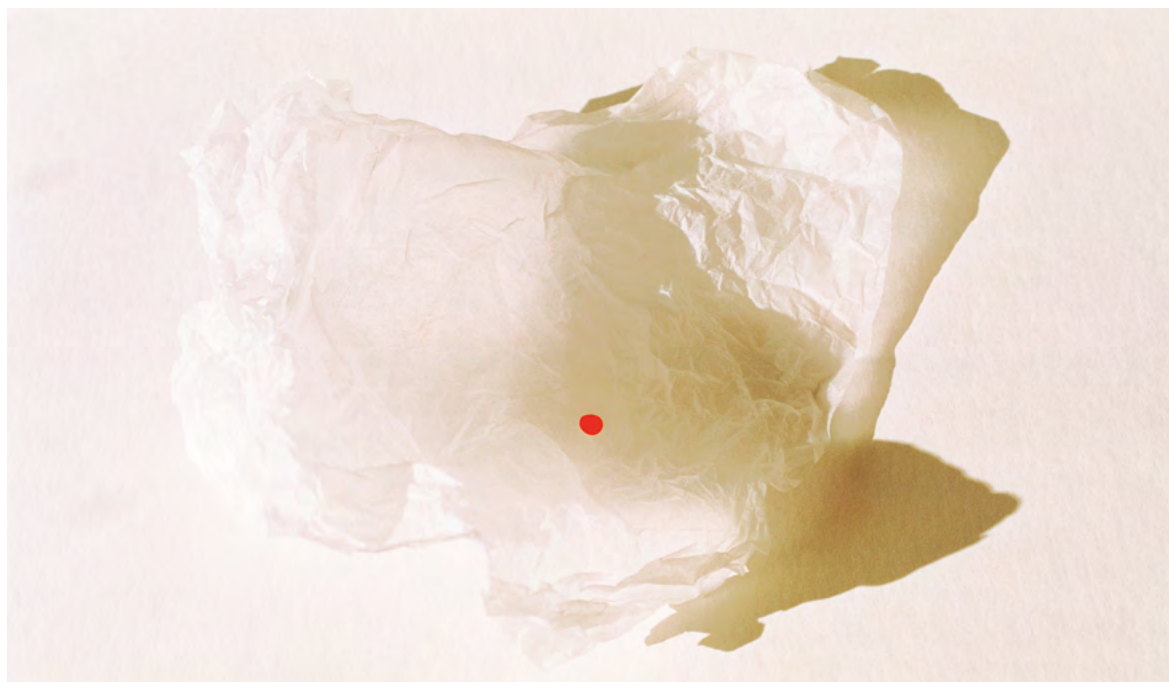


Fig.5. Ana Crespo. Serie “En el corazón del Rubí”.

En concreto, el símbolo de la rosa roja, se asocia también con el Ángel Gabriel y con su cualidad transformadora, una cuestión que evoqué en el proyecto “En el corazón del Rubí”<sup>14</sup>, (Mallorca 2004, Madrid 2005 y El Cairo 2008) (fig.5) y realicé para ello una gran escenografía con esculturas de papel, que luego fotografié presentando montajes con imágenes de gran tamaño, en un itinerario en busca del Azufre Rojo, y evocando las sutilezas de las visiones de Ibn ‘Arabī, Rūmī, Rūzbehān y otros autores sufíes.

O, por ejemplo, “Los rostros de los Ángeles como rosas rojas”, esa simbólica frase de Rūzbehān, con la que titulé una obra plástica<sup>15</sup> en la que aludía a la cualidad alquímica de la Rosa Roja, asociada al Ángel (Galería Abba Art, Mallorca, 2008. Galería Alicia Winters Holanda. 2013) y con cuyo título también encabezó este artículo en el que reúno investigación teórica e investigación plástica.

Precisamente la inspiración y la creatividad visual es un aspecto a destacar en relación al Ángel en el sufismo. Mi trabajo plástico es deudor de esas fuentes. De los textos sufíes, muy

<sup>14</sup> La obra expuesta constituyó la imagen del Congreso de Ibn ‘Arabī : Confluencias Oriente y Occidente. El Cairo, 2.008.

<sup>15</sup> “*Los rostros de los ángeles como rosas rojas*” Galería Abba Art, Mallorca, 2008; Galería Alicia Winters en la exposición “Iluminando” Holanda. 2013.

.....



Fig.6. Ana Crespo. Serie “Taj Majal, la visión de la Amada en su develamiento”.

en especial de Ibn ‘Arabī, Rūmī, Rūzbehān, Kubrā o Nizāmī, las palabras y las ideas para el artista plástico se transforman en trazos, formas, colores, ritmos, llenos y vacíos, materiales, contrastes y armonías. El lenguaje de la palabra es música y ritmo para el creador visual, y los significados se revelan en forma de colores y ritmos visuales. Después el artista degusta esas formas para descubrir los significados de los textos.

Me he inspirado en los textos y en las descripciones de los maestros y en los perfumes que emanan, en los sabores e imágenes visuales que inducen la descripción del mundo angélico, esas finas sensaciones tan ligadas a la caricia dulce y acogedora del Ángel. Justamente el otro título alternativo que barajé para este artículo era “La inspiración o la caricia del Ángel” para hablar de la importancia del Ángel en la inspiración del artista y estas visiones delicadas a menudo se vinculan con el blanco.

Ibn ‘Arabī señala en las *Futūhāt*<sup>16</sup> que entre todos los colores, Dios eligió el blanco. El blanco es el color que corresponde a la esfera de Venus, y es allí donde los poetas, según Ibn ‘Arabī, reciben la inspiración. Escribe Ibn ‘Arabī en el *Fuṣūṣ*,<sup>17</sup> que el adepto en su itinerario ascendente

---

16 Ibn ‘Arabī, *Futūhāt* II, 167, citado en S. Hakim, “The Way of Walāya”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabī Society*, vol. XVIII, 1995, p. 24.

17 Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*. trad. T. Burckhardt, *La Sagesse des Prophètes*, Albin Michel, Paris, 1955.



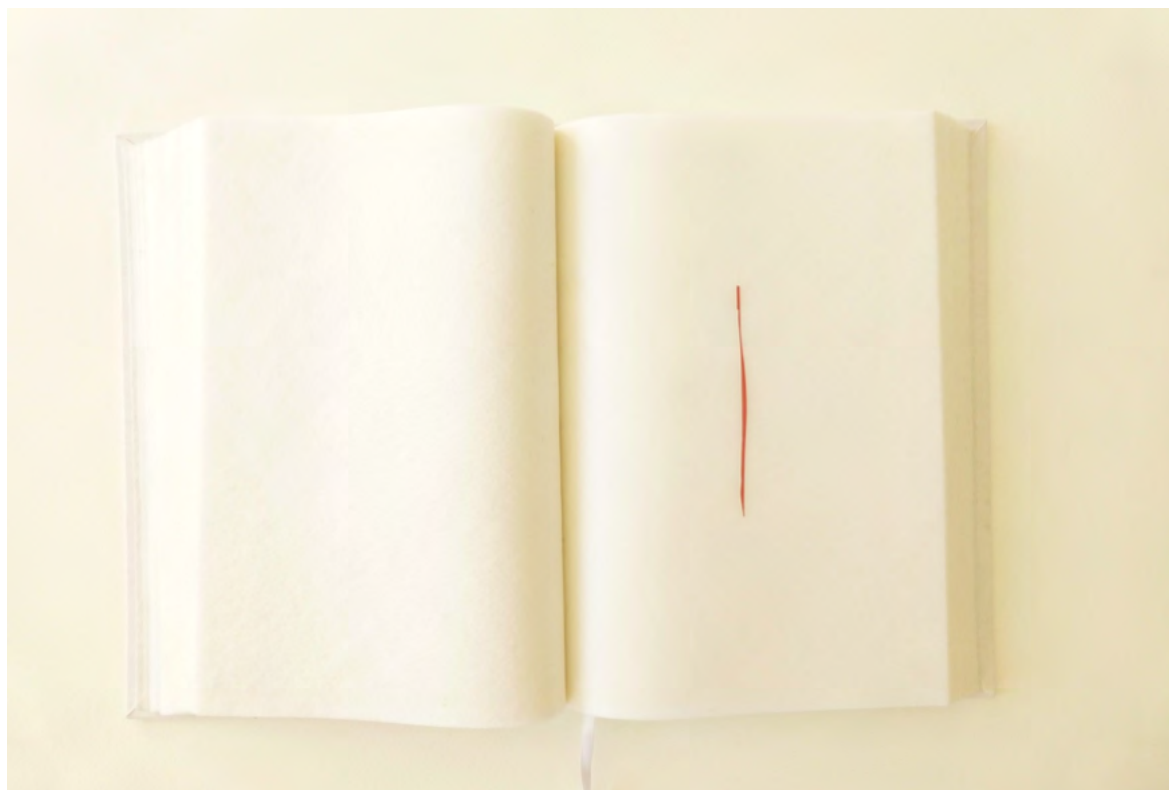


Fig.7. Ana Crespo. “Venus, la morada de José, el intérprete de los sueños”.

es recibido también por el profeta Abraham, quien le instruye así: “No frecuentes más que a tus hermanos de leche”, pues la leche, gnosis, se recibe en el recinto de la imaginación activa. Es un episodio sobre la imaginación creadora que yo recreé con la imagen de un Libro Objeto en la Serie *El banquete nupcial de Venus y Canope*<sup>18</sup>, sobre la cualidad simbólica de los colores blanco y rojo. (Casa Árabe. Madrid y Córdoba, 2016-2017).

El blanco simboliza al Ángel que tiene el ala roja, escribe Suhrawardī del ángel Gabriel, cuando entra en contacto con el mundo. En su papel de mediador, para ser manifiesto, precisa adoptar el color rojo. El rojo del Ángel designa la llama de la visión interior lúcida, capaz de hacer ver la dimensión real de las cosas. Es la llama que ilumina la estancia interior permitiendo discernir lo que ésta contiene. El rojo del Ángel es el rojo de la revelación y es la brillantez del rojo Rubí lo que permite al Ángel tomar el papel de mediador. Cuando María es visitada por el Ángel, concibe el Espíritu. Desde su estado de plena receptividad María concibe. María es capaz de crear cuando se allana el miedo en ella y acepta al Ángel. El alumbramiento de María se relaciona también con el verde, con el reverdecimiento.

---

<sup>18</sup> Jayal. *El sufismo como fuente de inspiración*. Casa Árabe, Madrid y Córdoba.

⋮

Continúa la descripción de Rūmī, en la que el Ángel le responde a María que él mismo es la manifestación divina, el propio amparo divino, el lugar de su refugio interior. María lo reconoce y se allana.

Ese allanamiento y ese reconocimiento tienen mucho que ver con la función del artista. Precisamente le corresponde al artista, asumir esa función angélica dentro de sí mismo, ya que el Ángel no es algo externo, si no la manifestación imaginal del soporte divino en cada existente. Hay cinco presencias y el Hombre universal las contiene a todas. Esta es la función del artista realizar un viaje por la propia tierra, guiada por la luz de su propio origen y esa luz derramarla e inundar el mundo con ella.

El título del capítulo del *Masnavi* sobre la anunciación del ángel Gabriel a María es muy revelador: “La Aparición de Espíritu Santo bajo el aspecto de un hombre ante María, cuando ella estaba desvestida y lavándose y como ella se acogió a Dios”<sup>19</sup>.

Es precisamente en esa desnudez cuando se revela el Ángel, Manifestación divina. Hay que tener en cuenta, como explica Tahanawī<sup>20</sup>, que “el mundo angélico es la manifestación del mandato, todo aliento que existe pertenece a Él”.

En concreto dice Rūmī en el *Masnavi*: “De la tierra brotó floreciendo cual rosa ante ella, como una fantasía que alza la cabeza desde el corazón”(…), “María se puso desprendida del yo”, continúa Rūmī y en su desprendimiento y buscó amparo en Dios. De la misma manera que Suhrawardī, compara al Ángel Gabriel con la aurora, con el punto de encuentro entre la luz divina y la tierra. Continúa Rūmī:

“Soy la Luz del Señor como la aurora verdadera, porque ninguna  
noche va merodeando a mi día

Buscas refugio en Dios para librarte de mí. En la eternidad soy yo la  
imagen del refugio”.

Aquí Rūmī es explícito, el Ángel es la imagen de ese refugio, es el lugar de la proyección formal del ángel, lugar de los encuentros espirituales en las formas de su manifestación:

“En verdad mi hogar y morada se halla en la No-existencia solamente  
mi forma está ante la Señora”.

La forma del Ángel brota de la tierra “floreciendo cual rosa ante ella” escribe Rūmī. Encontramos nuevamente una alusión a esa cualidad transformadora del Ángel, que se

<sup>19</sup> Masnavi, *opus cit.*, p. 735.

<sup>20</sup> Tahanavi, en Nurbakhsh, J. *Simbolismo sufi*, vol. 2, Nuri, Madrid, 2003. p.372.



simboliza en la rosa roja y que se vincula también con la Alquimia. La rosa roja, según Kermānī, es una secreción del Ángel Gabriel. También Rūzbehān relaciona la rosa con la manifestación divina. De la rosa, dice Rūzbehān, es la manifestación de la Gloria de Dios, la manifestación de Dios en Majestad en tanto la rosa blanca lo es en Belleza.

Cuando mi consciencia secreta alcanzaba la región del reino angélico, vi repetidamente la Majestad de la Verdad (...). Además, vi que Su Gloria transcendente –que Él sea exaltado- del color de la rosa roja. Pero éste era el mundo después del mundo, como si las rosas rojas brotasen de Él, sin que yo pudiera ver el final. Entonces mi corazón se acordó del dicho [del Profeta]: “la rosa roja emana del esplendor de Dios allá arriba”. Rūzbehān <sup>21</sup>

La visión de Rūzbehān de Dios era una nube de rosas, la presencia divina resplandecía como una maravillosa rosa roja. La rosa roja, según Rūzbehān, es el símbolo de la Gran Inteligencia y la sutilidad inteligible de su perfume, es la clave hacia el conocimiento místico<sup>22</sup>:

La rosa roja encarna la capacidad transformadora de la materia: “La rosa de cinco pétalos situada en el centro de la cruz, representa los cuatro elementos y es el símbolo de la quintaesencia”<sup>23</sup> simboliza también la Manifestación divina, esta cualidad transformadora se vincula también con la inspiración.

“[La rosa roja]<sup>24</sup> Soy el Elixir rojo que transforma los cuerpos viles en el oro más puro y auténtico que aquel que se saca de las minas.”<sup>25</sup>

Concretamente una de las fases del proceso de transmutación interior es designada como *Kibrīt al-Aḥmar* (Azufre Rojo). Este grado indica la adquisición de la capacidad transformadora de la Piedra Roja, la Piedra Filosofal y esta capacidad parece ser que se asimila con el Ángel. El Ángel simboliza la dimensión transformadora interior del ser humano, la conexión con el potencial interior creativo.

21 Rūzbehān, *The unveiling of secrets*, trad. en W. Carl Ernst, Parvardigar Press, Chapel Hill, 1997, pp.48-49. V.a. Rūzbehān, *Le dévoilement...*, *op. cit.*, p. 184.

22 V. P. Ballanfāt, *Quatre traités inédits de Rūzbehān Baqlī Shirāzī*, Institut Français de Recherche en Iran, Téhéran, 1998.

23 R. Guénon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 63.

24 Se refiere a la explicación de la ilustración XII del libro: La rosa roja.

25 *Donum Dei*, (El don de Dios), en *Le précieux don de Dieu*. Paris, J.C. Bailly, 1988.

Por otro lado, sobre la descripción del blanco como hogar del Ángel, encontramos bellísimos textos en relatos sufíes como por ejemplo Ġīlī o Suhrawardī. “También tu nido estuvo allí, dice el Ángel en el relato del Ġīlī, pero lo has olvidado”<sup>26</sup>. Entre el *Yabarūt* y el mundo sensible, hay una esfera intermedia, el reino del *Malakūt*, la Tierra de la Imaginación, cuyo suelo está hecho de pura y blanquísima harina de trigo. Y allí, cada “noche”, en esa Tierra Maravillosa, el iniciado se reúne con la dimensión angélica<sup>27</sup>.

O las bellas descripciones de Rūzbehān, por ejemplo, que nos bendice con imágenes evocadoras, como perfumes, con alusiones a personajes angélicos, envolviéndonos por inmersión en sus delicias, a través de toda suerte de alimentos sinestésicos. Las descripciones de Rūzbehān sumergen en la dulzura de la esfera celestial, viajando a través de perfumadas visiones de rosas, perlas y rubíes. No obstante, advierte el autor, “más allá del reino angélico está el lugar de la visión divina, la realidad del ascetismo es que los ojos del espíritu no se vuelvan más hacia la visión del reino angélico, para no ser privado de la contemplación divina”<sup>28</sup>.

También Ibn ‘Arabī alienta a rebasar esa esfera angélica. Por otro lado los textos de Ibn ‘Arabī, además de suponer una suerte de vademécum místico preciso que ayudan a conectar con esa dimensión vertical y lúcida del mundo del *Malakūt*, podríamos decir que reúnen en sí mismos, una función angélica y mediadora en tanto que suponen una intersección entre el plano horizontal y vertical. Aluden a la dimensión lúcida y angélica que tiene el hombre en el mundo. Sus textos también nos evidencian el compromiso, la responsabilidad y oportunidad del ser humano, con su propia dimensión de Luz. Ibn ‘Arabī además actúa de intérprete del viaje por la propia tierra. Con la descripción de su viaje en la tierra física, y a la par en la Tierra interior, despeja una vía para facilitar al lector ese viaje en los parajes inmensos del propio corazón: En su dimensión humana y en su dimensión divina. Es el propio corazón el que contiene el universo angélico.

La vida de Ibn ‘Arabī es una hermenéutica espiritual que experimenta y de la cual escribe como un intérprete de los deseos ardientes. Ibn ‘Arabī, facilita, a través de la realización plena de su viaje, la realización de la dimensión angélica de cada ser humano en sí mismo. Hace visible la importancia, necesaria y reveladora, del Ángel en el mundo. Ahora bien, la dimensión angélica luminosa es una Luz que devela el contenido del alma, pero es nuestra dimensión precisamente de sombra la que nos permite tomar consciencia de nuestra

26 Suhrawardī, *El arcángel teñido de púrpura*, trad. por H. Corbin en *El encuentro con el Ángel*, Trotta, Madrid, 1976.

27 Véase Ġīlī, *El libro del Hombre Perfecto*, en H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996.

28 Rūzbehān, En Nurbakhsh, *op. cit.* p.172.

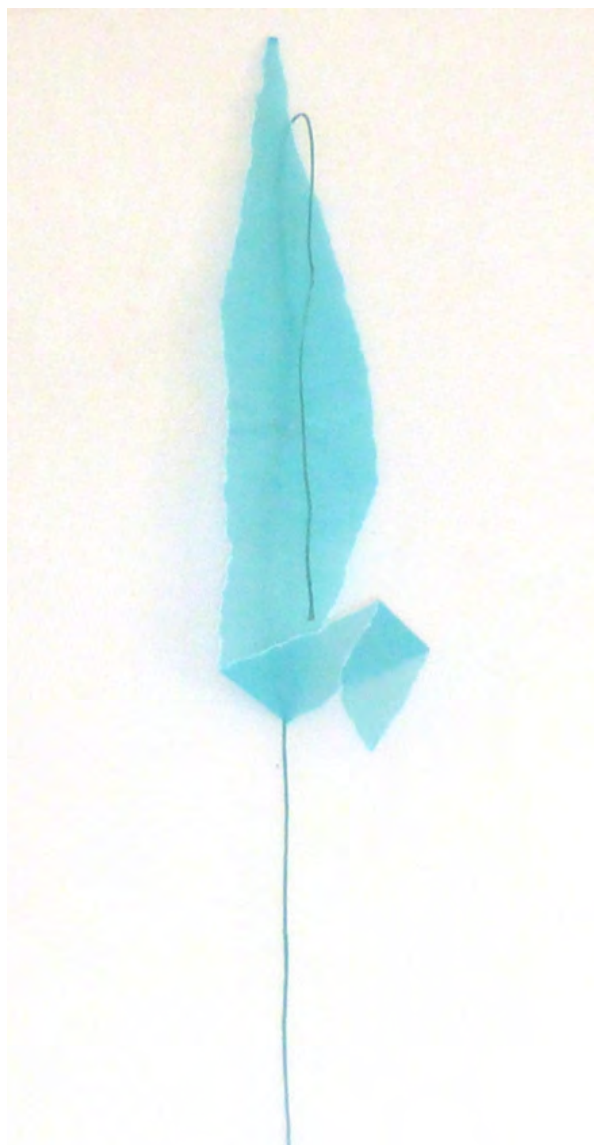


Fig.8. Ana Crespo. Serie “Corazón reverdecido”.

insustancialidad, de nuestra dependencia de una fuente lumínica y por tanto, de la necesidad de viajar hacia una Luz más sublime cada vez, incluso más allá del mundo angélico explica Ibn ‘Arabī<sup>29</sup>. Ibn ‘Arabī alienta a continuar el viaje y no detenerse en el reino angélico. En esa alternancia de luz y sombra, en la penumbra, en esa línea sutil, está la Fuente del Agua de la Vida. Ibn ‘Arabī escribe en “Las contemplaciones de los Misterios”: “La Luz es un velo y también la oscuridad es un velo. En la línea entre ambos hallarás lo más provechoso. Sigue

---

29 Ibn ‘Arabī, *Epístola de las luces* (Risālat al-anwār) trad. por R. T. Harris, *Viaje al Señor del Poder*. Sirio, Málaga, 1986.

pues esa línea y si llegas al punto el cual se origina, hazlo desaparecer con la oración ritual del ocaso”<sup>30</sup>.

En este mismo sentido indica Rūmī: “Una vez que el Intelecto, Ángel, te lleve a la puerta del Rey, entonces divórciate de él, porque solo te traerá la pérdida”<sup>31</sup>. Naṣr destaca que según la literatura sufi los Ángeles son creados de una Luz inteligible que corresponde al Intelecto dentro del Hombre y que Rūmī alaba al Intelecto que identifica con el Ángel<sup>32</sup>, el Primer Intelecto con el ángel Gabriel, pero designa una realidad superior que puede realizar la Unión que es el amor. El Ángel es la Facultad espiritual y lúcida del ser humano que le guía hasta la presencia de Dios, pero aún debe dar un paso más allá del Ángel para poder expresar la Unidad, compuesta de Luz y sombra. Debe consumirse en el amor. El amor es una energía unitiva e integradora, inclusiva.

También Ḥāfīz alienta a transcender la esfera angélica: “Los velos del mundo y dominio angélico se apartan para aquellos que sirven al Grial en el que se refleja el mundo”<sup>33</sup>. Según Sam‘ānī<sup>34</sup> apurar la copa del amor conlleva aceptar e integrar la dimensión de Luz y la dimensión de sombra. Precisamente esa función reveladora de la divinidad implica una realización plena, con todo lo que esto conlleva. Ibn ‘Arabī asume esa función reveladora a través de su testificación sincera: “La cualidad de servidumbre total es que tu no digas más que la verdad, y nada más que lo que existe realmente sin añadir ni siquiera una partícula y sin mentirte a ti mismo”<sup>35</sup>.

Para realizar el viaje interior para atravesar la montaña que separa al viajero de su propio Hogar, debe transformar su alma en “bálsamo caliente” en el lenguaje de Suhrawardī, en Zarza ardiente, en llama roja que derrite la sustancia opaca. Se entra en esta Tierra a través de la cualidad transformadora de la Imaginación, que *ve* la dimensión sutil de las formas sensibles. Para ello, el viajero tiene que situar su punto de equilibrio en el corazón y recordar. El recuerdo (*dīkr*), invocación, es esta *llama* que consumiendo las sombras, permite la visión interior, el “rojo” que ve el “verde”.<sup>36</sup> El recuerdo o la invocación limpia la herrumbre y,

30 Ibn ‘Arabī, *Las Contemplaciones de los Misterios*, ed. P. Beneito, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1994, p. 43.

31 Rūmī, citado por Naṣr, S.H. *Islamic Spirituality*, Routledge, 2008, p. 596.

32 Naṣr, S.H. *Islamic Spirituality*, Routledge, 2008, p. 596.

33 Ḥāfīz, Nurbakhsh, J. *Simbolismo sufi*, Nuri, *op.cit.* p. 271.

34 Sam‘ānī, citado por Chittick, W, “El mito de la caída de Adán”, *Sufi* n°3, 2002, p. 17 y ss.

35 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, cap. 16, citado por C. Addas, *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996, p. 143.

36 A lo largo de este estudio se irán presentando distintos aspectos y niveles de la relación entre el “rojo” y el “verde”.

entonces, el corazón se convierten en espejo en el que se contempla el mundo angélico, que se manifiesta en la percepción sutil como puntos rojo cornalina.

Para penetrar en esta Tierra Verde, es preciso transforme sus sentidos externos en sentidos sutiles o de luz<sup>37</sup> (*latīfas*). Así el corazón, limpio y transparente como un lago, recibe los reflejos

de la cumbre de la montaña de *Qāf*, la Roca Esmeralda. El verde brillante baña el corazón transparente. En esta visión esmeralda las luces se irradian desde el centro de luz del corazón como reflejo del Trono celestial. La roca esmeralda. La cima del viaje.

Conectar y actualizar la virtud del ángel en nosotros mismos, es la cualidad inspirada que nos hace reverdecer el corazón, que nos permite viajar, como un rayo ardiente montados en el blanco caballo Buraq (fig.9), hacia el incoloro de la Luz divina, hacia la reunión con el Amado, hacia la extinción total.

¡La verdad se revela, escribe Ibn ‘Arabī, al que ha eliminado sus huellas y ha perdido hasta su nombre!<sup>38</sup>



Fig. 9.

37 Ver Kubrā, *Les éclosions de la Beauté...*, op. cit.

38 Ibn ‘Arabī. *Epístola de las luces* (Risālat al-anwār) trad. por R. T. Harris, *Viaje al Señor del Poder*. Sirio, Málaga, 1986. Suhrawardī, *El arcángel teñido de púrpura*, trad. por H. Corbin en *El encuentro con el Ángel*, Trotta, Madrid, 1976.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

**ADDAS, C.** *Ibn ‘Arabí o la búsqueda del azufre rojo*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996, p. 143.

**ATTAR, Farid Uddin**, *El coloquio de los pájaros*. Montevideo, Editorial Sufi, 1991.

**BALLANFAT, P.** *Quatre traites inédites de Rūzbehān*. Baqlī-Shīrāzī. Institute Français de Recherche en Irán, Teherán 1998.

**CHITTICK, W.** “El mito de la caída de Adán”, *Sufi*, nº3, 2002, p. 17 y ss.

**CORBIN, H.** *Islam iranien*, tomo III, Gallimard, París, 1972.

**CRESPO, A.** *Color y sufismo: Los bellos colores del corazón (vol. 1)*. Madrid, Mandala ediciones, 2008.

**CRESPO, A.** *Color y sufismo: Los bellos colores del corazón (vol. 2)*. Madrid, Mandala ediciones, 2013.

**GRIL, D.** «Le livre de l’Arbre et des quatre Oiseaux d’ Ibn ‘Arabí, en *Annales Islamologiques*, 17, 1981, pp. 53-111.

**GUÉNON, R.** *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Paidós, Barcelona, 1995.

**HAKIM, S.** “The Way of *Walāya*”, *JMIAS*, vol. XVIII, 1995.

**IBN ‘ARABĪ**, *Le livre des théophanies*, trad. S. Ruspoli, Les éditions du Cerf, Paris, 2000.

-----, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, trad. T. Burckhardt, *La Sagesse des Prophètes*, Albin Michel, Paris, 1955.

-----, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, trad. R. Austin, *The Bezels of Wisdom*, Paulist Press, New York, 1980.

-----, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, trad. A. Guijarro (*Los engarces de las Sabidurías*), Edaf, Madrid, 2009.

-----, *Contemplaciones de los Misterios*, ed. P. Beneito, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1994.

-----, *Epístola de las luces (Risālat al-anwār)* trad. RT. Harris, *Viaje al Señor del Poder*. Sirio, Málaga, 1986.

-----, *La parure des Abdāl*, trad. M. Valsan, Les Editions de l’Oeuvre, París, 1992.

-----, *Terminología sufi*, en Ibn ‘Arabí, *Guía espiritual*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1990.

**KUBRĀ**, *Les éclosons de la Beauté et les parfums de la Majesté*, trad. P. Ballanfat, Edition de l'éclat, Nîmes, 2001.

**NASR, S. H.**, *Islamic Spirituality*, Routledge, 2008.

**NURBAKHSH, J.** *Simbolismo sufi*, vol. 2, Nuri, Madrid, 2003.

**RŪMĪ**, *Maznavi-i-Maznavi, Libros I, II y III*, trad. Ch. Oxenstierna, Kazi Publications, USA, 2002.

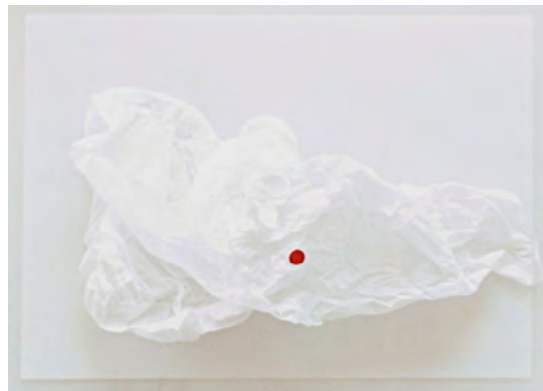
**RŪZBEHĀN**, *The Unveiling of secrets*, trad. W. C. Ernst, P. Press, Chapel Hill, 1997.

-----, *Le dévoilement des secrets*, trad. P. Ballanfat, Seuil, París 1996.

**ŠABISTARĪ**, *El jardín del misterio*, trad. M. Piruz y C. Diego, Nur, 2008.

**SUHRAWARDĪ**, *Relato del exilio occidental*, trad. por H. Corbin en *El encuentro con el Ángel*, Trotta, Madrid, 1976.

**ĠĪLĪ**, *El libro del Hombre Perfecto*, H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996.



A. Crespo. “Los rostros de los ángeles como rosas rojas”/Rūzbehān

## **EL PERFUME DE LA EXISTENCIA: SUFISMO Y NO DUALIDAD EN IBN ‘ARABĪ DE MURCIA**

Fernando Mora. Almuzara, Córdoba, 2019, 334 pp.

**Reseña de Verónica García Moreno (UCLA)**

---

El sufismo (la rama mística del Islam) ha trascendido en occidente desde las esferas de la religiosidad a la cultura popular a través de la poesía de Rumi, la danza de los derviches y las exquisitas manifestaciones artísticas que suelen acompañarle, evocando la magnificencia y el exotismo del Oriente persa en su discurso de religiosidad inclusiva e íntima. Así, el sufismo, a la vez que para algunos deleita con un orientalismo inofensivo y preciosista para otros cubre el vacío de trascendencia que han dejado las religiones oficiales.

Paradójicamente el interés hacia el sufismo ha crecido a la vez que la islamofobia cuando tras el atentado de las Torres Gemelas de septiembre del 2001 el Islam aparece como ese eterno otro irreconciliable, enemigo de la democracia y el progreso occidental. Ambas percepciones del hecho islámico no sólo responden a un eurocentrismo exacerbado, sino a una situación de profunda rigidez (y por tanto fragilidad) en la construcción de las identidades nacionales occidentales.

Ibn ‘Arabī nace en 1165, en Murcia, al-Andalus (la parte islámica de la Península Ibérica hasta 1492) y es una de las figuras nodulares del sufismo. Es un viajero por todas las tierras mediterráneas (dar al-Islam) y un creador incansable al que se le atribuyen más de un centenar de obras. Al mismo tiempo que visionario, místico, poeta o filósofo señala Fernando Mora de Ibn ‘Arabī que “ningún otro autor que haya escrito después de él le ha igualado en la profundidad, frescura y detalle de su interpretación de las fuentes de la tradición islámica.” (72) El mismo Ibn ‘Arabī se califica a sí mismo como un trujamán (intérprete o traductor en árabe) del amor divino. Y es así como Fernando Mora aborda la obra del místico, como la de “interpretador” de las fuentes islámicas en su profunda y compleja esencialidad y en diálogo con otras tradiciones espirituales.

Mora es un gran conocedor de la obra de Ibn ‘Arabī y éste es su segundo libro sobre el personaje. Al igual que en su primer libro *Ibn ‘Arabī vida y enseñanzas del gran místico andalusí* (Editorial Kairos 2001) Mora aborda la obra de Ibn ‘Arabī en su encuentro y desencuentro con el proceso de construcción de la identidad española, para entrar después en asuntos estrictamente relacionados con el discurso místico y ontológico, como la no dualidad, las tipologías espirituales, los diferentes grados de realización espiritual, o la esencialidad sagrada



del Corán como palabra viva. Estos temas son los que constituyen el corpus principal del libro.

Pero, aparte de la corriente mística, donde podemos decir que todos los autores, sea cual sea su procedencia, beben de la misma fuente,<sup>1</sup> el acercamiento racional a la obra del murciano se encuadra dentro del pensamiento occidental. Es por eso que Mora va a traer a colación a los estudiosos europeos que han traducido la obra de este autor (y aquí incluimos el sentido amplio de interpretación y adaptación). Ibn ‘Arabī ha sido muy poco estudiado a pesar de su importancia. La primera traducción en Europa aparece en una fecha tan tardía como 1845, y será en Leipzig (Alemania), con el breve tratado titulado *Iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya* (Terminología sufi). Más tarde serán cruciales los acercamientos de Henry Corbin *El sufismo y la imaginación creadora* (1958), quien fue traductor de Heidegger y perteneció al Círculo de Eranos y el trabajo de Claude Addas con su obra *La búsqueda del azufre rojo* (1989). René Guenon o Mircea Eliade, por otra parte, encuadran al andalusí dentro de la corriente Filosofía Perenne. En el caso de críticos no europeos, como el del japonés Toshihiko Izutsu con su obra *Sufismo y Taoísmo* (1984) hay una comparación del sufismo con el budismo zen (al que además se le dedica el capítulo VII de *El perfume de la existencia*).

La Península Ibérica es un enclave donde confluye de forma especialmente intensa el elemento islámico en la identidad nacional (ya sea por oposición o por inclusión) y éste entra desde la caída de al-Andalus en 1492 en la historiografía, la literatura y el mito. Sin embargo, el interés y el estudio riguroso de los textos hispanoárabes no aparece en España hasta la Ilustración, cuando se impulsan los estudios semíticos. El libanés maronita Miguel Casiri (Mija’il al-Gaziri) a partir de 1749 hace una exhaustiva recopilación y clasificación de manuscritos andalusíes en la Biblioteca de El Escorial, formando además a la primera generación de arabistas españoles. Es el siglo XIX donde el arabismo y la traducción de textos irrumpe con fuerza en la retórica nacional. A la crisis del 98 y a la pérdida de las colonias se une la colonización del Norte de África, reavivando el interés hacia lo árabe islámico no sólo entre la intelectualidad del país, sino en la política y en la opinión pública.

Es por ello que el estudio, difusión y traducción de la obra del místico murciano en España no tiene un carácter historicista, sino que trasciende los límites del arabismo académico. A finales del siglo XIX Menéndez Pelayo incluirá la obra de Ibn ‘Arabī en su *Historia de los heterodoxos españoles* (1882) donde se le califica (en pro de un esencialismo católico y de forma más bien peyorativa) como panteísta semítico. Más tarde, el arabista y sacerdote Asín Palacios,

---

<sup>1</sup> Tal como señala Mora la tradición profética de «Haz lo que quieras. Yo ya te he perdonado», tiene un reflejo cierto en los dichos agustinos de «ama y haz lo que quieras» y en las palabras de Juan de la Cruz de que «para el justo no hay ley, porque él para sí es ley» (79)

discípulo de Menéndez Pelayo, con obras como *Vida de santones andaluces* o *El Islam cristianizado* (1931) hará un estudio más riguroso y un acercamiento más sereno a la obra de Ibn ‘Arabī desde las fuentes originales. A partir de ahí el estudio de su obra y figura no ha cesado y como señala Mora en su capítulo 1, Ibn ‘Arabī es un tema que tratarán tanto Sánchez Albornoz como Américo Castro, en su ya legendaria diatriba en torno a la retórica identitaria española. En la actualidad, la inestimable labor del arabista profesor Pablo Beneito, especialista y traductor de la obra del místico y fundador de la Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society Latina (MIAS-LATINA) en España de la que Fernando Mora es miembro, incita desde su creación en el 2011 a un enriquecedor debate y encuentro interdisciplinario en la cultura y el humanismo en el mundo latino.

Vivimos tiempos de construcción y deconstrucción de identidades nacionales, donde la ideología, la lengua o el territorio desarrollan discursos de singularidades punzantes y exacerbadas que buscan la exclusión más que el encuentro de un territorio común. Hace falta que forcemos (a veces en contra de nuestras propias preferencias) un compromiso con la unidad y el encuentro entre culturas. Es por eso que más allá de la afinidad que tengamos hacia el estudio de los estudios espirituales o el Islam, hay que recuperar para el público general figuras como la de Ibn ‘Arabī que muestran la porosidad y las fronteras líquidas de nuestro rico acervo cultural peninsular.

El libro de Fernando Mora, siendo exquisitamente riguroso en torno a la obra del místico andalusí, y sin hacer concesiones a la simplificación, inicia al lector neófito en la complejidad del misticismo sin por ello hallar falsas analogías, exponiendo con honestidad los encuentros y desencuentros de lo islámico con la identidad española. En esta contextualización de la obra del místico murciano radica uno de sus mayores aciertos. Tal como señala Mora en la introducción “varias son las razones que justifican la insistencia en el estudio de una obra que se nos antoja un mar sin fondo ni orilla. Aparte de su patente lección de ecumenismo y apertura intelectual y religiosa, muy adecuada para los convulsos tiempos actuales.”

*El perfume de la existencia, Sufismo y no dualidad en Ibn ‘Arabī de Murcia* es un libro de lectura, más que imprescindible, urgente.

## **APUNT SOBRE LES FOTOGRAFIES DE CARLES DUARTE A QUADERN D'ALBADES DE RAMON CASALÉ (TEXTOS) I CARLES DUARTE (POEMES I FOTOGRAFIES)**

Pagès Editors, Lleida, 2016.

### **Reseña de Maria Cucurella Miquel**

Ell diria que l'únic mèrit d'aquestes fotografies consisteix en el fet de llevar-se d'hora per poder-les capturar. Però sabem que no és així. No tothom que es llevi a l'hora en què surt el sol té la capacitat d'admirar-se davant el prodigi, ni més encara de capturar-lo en una imatge, ja sigui a través d'una fotografia o d'un poema, per transmetre-ho. Costa d'acceptar però és així: necessitem de l'art per tornar a tenir una mirada neta sobre la realitat, aquella que ens permet descobrir-la tal com és i reconèixer així la seva meravella, cosa que sembla evident però que resulta extremadament difícil. Ens hem de desprendre dels vels que ens impedeixen veure-la. I per això cal, és cert, llevar-se d'hora al matí, però sobre tot tenir aquell ull despert que permet reconèixer en l'ocell que travessa el cel un senyal que allò tant llunyà i aparentment mut com pot ser el cel a trenc d'alba, ens és també insospitadament proper, i ens indica que la natura parla.

Tot parla a través d'aquestes imatges que, com en els quadres de Rothko que no en va les acompanyen, sembla indicar-nos el moment precís en què la imatge neix, o en què aquesta mateixa imatge, que encara (o ja no) té una forma precisa, s'esvaeix. Les imatges apareixen, com l'albada, en procés de formació, creant-se. Són aquelles en què el sol es resisteix a definir-se com a tal darrera els núvols, difosos els seus raigs que tenyeixen el cel de groc, de taronja i de vermell com diluïts, difuminats. Aquí el sol quan surt està encara dibuixant-se. Tot i que de vegades la seva sortida incipient fa que se'n vegin els contorns amb més nitidesa que mai. Com en aquella en què des de la nit profunda aixeca el seu daurat intens darrera la punta d'una teulada: la llum enmig del negre delimita els contorns que configuren allò humà, i que no es veuen en la simple foscor.

Però aquests instants en què el moviment incessant del cel i el pas del temps són capturats en una imatge, ens mostren precisament aquella realitat vetllada entre els núvols, o entre els colors difosos que a aquella hora del matí encara estan per definir, però que en el seu insinuar-se apunten cap al misteri de la llum. Llum que neix i dona vida. Llum filla de la foscor. Aquella llum que, acotxada pels vels del somni, no és encara claredat, sinó penombra. I en la penombra la possibilitat dels naixements es multiplica. Les formes es mostren deformades o en formació, donant un immens espai de llibertat a la imaginació que les contempla. Són

imatges que contenen tota la seva densitat, la seva pell i el seu tacte. Imatges, per tant, que palpiten darrera el que veiem, com el batec encara feble d'un nadó que ja és viu, tot i no veure-hi. I és precisament aquesta manca de vista allò que li permet un contacte tangible amb el real. Tangible però llunyà.

El sol, com una ferida gegant de llum enmig del cel, ens parla de quelcom que ens és encara estrany, aliè i misteriós. Ho veiem cada dia. Però el seu secret roman avui tan secret per a nosaltres com ho era durant els primers segles de vida de la humanitat. O més encara. Potser abans la natura es manifestava més i millor per a uns ulls no contaminats per tantes capes i mediacions. Per tanta distància incapaç de reconèixer quelcom infinit en la distància. No ho sabem. Però aquestes imatges ens restitueixen la capacitat de veure. Són com un record, en el sentit que la paraula “recordar” té en el sufisme i que apel·la a la seva etimologia: recordar té a veure amb cor, amb corda i amb cordura.<sup>1</sup> És com si, a través d'allò que el nostre ull percep, poguéssim retornar a quelcom de nosaltres mateixos oblidat, però encara viu. Quelcom en aquestes imatges ressona en nosaltres a través de la captació d'aquesta llum en formació, ens recorda la nostra capacitat de ser i mirar més enllà de la forma consolidada. Són obertura, espai i commoció. I és precisament la seva manca de formes definides allò que permet que qui les contempla es defineixi a sí mateix com aquells horitzons retallats amb nitidesa enmig de les ombres confuses. Cal mirar i veure. Cal escoltar allò que hi batega, com apunten les poesies que acompanyen a algunes d'elles. Però cal també aixecar-se i sortir. Sortir de nou a contemplar les albades, doncs aquestes fotografies, “instants caçats”, ens conviden a tornar a mirar la llum del sol amb els nostres propis ulls.

---

<sup>1</sup> Vegi's per exemple, Halil Bárcena, *El sufisme*, Fragmenta, 2012.

## **AVERROES. UNA BIOGRAFÍA INTELECTUAL**

Juan Antonio Pacheco

Almuzara, Córdoba, 2011, 332 pp.

### **Reseña de José Ramírez del Río**

---

Esta biografía del gran polígrafo cordobés Ibn Rusd es cronológicamente la primera obra de la trilogía que dedica el Dr. Pacheco Paniagua a la descripción del pensamiento en lengua árabe de al-Andalus, pero en la organización de su trilogía debe ocupar el segundo lugar en la serie publicada por Almuzara.

La figura de Averroes es una de las más interesantes de la cultura andalusí, uno de los gigantes del pensamiento filosófico del mundo islámico, con aportaciones de gran importancia en muy diferentes campos, y que desmontó uno de los enredos de más duración de la historia de la Filosofía: la atribución a Aristóteles de las ideas del neoplatónico Plotino.

De acreditada familia de juristas *malikíes* cordobeses bajo la etapa almorávide. Su abuelo fue figura jurídica de primer orden en la misma. En las referencias biográficas árabes clásicas, Averroes aparece citado como “el nieto”, para distinguirlo de su abuelo y de su padre. Tuvo una esmerada educación en todos los campos del catálogo de las ciencias vigentes en su tiempo: Derecho, Teología, Tradiciones, Literatura, que completó con las materias de Filosofía, Medicina y Ciencias Naturales. En 1169, fue presentado al sultán almohade Abu Yaqub Yusuf, en Marrakex. La presentación la hizo el filósofo de Guadix Ibn Tufayl que en ese momento era médico de la corte. Cuando éste falleció, Averroes lo sucedió en el cargo, en 1182. Continuó desempeñando esa función con el sultán siguiente, Yaqub al-Mansur, que venció a Alfonso VIII en la batalla de Alarcos en 1195 y que profesaba una gran amistad y afecto personal al filósofo cordobés.

Por causas no bien determinadas cuyas motivaciones han sido objeto de muchas suposiciones e hipótesis basadas en envidias cortesanas o intrigas de los alfaquies, Averroes acabó cayendo en desgracia y Al-Mansur lo desterró a Lucena tras haber sometido al filósofo a juicio público, destituido de sus cargos y condenadas sus obras. Este aspecto ha sido tratado recientemente tanto por la Dra. Delfina Serrano como por la Dra. Maribel Fierro. Casi tres años después, obtuvo el perdón y volvió a Marrakex donde murió y donde fue enterrado. Tres meses después, sus restos fueron trasladados a Córdoba siendo enterrados en el “panteón” de su familia en el cementerio llamado de Ibn Abbas. Yaqub al-Mansur murió un mes después de este acto. Del cortejo fúnebre que tuvo lugar en Córdoba, un testigo de excepción, el gran sufí Ibn Arabi, cuenta en su obra que el cuerpo de Averroes iba en su mortaja a un lado de la acémila y, al lado opuesto, iban todos sus escritos haciendo contrapeso.

.....

Averroes dejó una obra muy extensa que puede distribuirse entre: Filosofía, Teología, Derecho, Astronomía, Filología y Medicina. Su recuerdo en el mundo islámico quedó inscrito como el de un jurista eminente y su valor como filósofo fue reconocido en Occidente en el siglo XIII por parte de la Escolástica latina (Alberto Magno o Tomás de Aquino en especial) y, en el siglo XIX, reapareció como emblema del racionalismo filosófico musulmán, gracias a la obra de Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme* (1852). En cualquier caso, desde Tomás de Aquino, Averroes se consideró el comentarista por antonomasia de Aristóteles y, como tal, se hizo célebre el dicho famoso en Occidente: “La Naturaleza fue interpretada por Aristóteles y éste lo fue por Averroes”. El sobrenombre de “El Comentador” fue suficiente, en adelante, para identificar al pensador cordobés y hacer de su obra un eslabón imprescindible en la cadena de transmisión del saber filosófico griego clásico, sobre todo el aristotélico, al Occidente latino medieval.

Una pregunta a la que casi nadie ha dado respuesta hasta ahora, es la que se refiere al motivo por el que Averroes dedicó su vida filosófica al comentario de la obra aristotélica.

Sabemos que los *falásifa*, es decir, los pensadores musulmanes, de origen árabe o persa, que hicieron de la razón el instrumento privilegiado de la indagación filosófica en seguimiento de los pensadores griegos clásicos, conocieron las traducciones que de la obra de éstos se hicieron en Bagdad en el siglo IX de nuestra era. También sabemos que, por el rótulo que se puso, en el curso de dichas traducciones, a una paráfrasis de una obra de Plotino, la famosa *Teología de Aristóteles*, el pensamiento originario de Aristóteles quedó teñido para todos los citados *falásifa*, plural de *ḥaylasuf*, “filósofo”, de una fuerte impronta neoplatónica que desde el mencionado Plotino (m. en 270 de la era cristiana), expone el despliegue de la totalidad de lo existente en forma de una emanación que parte del Uno y llega a los seres materiales, es decir, una secuencia inalterable que procede desde lo más perfecto a lo más imperfecto. Al- Kindí, al-Farabi, Avicena, las grandes luminarias del pensamiento islámico adscrito a esa tendencia especulativa procedente del pensamiento griego, son buena muestra de esa explicación filosófica de la Realidad sin renunciar por ello a los fundamentos doctrinales de su fe religiosa.

La misma situación puede observarse en el pensamiento de al-Andalus que, como vemos, constituye un microcosmos específico en el seno del pensamiento islámico general. En dicho pensamiento se manifiestan todas las expectativas y experiencias filosóficas posibles que se ofrecían a un pensador musulmán clásico: el dilema entre razón y fe, los privilegios de una refinada educación racional, el acceso a la contemplación de lo Trascendente por la vía racional, el intento de leer el Libro desde el punto de vista de la Razón, la tendencia a sublimar esa Razón en los moldes de una espiritualidad genuina, la condena de todas esas ideas por parte del Poder político y, finalmente, como broche final a esa secuencia que puede leerse en el libro del Pensamiento andalusí, el esfuerzo por reconducir un pensamiento que había ido cediendo terreno a la visión de lo espiritual en detrimento de lo que, en todos los casos, era el

fundamento de la misma: la razón humana. Nadie puede sentir, ni pensar, ni reflexionar de forma coherente, por muy espiritual que sea el objetivo de tal pensamiento, si no se produce un proceso interno de iluminación racional por mínimo que este sea. Pensar de forma espiritual, sin iluminación racional, genera un discurso sin fondo, un desafuero, una *logomaquia*. Y si la cosa es seria para el vulgo, mucho más lo es para el filósofo o el teólogo, sabiendo que en el Islam, el ejercicio filosófico procede del previo ejercicio teológico que, como también sabemos, procede a su vez del estudio de la Palabra. El teólogo es *mutakal-lim*, es decir, experto en *kalam*, es decir, en el arte de la *kalima* o Palabra revelada.

Y así fue como un pensador cordobés, Averroes, el *Nieto*, experto conocedor de dicha Palabra en su empleo jurídico, advirtió que esa Palabra, en su empleo filosófico, y lejos de su adscripción teológica, había sido estudiada más de mil años antes por un griego, Aristóteles, que había definido con exactitud los alcances y los límites de la misma, haciéndola apta para su empleo en todos los lenguajes posibles futuros, desde el teológico, hasta el filosófico, pasando por el científico. El relato famoso del encuentro de Averroes con el sultán almohade, nos dice que éste, tal vez con maquiavélica intención, le preguntó al jurista cordobés sobre su opinión acerca de la idea de los filósofos sobre la eternidad de las esferas celestes. La pregunta citada no resulta sorprendente en un personaje que estaba imbuido de una ideología política, la almohade, que en su aspecto filosófico remitía a Ibn Túmart, el fundador de la dinastía, quien, a su vez, ha sido considerado como el representante máximo de la estricta adhesión al principio doctrinal musulmán de la Unicidad divina. Y ese principio, inmutable para todo pío musulmán, fue esclarecido racionalmente por primera vez en el Islam por los *mu'tazilíes* que, como sabemos, fueron los primeros *mutakal.limun* en abordar el estudio de la Palabra revelada por medio de instrumentos estrictamente racionales en el siglo IX, la misma época en la que se estaban traduciendo al árabe las obras del pensamiento griego.

Y desde ese momento originario, ese en el que Averroes fue interrogado tan sutilmente por el califa almohade, nació en su pensamiento el propósito de aclarar de una vez por todas, para todo el orbe filosófico musulmán, lo que había de entenderse y cómo había que discurrir en lo tocante a los fundamentos del, a su juicio, coherente empleo de la Palabra en el dominio de la Filosofía y, como consecuencia, en el de una Teología que debía ser entendida tal como dice el mismo Corán, por “los que saben”. Y, como consecuencia de ello, también, no había más remedio que acudir a Aristóteles al que ya los mismos filósofos musulmanes habían denominado nada menos que como “El Primer Maestro” y al que habían seguido, con el tinte neoplatónico aludido, todos los *falásifa* mencionados.

La empresa, que resultó ser la empresa de la misma vida de Averroes, no era baladí y empieza por dos profundas convicciones personales: Aristóteles es el portador de la Verdad filosófica en sentido absoluto y él, Averroes, es el único capacitado para entenderlo y comentarlo de forma también absoluta. A partir de estos dos axiomas, la emprende primero con Avicena, al que acusa de haber leído a Aristóteles con lentes neoplatónicas y no haber entendido nada

de lo que el filósofo griego expuso en su obra. Después, se dirige a Algacel (m. 1111), el filósofo más venerado de su tiempo que primero fue racionalista y luego abjuró de esa etapa de su vida escribiendo un libro, *La refutación de los filósofos racionalistas* donde dice que los *falásifa* cometen un grave error que los aleja de la fe. Averroes escribirá su *Refutación de la Refutación* donde critica de forma ácida a Algacel.

Una vez hecho esto, emprende sus comentarios a la obra de Aristóteles en forma de Grandes comentarios, Comentarios medios y Resúmenes. En ellos va glosando párrafo a párrafo la Metafísica aristotélica sin salirse nunca de los cauces trazados por el Maestro pero exponiendo a su vez su punto de vista personal cuando ello es necesario. Junto a esa extenuante e inmensa labor comentadora, Averroes tiene también libros de propia elaboración que incide en puntos concretos que a su juicio merecen reflexión aparte como es el referido a la naturaleza del entendimiento humano.

Cuando los libros de Averroes se traducen al latín y pasan a Europa, en la obra de Alberto Magno, primero, y en la de Tomás de Aquino, poco después, aparecen citados abundantemente de forma que, hacia 1250, el pensamiento de Averroes y, sobre todo, el de Aristóteles entendido y comentado por el filósofo cordobés, había penetrado plenamente en el Occidente latino y gran parte de la Escolástica quedó prendada de la nueva experiencia filosófica que se abría ante sus componentes. Sin embargo, para algunos de sus miembros y, sobre todo, para las autoridades eclesiásticas, esa obra encerraba graves peligros dialécticos y, a la postre, doctrinales. Dichas amenazas se basaban, en parte, en una mala interpretación de lo que Averroes, con el apoyo de Aristóteles, había dicho, sobre todo en lo relativo a la debatida cuestión de la llamada “doble verdad”. Según esta interpretación, Averroes habría venido a decir que la fe y la razón, sobre un mismo tema, podían llegar a conclusiones divergentes. Las escuelas teológicas europeas ardían en debates sobre la cuestión y a ese movimiento se lo conoce como “averroísmo latino” o “aristotelismo averroísta”. Hacia 1256, el papa Alejandro IV le pide a Alberto Magno que escriba un libro para frenar ese movimiento. El libro se titula *De unitate intellectus contra Averroem*. En 1277, hubo una condena eclesiástica general redactada por Tempier por orden del Papa de Roma. Dicha condena, especificada en 219 tesis nada menos, se suele interpretar no como una repulsa directa del averroísmo, sino como una repulsa de la filosofía en general y como un escepticismo claro ante la posibilidad de la conciliación de, aristotelismo con el dogma cristiano.

Averroes no dejó discípulos, ni en al-Andalus ni en Oriente. La antorcha filosófica pasó a manos de los partidarios de Avicena que, en Oriente, dieron lugar a nuevas escuelas y vías de pensamiento muy elaboradas y brillantes y de honda repercusión en el pensamiento musulmán iraní.



## FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO ESPIRITUAL EN AL-ANDALUS

Juan Antonio Pacheco

Almuzara, Córdoba, 2017, 205 pp.

### Reseña de José Ramírez del Río

---

La obra de Juan Antonio Pacheco acerca de pensamiento árabe e islámico es de gran interés para cualquier persona que conozca mínimamente la disciplina, pero durante muchos años resultó un tanto arduo seguir el hilo de la misma: publicaciones en capítulos de libros académicos, en colecciones de grupos de investigación de escasa tirada...cosa que no impidió que alcanzara el reconocimiento de los especialistas. Por ello debemos alegrarnos de que una editorial del volumen y la difusión de Almuzara haya comenzado a editar, en volúmenes accesibles para el público en general, las obras de este profesor.

El término mismo “pensamiento” para referirse a lo que en las obras del siglo XIX y principios del siglo XX denominaban “Filosofía islámica” o “Filosofía árabe” es un acierto de la generación Cruz Hernández, sin que sea posible atribuir a una persona en concreto este giro, mucho más importante que una mera apostilla erudita. Se trató de evitar que la traducción de falsafa, que podríamos hacer equivalente de la Filosofía griega recibida y recuperada por los árabes, limitara la comprensión de una parte muy importante de la actividad llevada a cabo por pensadores, místicos y teólogos del mundo árabe-islámico pero, incluso en ese caso, no exclusivamente de musulmanes. Por ello, el título de *Filosofía y pensamiento espiritual en al-Andalus* nos sitúa en las coordenadas necesarias para abarcar la obra de los más destacados intelectuales de la historia de al-Andalus, tanto desde su vertiente racionalista como desde la espiritual, como se puede apreciar en el propio índice de la obra:

1. Al-Andalus. 2. El Pensamiento y la Filosofía en el Islam. 3. Sobre los comienzos del pensamiento musulmán en al-Andalus. 4. Los cimientos del edificio cognoscitivo islámico andalusí: Ibn Masarra (883-931). 5. Ibn Hazm de Córdoba. Un pensador para un tiempo de crisis. 6. Ibn al-Arif de Almería. Un pensador para la élite. 7. Ibn al-Sid de Badajoz. Un neoplatónico errante. 8. Avempace: el solitario y el éxtasis. 9. Ibn Tufayl. El resplandor del secreto. 10. Averroes y la razón aristotélica. 11. Ibn Arabi: la razón en el espíritu. 12. Conclusiones.

Esta obra, aunque organizada en torno a las grandes figuras del pensamiento andalusí, se propone ser algo más que un mero elenco de buenas descripciones o narrativas de sus logros intelectuales. Aborda la creación, evolución y las razones de la discontinuidad de un pensamiento que iluminó tanto el mundo islámico de su tiempo como la Europa medieval.

Esta obra es la primera de la serie con la que el Dr. Pacheco abarcará toda la historia del pensamiento filosófico y espiritual de al-Andalus, que viene a ser continuado por la precuela, por la obra de 2011 Averroes: una biografía intelectual y que será continuada el año que viene por otra obra dedicada a Ibn Arabi. Con ella encontraremos por fin un digno sucesor a las obras de Cruz Hernández, pues es evidentemente necesario actualizarlas con las aportaciones -muchas y buenas- de los últimos años, tanto de autores árabes (Abderrahman Badawi, Muhammed Abed Yabri...), como españoles (Rafael Ramón Guerrero, Josep Puig, Maribel Fierro, Pablo Beneito, Delfina Serrano...) o europeos (D. Urvoy, Leaman, Campanini...). Posiblemente para desempeñar el papel de manual universitario lo único que podemos echar en falta en esta obra sea una bibliografía actualizada al final de la obra, aspecto que ha sido obviado para hacer el libro atractivo al público en general.

Las descripciones de las vidas e ideas de los diferentes pensadores de al-Andalus son obviamente muy resumidas, algunas de las figuras aquí tratadas han sido analizadas en otras obras en volúmenes de un tamaño similar al de esta obra. Ibn Barrayan, el pionero de los estudios filosóficos y de la mística sufi es abordado de las páginas 53 a 68; se trata de una figura misteriosa, pues muchas de sus propuestas apenas nos resultan claras por problemas de terminología, no solubles mediante la traducción de sus obras al español o al inglés, debido a que dicha terminología no fue formalizada y unificada hasta varios siglos más tarde. También el análisis de figuras como Ibn Hazm o Ibn al-Sid de Badajoz se realiza de manera escueta, lo que conduce en ocasiones a no incluir algún título muy relevante de la bibliografía sobre estos personajes, gigantes de las letras andalusíes, que en los últimos años han sido objeto de diferentes monografías, como la de Camila Adang, Maribel Fierro y Sabine Schimdtke para Ibn Hazm o Salvador Peña para Ibn al-Sid. El hecho de situar en su contexto histórico cada una de las figuras señaladas obliga al autor a trazar una descripción de cada período histórico, de forma también necesariamente escueta. Sin embargo, nos resulta de gran interés que junto a esas apresuradas descripciones, encontramos siempre alguna anécdota, explicada de manera magistral, que iluminan, que explican los aspectos más destacables de la vida y el pensamiento de las figuras abordadas. Así el encuentro entre Averroes e Ibn Arabi, cuyo carácter queda reflejado en el encuentro de manera mucho más patente que en largos discursos, y nos ofrece una clave de algunos de los libros que más tarde compondría el místico murciano.

Desde el punto de vista de vista personal me resultan de particular interés las descripciones de los procesos de formulación de las teorías filosóficas, donde la formación en Filosofía del autor nos abre una serie de puertas que posiblemente no habían sido suficientemente desarrolladas por los arabistas que le precedieron.

Se trata de una obra amena, que puede ser apreciada tanto por un público amplio como por especialistas en la historia del pensamiento en lengua árabe y que esperamos que vea una

versión ampliada, pues además de servir para introducir a los estudiantes de grado o a los curiosos que busquen un primer acercamiento serio, nos ofrece una serie de reflexiones que merecen, sin duda, un tratamiento más largo. Se trata de un libro de alta divulgación, que viene a condensar la experiencia docente de una de las personas con mayor talento didáctico que conoce el que firma estas líneas.

Esperamos que la tercera parte de la trilogía propuesta a la editorial Almuzara no se retrase tanto en su aparición como esta segunda parte, ya que las obras de diferentes especialistas pueden verse favorecidas por el análisis que el Dr. Pacheco lleve a cabo de esas figura fundamental de la cultura islámica medieval.

