

EL VIAJE ESPIRITUAL AL «ESPACIO VERDE»: EL «JARDÍN DE LA VISIÓN» EN EL SUFISMO*

Antoni Gonzalo Carbó
Universitat de Barcelona

«Éste es el supremo versículo [Cor. 2:255] del Libro de Dios, pues contiene “el nombre supremo de Dios (*ism Allâh al-a‘zam*)” que está escrito en el cielo en una *luz verde* que forma una línea única de oriente a occidente. Así lo he visto escrito en la noche del destino (*laylat al-qadr*) [...]»

Sahl al-Tustarî, *Tafsîr al-Qur‘ân al-‘azîm*, El Cairo, 1329/1911, 17.

RESUMEN

El viaje espiritual al «espacio verde» es un recorrido por el significado simbólico del color verde, el color litúrgico y espiritual del Islam, tomando como punto de partida la obra de dos artistas iraníes contemporáneos: Suhrâb Sepehrî y Shirin Neshat. Desde las antiguas religiones del Oriente Próximo hasta el Islam, el verde es el color del firmamento espiritual, el de los vergeles del Paraíso, la tierra del más allá. El jardín verdeante que alcanza el alma difunta (*dên*) en el mazdeísmo, el verdor de la tierra de *Xvarnah* en el zoroastrismo, o el ascenso del alma (*gryw*) al Paraíso de Luz en el maniqueísmo, son ideas que retoman los grandes poetas persas (Nizâmî, Rûmî, Hâfiz) para hablar de la resurrección y de la entrada en el mundo del alma. En el sufismo la luz verde tipifica la cumbre del crecimiento espiritual, el jardín eterno (al-Kubrâ, al-Simnânî); es el «Mar Verde» que constituye el indicio del resplandor de la vida eterna (Ibn al-‘Arabî); es el color de la perfección absoluta (‘Irâqî) y de la resurrección (al-Tirmidhî), el color del prado donde brota la Fuente de la Vida eterna (Suhrawardî, Ibn al-‘Arabî, Rûmî), etc. Es, en definitiva, lo que Nizâmî llama «el precioso jardín esmeralda», Rûmî el verdadero «vergel» y Hâfiz el «jardín de la visión».

* Ponencia pronunciada en la Casa de Velázquez de Madrid el día 8 de abril de 2003, con motivo del «Homenaje a Henry Corbin» organizado por la Universidad Complutense de Madrid, la Casa de Velázquez y el Instituto Francés de Madrid (1-9 abril 2003).

ABSTRACT

The spiritual voyage towards the «Green Space» is a journey through the symbolic significance of the colour green, the liturgical and spiritual colour of Islam, its starting point is the work of two contemporary Iranian artists, Suhrâb Sepehrî and Shirin Neshat. From the ancient religions of the Near East to Islam, green has been the colour of the spiritual firmament, the pastures of paradise, the land of the world beyond. The green garden reached by the dead soul (*dên*) in Mazdaism, the green of the land of *Xvarnah* in Zoroastrianism, or the ascent of the soul (*gryw*) to the Paradise of Light in Manicheism are ideas that are taken up by the great Persian poets (Nizâmî, Rûmî, Hâfiz) to speak of resurrection and the entry to the world of the soul. In Sufism the green light is the summit of spiritual growth, the eternal garden (al-Kubrâ, al-Simnânî); it is the «Green Sea» that constitutes the beginning of the glow of eternal life (Ibn al-‘Arabî), the colour of absolute perfection (‘Iraqî) and of resurrection (al-Tirmidhî), the colour of the meadow where the Source of Eternal Life rises (Suhrawardî, Ibn al-‘Arabî, Rûmî) and so on. So it is what Nizâmî calls «the precious emerald garden», Rûmî the true «orchard» and Hâfiz the «garden of the vision».

La artista iraní Shirin Neshat (Qazvin, 1957), en su obra multimedia titulada *Logic of the Birds*, 2001 –en colaboración con Sussan Deyhim, ha profundizado en el tema de la muerte espiritual y la resurrección tomando como referencia la *mors mystica* en el sufismo. La autoaniquilación (*fanâ*) del cuerpo físico para alcanzar el cuerpo espiritual, el cuerpo de resurrección, o la mutación metafísica del *caro corporalis* –la prisión oscura del alma vital– en *caro spiritualis* –el cuerpo luminoso invisible–¹, es una idea clave del sufismo que está presente en esta artista. En *Logic of the Birds*, título claramente inspirado en el *Mantiq al-tayr* (*El lenguaje de los pájaros*)², una de las grandes epopeyas espirituales del místico persa Farîd al-Dîn ‘Attâr (m. 618/1221), aparece la protagonista de este viaje iniciático flotando en una superficie de *agua verde* con los brazos abiertos. Esta obra recrea el mundo de las Formas imaginales (‘*âlam al-mithâl*) y el mundo del Alma (*malakût*). La superficie de agua de color *verde esmeralda* –el color del mundo del *malakût*– viene a simbolizar la Tierra de luz, la Tierra de las visiones y la Tierra mediante la cual se lleva a cabo la resurrec-

* Abreviaturas principales: ár. = árabe; Cor. = Corán; D = Jalâl al-Dîn Rûmî, *Kulliyât-i Shams yâ dîwân-i kabîr*, ed. B. Z. Furûzânfar, 10 t. en 9 vol., Teherán, 1336-46/1957-67; M = *The Mathnawî of Jalálu’d-dîn Rûmî*, ed., trad., coment. y nn. R. A. Nicholson, 8 vol., Londres, 1925-40; per. = persa.

1. Cf. H. Dabashi, «Bordercrossings: Shirin Neshat’s Body of Evidence», en G. Verzotti (comis. y ed.), *Shirin Neshat*, cat. exp., Castello di Rivoli, Museo d’Arte Contemporanea, Milán, 2002, pp. 36-59.

2. ‘Attâr, *Mantiq al-tayr*, ed. M. J. Shakûr, Teherán, 1962. Cf. el gran estudio sobre ‘Attâr de H. Ritter, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn ‘Attâr*, Leiden, 1955.

ción (*qiyâma*) de los cuerpos, la aparición de los «cuerpos espirituales» más concretamente. Por contra, el vestido *negro* que lleva la protagonista del filme es la expresión de la tiniebla del cuerpo físico perecedero.

Estas ideas han sido tratadas ampliamente por el islamólogo francés Henry Corbin (1903-1978). La extensa obra de nuestro pensador está unida por un pasaje transversal que recorre el conjunto de su pensamiento: el tema del viaje espiritual, *itinerarium in deum*, el «viaje sin fin» (Ibn al-'Arabî) que el *sâlik*, el *homo viator*, realiza a través del *mundo imaginal* hacia su patria interior³. El gran estudioso francés, él mismo peregrino en busca de la sabiduría oriental, ha analizado la importancia que este aspecto fundamental ha tenido en la espiritualidad islámica: el viaje interior hacia la «Isla Verde» (*al-jazîra al-khadrâ*) de la fe *shî'î*⁴; el viaje inmóvil, sin salir de uno mismo, al «país del *no-donde*» (*nâ-kujâ âbâd*), de los relatos místicos de Suhrawardî; el viaje a través de cielos cada vez más sutiles, *más verdes*, de los grandes maestros kubrawîes –al-Kubrâ y al-Simnânî–, tipificado por la *visio smaragdina*, o bien la travesía del «Mar Verde» (*al-bahr al-akhdar*) que, según Ibn al-'Arabî, simboliza el conocimiento de la realidad esencial (*'ilm al-haqîqa*) y que constituye el indicio del resplandor de la vida eterna⁵.

3. Véanse H. Corbin, *En Islam iranién: Aspects spirituels et philosophiques*, reimpr., 4 t., París, 1971-72, t. III, pp. 83-146; t. IV, pp. 346-67; *id.*, «Le motif du voyage et du messenger» (1973), en *L'Iran et la philosophie*, París, 1990, pp. 147-83.

4. 'Alî ibn Fâdil Mâzandarânî, *Relato de las cosas extrañas y maravillosas que contempló y vio con sus ojos en la Isla Verde situada en el Mar Blanco*. Cf. Corbin, *En Islam iranién*, t. IV, p. 347.

5. Cf. el hadiz sobre el «mar verde» (*al-bahr al-akhdar*) al que alude al-Bukhârî en el *Kitâb al-jihâd. Sahîh*, El Cairo, 1289/1873, vol. 2, p. 112. Ibn al-'Arabî contemplaba la Divinidad como un Mar Verde. Cf. H. S. Nyberg (ed.), *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, Leiden, 1919, 'Uqlat al-mustawfiz, p. 96. En una secuencia visionaria, Muhyî-l-Dîn Ibn al-'Arabî (m. 638/1240) ve la mano divina desplegar el «Mar Verde» (*al-bahr al-akhdar*) que simboliza «el conocimiento absoluto u omnisciencia (*al-'ilm al-mutlaq*)» en el que se sumerge el místico. Es un «mar», pues se trata del *agua divina que fecunda los corazones*, al igual que ella irriga los jardines del Paraíso: «¡Sumérgete en el Mar Verde!», exclama el gran místico andalusí. Cf. Ibn al-'Arabî, *Las Contemplaciones de los Santos Misterios y las Ascensiones de las Luces Divinas (Mashâhid al-asrâr al-qudsiyya wa-matâlî' al-anwâr al-ilâhiyya)*, ed. y trad. del ár. S. Hakim y P. Beneito, Murcia, 1994, cc. II, VIII, pp. 20, 80-1. En cuanto a la Tabla preservada (*lawh mahfûz*), en la que todo está escrito desde la pre-eternidad, es una esmeralda, una *tabula smaragdina*. También el Árbol esencial que simboliza la realización suprema del Hombre Universal, el eje imperceptible del universo, se sitúa en un macizo verde, el plano horizontal del Paraíso: «Yo soy la luz radiante, verde es mi parterre y mi rostro es un disco resplandeciente.» Ibn al-'Arabî, *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux (Risâlat al-itihâd al-kawnî...)*, trad. del ár. D. Gril, París, 1984, p. 56. En el *Kitâb al-tajalliyât al-ilâhiyya*, Ibn al-'Arabî relata una ascensión mística hacia Dios que se devela bajo los atributos de la «Luz muhammadi», cuyos tres colores –rojo, blanco y verde– son los indicios epifánicos. El viajero sigue una relación de estaciones (*maqâmât*), teofanías y sus luces coloreadas correspondientes. En la morada en la que el místico conversa con 'Umar b. al-Khattâb, el segundo califa, [teof. 72], menciona la luz *verde*

Por otro lado, Henry Corbin muestra en toda su obra una especial sensibilidad hacia la *dimensión estética* de la metafísica, es decir, la *metafísica de la imagen*. Por ello se pretende subrayar aquí la importancia que nuestro autor concedió, como anteriormente hiciera su maestro Louis Massignon, a la experiencia iniciática y simbólica de la contemplación de las luces coloreadas vistas en sueño o en éxtasis. En este sentido, el *color verde* del cielo espiritual (*âsmân-i rûhânî*) que Corbin estudió a partir de los insignes maestros sufíes⁶ —el color que toman en el alma las luces (*lawâmi'*) de la bondad (*lutf*) y la promesa (*wa'd*) divinas (al-Jurjânî)⁷, el de la perfección absoluta ('Irâqî)⁸ y de la resurrección (al-Tirmidhî)⁹, el color del prado donde brota la Fuente de la Vida eterna (Suhrawardî, Ibn al-'Arabî, Rûmî), «el más bello de los colores» (al-Simnânî)¹⁰—, es el color que nuestro autor parece contemplar en los azulejos de la Mezquita Real de Isfahân que visita en 1977¹¹. Tanto Massignon¹² como, luego, Corbin, nos recuerdan que la tierra de Irán es el país «color del cielo» (per. *âsmân-gûn*), color celeste, puesto que con las primeras luces del día el azul profundo de los azulejos de sus santuarios se confunde en las alturas con el azur del cielo¹³. El oasis de Isfahân, la «ciudad azul», simboliza para Corbin el «lugar de encuentro» entre el universo material y la topografía visionaria: el «istmo» (*barzakh*) entre lo material y lo espiritual, entre lo sensible y lo inteligible puro¹⁴. Corbin ve en el corazón de la

que se oculta detrás de los «pabellones de Dios», lo que indica el acceso al último velo teofánico de la *walâya* muhammadí. *Rasâ' il Ibn al-'Arabî*, 2 vol., Hyderabad, 1948, r. 23; *Al-Mashriq*, ed. crítica O. Yahia, 1966-7.

6. Cf. Corbin, *En Islam iranien*, t. IV, s.v. «couleurs», «vert», *latîfa*, *visio smaragdina*.

7. 'Alî b. Muhammad al-Jurjânî, *Kutâb al-Ta'rifât*, trad. M. Gloton, Teherán, 1994, n^o. 1389, p. 340.

8. Lo verde (*sabzî*) simboliza la perfección absoluta, tanto formal como espiritual. Fakhr al-Dîn 'Irâqî, *Risâla-yi lama'ât wa risâla-yi istilâhât*, ed. J. Nûrbakhsh, Teherán, 1353/1974, 65. Cf. Y. E. Bertel's, *Tasawwuf wa adabiyât-i tasawwuf* [incluye *Mir'ât-i 'ushshâq*], trad. del ruso al per. S. Îzadî, Teherán, 1357/1978, 205.

9. Cf. G. Gobillot, *Le livre de la profoundeur des choses (Ghawr al-umûr)*, Lille, 1996, pp. 208-9.

10. 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî, *al-'Urwa li-ahl al-khalwa wa-l-jalwa*, ed. N. M. Hirawî, Teherán, 1362 h.s./1983, s.v. *latâ'if*, *latîfa* y *rûhânî*.

11. En su visita a la mezquita junto a J.-L. Vieillard-Baron, como muestra la fotografía de la contraportada del monográfico dedicado a Corbin: Ch. Jambet (dir.), *L'Herne: Henry Corbin*, París, 1981.

12. L. Massignon, «Valeur culturelle internationale de la coopération des penseurs Iraniens du Moyen Âge à l'essor de la civilisation arabe» (1951), en *Opera minora*, 3 t., Beirut, 1963, t. 1, p. 544.

13. Corbin, *En Islam iranien*, t. IV, p. 125.

14. Corbin veía en la topografía de Irán la forma terrestre y sensible del *mundus imaginalis*. Cf. «Les cités emblématiques», prefacio al libro de H. Stierlin, *Isfahan, Image du Paradis*, Lausana; París, 1976, pp. 5, 10; Corbin, *En Islam iranien*, t. IV, pp. 9 ss.

mezquita persa la expresión sensible del *espacio verde* imaginal de los grandes visionarios iraníes y de la tradición shí'í. Se trata, en definitiva, de un peregrinaje iniciático, un viaje simbólico que nos lleva de la ciudad de los sentidos que representa Isfahân, *ciudad emblemática*, a la *ciudad imaginal* que tipifica Hûrqalyâ, la más elevada de las míticas ciudades de esmeralda¹⁵.

Hay toda una filosofía del símbolo del espejo (*mir'ât*) en la mística islámica que es recurrente en el pensamiento de Henry Corbin¹⁶. La mística del espejo está muy presente en la estética irania, que establece la significación profunda del estanque de la mezquita persa como lugar de aparición (*mazhar*)¹⁷ de las «imágenes suspendidas»¹⁸. El simbolismo trascendental de los místicos shí'íes hace de ello una apertura hacia la Tierra de las almas¹⁹. Estas especulaciones muestran, por una parte, que la representación mística de la mezquita, enteramente adornada con sus colores verde y azul, evoca los jardines del Paraíso, la ciudad de Hûrqalyâ, la Tierra de resurrección (*qiyâma*)²⁰ y de las visiones, y, por otra parte, que el espejo del agua, que es el estanque en el centro del patio (*hayât*), constituye una puerta que da a Hûrqalyâ, es decir, la Puerta celeste al otro mundo, al Más allá, lo que Jalâl al-Dîn Rûmî llama el verdor de la «primavera oculta».

15. Cf. H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*, Madrid, 1996, pp. 79-128; *id.*, *En Islam iraníen*, t. II, p. 283; t. IV, pp. 188, 277 ss., 287.

16. Véase D. Shayegan, «L'homme à la lampe magique», en S. H. Nasr (ed.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Teherán, 1977, p. 31; *id.*, *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l'Islam iraníen*, París, 1990, pp. 23-4.

17. La superficie del estanque de la mezquita representa la *fusión de lo sensible y lo inteligible* en el puro espacio del *mundus imaginalis* ('*âlam al-mithâl*), en el que lo espiritual toma cuerpo en estado sutil y el cuerpo se torna espiritual, la «materia inmaterial». Cf. Corbin, *En Islam iraníen*, t. I, pp. XXI-XXII.

18. Pensadores como Shihâb al-Dîn Yahyâ Suhrawardî conciben un cosmos entre el mundo corpóreo ('*âlam-i barzakh*) y el mundo angélico ('*âlam-i qahria*), un mundo de formas e «imágenes suspendidas» (*muthul mu'allâqa*) o de «formas puras» (*ashhâb al-mujarrada*), como la imagen en el espejo, que no pertenecen ni se adecuan al ente material, sino que este último es el lugar donde se manifiestan. Cf. Suhrawardî, *Le Livre de la Sagesse Orientale (Kitâb al-hikmat al-ishrâq)*, trad. del ár. H. Corbin, Lagrasse, 1986, § 225, p. 199. Véanse a su vez § 244, p. 213; § 247, p. 215.

19. Cf. Corbin, *Cuerpo espiritual*, pp. 122, 266.

20. Hûrqalyâ, el «octavo clima» más allá de nuestro mundo, pero que se encuentra también en lo invisible de *nuestro propio mundo*, constituye el *polo* espiritual celeste: «Ver las cosas en el espejo, es según la expresión de uno de nuestros shaykhs iraníes "ver las cosas en Hûrqalyâ", la más elevada de las ciudades místicas del *mundus imaginalis* u octavo clima. El espejo no hace sino mostrarnos la vía para penetrar en Hûrqalyâ. Fascinante es aquí la imagen del *îwân* oeste de la Mezquita Real iluminada por el sol naciente y reflejándose en las aguas del estanque central.» Corbin, «Les cités emblématiques», p. 7.

1. Al-Khadir: el guía iniciático «verdeante»

La expresión de este *espacio verde* en el arte la encontramos en dos miniaturas que reflejan perfectamente el sentido simbólico de la «terrazza verde», imagen que en la poesía mística de Rûmî representa la llegada al *malakût*, el mundo del Alma, el cielo de verdor (per. *sabza*)²¹ y que, según el gran poeta persa Hâfiz Shîrâzî (m. 791/1389), simboliza el principio de la teofanía de la belleza de Dios. La primera de estas dos obras es una miniatura persa del período safávida²² que ilustra el quinto poema del *Iskandar-nâma* de Ilyâs ibn Yûsuf Nizâmî Ganjawî (m. ca. 570-610/1174-1222), en la que aparecen al-Khadir (o al-Khidr)²³ y el profeta Ilyâs (Elías) sentados sobre la hierba, en imagen-espejo, en un paisaje con fondo negro y oro²⁴. Entre ambos se halla la «fuente de la vida» eterna (ár. *'ayn al-hayât*, per. *chashma-yi zindagi*), el «agua de la inmortalidad» (*âb-i zindigâni*), la fuente verde que se encuentra en las gargantas más profundas del país de las tinieblas, y sólo Khidr, el profeta-santo, puede guiar al buscador hasta ella²⁵.

21. D 1876. Residir en la *terrazza verde* es alcanzar el *malakût*, es el éxodo fuera del mundo regido por las leyes de la física y de los sentidos externos.

22. Ca. 1548, Shîrâz. Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington, D.C. Cf. M. Barry, *L'art figuratif en Islam médiéval et l'énigme de Behzâd de Hêrât (1465-1535)*, París, 2004, pp. 331 ss.

23. Al-Khadir habita en una isla invisible (al-Tabarî, *Tafsîr*, I:422), o sobre una estera verde (*tinfisa*) en el corazón del mar (*'alâ kabid al-bahr*; al-Bukhârî, *Tafsîr*, azora XVIII, a. 3). Véanse A. K. Coomaraswamy, «Khwâjâ Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art», *Ars Islamica* I (1934): 173-82; A. J. Wensinck, «al-Khadir, al-Khidr», en *Encyclopédie de l'Islam* 2, t. IV, pp. 935-8; P. N. Boratav, «Khidr-Ilyâs», *ib.*, t. V, pp. 5-6; S. Svirî, *The Taste of Hidden Things: Images on the Sufi Path*, Inverness, CA, 1997, c. 4, pp. 77-101; *id.*, «The Obsession with Life: Jung, Khidr and the Sûfî Tradition», *The Guild of Pastoral Psychology* 273 (2000): 8.

24. En otra miniatura del mismo tema (escuela de Hêrât, finales del s. XV, Freer/Sackler Galleries, Washington), a la izquierda, se encuentra Elías, que en calidad de peregrino terrestre, y revestido además de manera significativa con el manto azul del duelo místico, el hábito azul de la renuncia y la abstinencia, ha llegado al final de su búsqueda y bebe de la Fuente de la Vida bajo la iniciación de Khidr; a la derecha, está Khidr que le presenta un rostro idéntico, imagen de su propio principio interior inmortal –lo que indica asimismo la túnica verde de la vida eterna, disimulada bajo el manto marrón del cuerpo físico exterior, del profeta iniciador. Las monturas de los caballos (en la parte inferior derecha de la pintura) representan el cuerpo físico perecedero, en contraste con la Fuente de la Vida, símbolo del cuerpo de resurrección. Sobre el «color litúrgico» del manto místico, véase Shams al-Dîn Md. Lâhijî, *Mafâthih al-i'jâz fî sharh-i gulshan-i râz*, ed. K. Samî'î, Teherán, 1337 h.s./1958, p. 84 del pref.

25. Cf. 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *Kitâb al-Insân al-kâmil*, El Cairo, 1304 h.; Corbin, *Cuerpo espiritual*, segunda parte, cap. IV, pp. 180-1.

La segunda miniatura ilustra una obra clásica, el *Haft Awrang* (*Los siete Tronos*) del gran poeta persa 'Abd al-Rahmân Jâmî (m. 898/1492)²⁶. En la parte inferior de esta delicada miniatura aparece un agradecido discípulo (*murîd*), arrodillado en la terraza de un edificio alto, besando el pie de un viejo maestro espiritual (per. *pîr*, ár. *shaykh*), con hábito y turbante, ambos de color verde²⁷. Tanto la cerámica esmaltada del edificio, el jardín²⁸, así como el bello paisaje que aparece al fondo y que puede recordar la montaña mítica de Qâf, nos descubren una pintura en la que el *verde* constituye el color simbólico por excelencia. En un poema didáctico titulado *Tuhfat al-ahrâr* (*El Don de los Libres o los Nobles*), incluido en el *Haft Awrang*, Jâmî, hablando en primera persona, describe su «noche oscura del alma», de la duda y de la incertidumbre, cuando fue vencido en su necesidad de fe. Mientras oraba a Dios para que le guiara, de repente «apareció una lámpara en la distancia y en [su] corazón apareció la luz del auxilio.» Esta iluminación se muestra en la figura de un *pîr*, a quien Jâmî alaba en términos de al-Khidr («el verde», el legendario siervo de Dios mencionado en el Corán)²⁹ y de 'Îsâ (Jesús). Lleno de la «luz de la certeza», el poeta se tumbó a sus pies y frotó su rostro en las sandalias del *pîr*. Éste instó a Jâmî a no dejarse turbar por las dudas y los temores. Él, el *pîr*, permanece frente a él como un *espejo claro*, para que el *murîd* pueda recibir la iluminación y la certidumbre de la gnosis; reflejo, libertad y júbilo en unión con Dios.

El color verde asociado a la figura de al-Khidr, llamado «el que verdece» porque su sabiduría hace reverdecer la «Tierra de las almas» ('Abd al-Karîm al-Jîlî) y porque la hierba vuelve a brotar bajo sus pies³⁰, es además el color de la luz que en la orden *naqshbandiyya* va unida al último y más elevado de los cinco centros sutiles (*latâ'if*) de la antropología espiritual: el «centro sutil más oculto» (*latîfa akhfâ*), tipificado por el profeta Muhammad³¹. El viajero que alcanza la Realidad a través de este centro sutil realiza la «permanencia después de la extinción» (*baqâ' ba'd al-fanâ'*) en Dios. El color de esta *latîfa* es el *verde* (per. *sabz*). Cada *tariqa* (vía) es poseedora de una signo: el signo de los *qâdirî* es una rosa (per. *gul*) de color verde,

26. Manuscrito safávida de 963-72/1556-65, Irán, conservado en la Freer Gallery of Art, Washington. *Haft Awrang*, fol. 207b. Cf. M. S. Simpson, *Sultan Ibrahim Mirza's Haft Awrang: A Princely Manuscript from Sixteenth-Century Iran*, New Haven; Londres, 1997, p. 181.

27. Verde era, se dice, el manto del enviado de Dios. Por otro lado, cuando Khidr alcanzó la Fuente de la Vida, allí se bañó y fue así como se tornó inmortal, mientras su manto se coloreaba de verde.

28. El «sentido de lugar» (*makân*) del jardín iraní tradicional (*bâgh*) y del estanque es el paradigma del jardín del Paraíso, cuyos planos se conciben como un reflejo total del cosmos. Véanse N. Ardalan; L. Bakhtiar, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago; Londres, 1973, pp. 34-5, 68; N. Ardalan, «The Paradise Garden Paradigm», en S. J. al-

porque el Nombre divino *al-Hayy* (el –eternamente– Vivo) se manifestó de este color a uno de los shaykh-s³². En la cofradía *qâdiriyya* la luz verde va unida al *dhikr* del Nombre divino *al-Wâhid* (el Único)³³. También en la obra de los maestros *kubrawî*, como al-Kubrâ y al-Simnânî, el color verde es el signo de la vida del corazón (*fa-lawn al-khudra 'alâmat hayât al-qalb*), el color del estado del «alma pacificada» (*al-nafs al-mutma'inna*, Cor. 89:27). La teofanía de la luz absoluta (*nûr-i mutlaq*) es a menudo percibida como una luz verde transparente³⁴, símbolo del jardín eterno y de la vitalidad del árbol

Dîn Âshtiyânî et al. (ed.), *Consciousness & Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, Leiden, pp. 112-9, esp. p. 112. Sobre el jardín persa como reflejo del Paraíso, cf. M. Khansari; M. R. Moghtader; M. Yavari, *The Persian Garden: Echoes of Paradise*, Washington, 1998; J. Lehrman, *Earthly Paradise: Garden and Courtyard in Islam*, Berkeley, CA, 1980; E. B. Moynihan, *Paradise as a Garden in Persia and Mughal India*, Nueva York, 1979; D. N. Wilber, *Persian Gardens and Garden Pavilions*, Rutland, VT; Tokio, 1962.

29. Sobre al-Khidr como guía espiritual véanse J. Baldick, *Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia*, Nueva York, 1993; J. G. J. ter Haar, «The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandî Order», en L. Lewisohn (ed.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, Londres, 1992, pp. 311-21.

30. Khidr (turco: Hızir) simboliza, en la tradición turca, la vegetación renaciente de la primavera. Se cree que cuando este personaje se manifiesta sobre la tierra, la hierba seca reverdece a su paso, que deja una huella verde en las manos que toca, que aporta abundancia, fertilidad y felicidad. Cf. Boratav, p. 5.

31. Se puede consultar nuestro artículo «La teoría de los “centros sutiles” en el sufismo del Shaykh Ahmad Sirhindî», *Convivium. Revista de Filosofía* 15 (2002): 87-115.

32. Cf. J. P. Brown, *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, reimpr., Londres, 1968 [1868], p. 104; Shahâb al-Dîn Suhrawardî, *The 'Awârif-u'l Ma'ârif*, trad. del per. H. Wilberforce Clarke, ed. rev., Delhi, 1984 [1891], p. 283.

33. Brown, *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, p. 106; M. Ali Ainfî; F. J. Simore-Munir (colab.), *Un grand saint de l'Islam, Abd-Al-Kadir Guîllânî (1077-1166)*, reimpr., París, 1967 [1938], pp. 200 ss.

34. Véanse P. Ballanfat, «Les visions des lumières colorées dans l'ordre de la Kubrawiyya», *PRIS-MA* 19:1-2 (2003): 33-9; H. Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Madrid, 2000, s.v. «luz verde»; J. J. Elias, «A Kubrawî Treatise on Mystical Visions: The *Risâla-yi nûriyya* of 'Alâ' ad-dawla as-Simnânî», *The Muslim World* 83:1 (1993), § 14, pp. 73-4; *id.*, *The Throne Carrier of God. The Life and Thought of 'Alâ' ad-dawla as-Simnânî*, Albany, 1995, p. 139; Nûr al-Dîn Isfarâ'î inî, *Le Révélateur des Mystères (Kâshif al-Asrâr). Traité de soufisme*, texto per. y dos anexos; trad. y estudio H. Landolt, 2ª ed., Lagrasse, 1986 [1980], s.v. «couleurs: vert»; Najm al-Dîn Kubrâ, *La pratique du soufisme: quatorze petits traités*, trad. del ár. y del per. P. Ballanfat, Nîmes, 2002, p. 67; Najm al-Dîn Râzî, *Mirsâd al-'ibâd min al-mabdâ' ila-l-ma'âd*, Teherán, 1312 h.s./1933; 2ª ed. e intr. Md. Amîn Riyâhî, Teherán, 1352 h.s./1973 [trad. del per. H. Algar, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*. Delmar, Nueva York, 1982, p. 300]; *Die Fawâ'ih al-jamâl wa-fawâ'ih al-jalâl des Najm ad-Dîn al-Kubrâ*, ed. en ár. F. Meier, Wiesbaden, 1957, §§ 13, 18 [trad. del ár. P. Ballanfat, *Les éclatons de la beauté et les parfums de la majesté*, Nîmes, 2001, s.v. «vert»]; Simnânî, *Risâla-yi nûriyya*, ms. 1105, Carullah Efendi, 44a-48b, Estambul: Süleymaniye Kütüphanesi, 45a; *Tafsîr najm al-Qur'ân*, ms. 165/1, Shehî Ali Pasha, 1-168, y ms. 54, Hekimoglu Ali Pasha ve Camii, Estambul: Süleymaniye Kütüphanesi, 132b.

de la existencia divina³⁵. El «cuerpo espiritual» no se crea con los elementos de la Tierra terrenal sino con los elementos de la Tierra de las *ciudades de esmeralda*. Es la fuerza radiante de la luz original que se propaga a través de la escala de colores que simbolizan los centros de la psicología sutil. El color verde que domina en dicha miniatura es el de los sueños visionarios.

En la perspectiva del sufismo, Khadir es el maestro espiritual invisible que habla al corazón, el órgano por excelencia de la auténtica revelación. Tomar a Khadir como guía espiritual conduce a cada uno a su propia teofanía; es alcanzar el conocimiento gnóstico y experimentar así la libertad interior suprema. Al-Hakīm al-Tirmidhī (m. 318/930), místico de Khurāsān, afirma que: «Al-Khadir, adelantándose con verdor, descubre la fuente, bebe de su agua y se vuelve inmortal.» Tal como harán a su vez muchos místicos, Tirmidhī confirma la existencia de un vínculo directo entre la iniciación espiritual y el acceso a la Fuente de la Vida³⁶. Para Tirmidhī, al-Khadir, «el inmortal iniciador de los santos», es el «maestro del verdor», y «el origen del verdor es la luz de la majestad»³⁷. Al-Khadir es el *filius philosophorum*, regenerado y despertado a una vida nueva por su inmersión en el Agua de la Vida, el *Aqua permanens*. Esta identificación se encuentra confirmada por Shihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī (m. 587/1191) al final de su *Epístola del arcángel púrpura*. Al peregrino místico que se inquieta por saber cómo atravesará la montaña psicocósmica de Qāf y luego la región de las Tinieblas, a fin de llegar a la Fuente, el ángel responde: «Si eres Khidr, también tú puedes franquear sin dificultad la montaña de Qāf.»³⁸

El Agua de la Vida es el lugar donde arriba el viajero al final del *itinerarium in deum* que le conduce a la aniquilación (*fanâ*) y la subsistencia en Dios (*baqâ*). Al finalizar la prueba, quien se bañe en esta fuente (de color verde, según algunos autores) nunca más estará ya manchado. La fuente se halla a la sombra del árbol Tûbâ, el árbol de la felicidad, situado en la montaña de Qāf: «El tronco de este árbol es de rubíes, y sus ramas de esmeralda. [...] La hierba que le rodea es de azafrán verde [...]»³⁹. En la serie titulada

35. Majd al-Dīn Baghdādī (m. 616/1219), maestro *kubrawī*, en su *Tuhfat al-barāra*, c. 2, menciona a un shaykh que caracteriza el color verde como el último velo del alma. *Apud* Meier, *Fawâ'ih*, p. 244.

36. Este punto será desarrollado más tarde por Rûzbihān Baqlī, Ibn al-‘Arabī y ‘Abd al-Karīm al-Jilī. Cf. Corbin, *En Islam iranien*, t. III, p. 25; *id.*, *Cuerpo espiritual*, p. 181. Sobre Ibn al-‘Arabī como «discípulo de Khidr» cf. H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Barcelona, 1993, pp. 69 ss.

37. Cf. Gobillot, *Livre de la profondeur*, pp. 208-9.

38. Suhrawardī, *‘Aql-i surkh*, en Suhrawardī, *L’Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques de Sohrawardī*, trad. del per. y del ár. H. Corbin, París, 1976, p. 212.

39. *Le Voyage nocturne de Mahomet suivi de L’aventure de la parole*, comp. y trad. J. E. Bencheikh, París, 1988, XXXIX, p. 104.

Tooba, un filme proyectado sobre dos pantallas, obra presentada en la Documenta XI de Kassel (2002)⁴⁰, Shirin Neshat introduce la imagen del árbol Tûbà del Paraíso –el Árbol del Ser y del conocimiento imâmî–, tal como el propio título indica⁴¹.

Según el simbolismo de algunos contextos alquímicos, Khidr figura como el *ego* del peregrino⁴². En su *Mantiq al-tayr*, ‘Attâr pone en boca del papagayo las siguientes palabras: «Retenido en esta prisión, deseo con ardor la fuente del agua de la inmortalidad guardada por Khidr. Como él, yo “estoy vestido de verde”, pues yo soy el Khidr de los pájaros.»⁴³ Por ello, de forma semejante al relato de ‘Attâr y al «Si eres Khidr...» (*agar Khidr shawî*) de Suhrawardî, Rûmî afirma: «Ora soy al-Khidr⁴⁴ y ora verde (*akhdar*)⁴⁵»⁴⁶. Según el Mawlânâ, los santos son aquellos que, como la nueva primavera, renuevan su vida, «aquellos que están vestidos de verde, como el hábito de Khidr»⁴⁷, que cuando se bañó en la Fuente de la Vida, se tornó inmortal,

40. Sobre este filme véanse T. Miller; E. Ligniti, *Shirin Neshat 2002-2005*, cat. exp., Milán, 2005, pp. 18-31; O. Zaya (ed.), *Shirin Neshat. La última palabra/The Last Word*, cat. exp., Milán, 2005, pp. 174-87.

41. La propia artista explica el significado espiritual de la obra: «*Tooba* [...] una búsqueda metafórica del paraíso [...]. En el Corán, el mito de *Tooba* [Tûbâ] es explicado como el “árbol sagrado”, el “árbol prometido” [...]. Además, el jardín mismo es un concepto universal del hombre que intenta re-crear un fragmento del paraíso en la tierra, un lugar adonde uno puede realmente evadirse de la banalidad del mundo material y trascender al reino espiritual.» «In Movement. A Conversation between Shoja Azari and Shirin Neshat», en Miller; Ligniti, *Shirin Neshat 2002-2005*, pp. 7, 10. Cf. L. Ackermann; U. Dehler (ed.), *Shirin Neshat im Gespräch/in conversation*, Berlín, 2005, pp. 49-51.

42. Para estos contextos alquímicos, cf. C. G. Jung, «Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt», *Eranos-Jahrbuch* 7 (1939), Zúrich, 1940, 428 ss., 436-47.

43. ‘Attâr, *Mantic Uttair ou Le langage des oiseaux (Mantiq al-tayr)*, trad. del per. M. Garcin de Tassy, reimpr., Plan de la Tour (Var), 1975 [1863], c. IV, p. 43.

44. El peregrino que vive la experiencia mística del enigmático al-Khidr, «el sabio de la Ciencia divina», el prototipo del santo entre los profetas, el maestro de la iniciación y el *guía* personal del súfi, se identifica con él y atraviesa la montaña de Qâf más allá de la cual «Dios posee una esmeralda verde cuyo color se refleja a través de todo el cielo». (Las negritas señalan las radicales consonánticas comunes). En el *Mathnawî* Rûmî escribe a propósito de la invocación del que suplica a Dios: «[...] en un sueño vio a al-Khadir en medio del verdor». M III:192.

45. Khidr y *akhdar* poseen la misma raíz léxica árabe (*kh-d-r*), «ser verde». *Akhdar*, a la vez «azul-verde», es un color que vira del azul al verde, de ahí el nombre del cielo *al-khadrà*. Cf. V. Monteil, *L’arabe moderne*, París, 1960, «Les noms de couleurs», pp. 217-20, en concreto p. 218.

46. D 1373. ‘Azîz al-Dîn Nasafî (m. ca. 680/1282) afirma que Khidr es uno de los diferentes nombres para designar al Hombre Perfecto (*al-insân al-kâmil*). Cf. Nasafî, *Le Livre de l’Homme Parfait (Kitâb al-Insân al-Kâmil)*, compilación de tratados de sufismo en per. por M. Molé, Teherán; París, 1962, pp. 4-5.

47. Rûmî, *Dîwân-i kabîr*, ed. M. Darwîsh, 2 vol., Teherán, 1963, 2:245, n° 595, v. 10.

mientras su manto se coloreaba de verde⁴⁸. Es lo que el gran maestro *kubrawî* ‘Alâ’ al-Dawla al-Simnânî (m. 736/1336) denomina el «Khidr de tu ser».

El color verde (ár. *khudra*, per. *sabz*), el del cielo (*al-khadrâ*) azul-verde (*akhdar*)⁴⁹, es también el color litúrgico y espiritual del Islam⁵⁰, el color de la profecía de Muhammad⁵¹; es el color de los ‘Alíes⁵², es decir, el color *shî’î* por excelencia⁵³, simbolizado por el fajín verde que llevan los descendientes del Profeta⁵⁴. Para los poetas, verdes son las mejillas del Amado⁵⁵,

48. «¡Cómo verdeo hoy!» exclama a su vez el poeta y pintor iraní Suhrâb Sepehrî (1928-1980) en uno de sus versos. «En Golestaneh», *Hajm-i sabz*, poema incluido en S. Sepehrî, *Todo nada, todo mirada*, trad. del per. Sahand y C. Janés, Madrid, 1992, p. 91.

49. Hay varios dichos de los imâmes *shî’ies* que hacen referencia al significado del color verde, así como a otros colores. Por ejemplo, una tradición del X imâm de los *shî’ies*, ‘Alî al-Naqî (m. 254/868), considera que, más allá de esta «zona» (*nî tâq*) de verde esmeralda que rodea nuestro mundo y que forma la Esfera de las Esferas (es decir, la montaña de Qâf), Dios posee una *esmeralda verde* cuyo color se refleja a través de todo el cielo: «Dios ha creado esta zona (*nî tâq*) de esmeralda verde. De este verde el Cielo obtiene su color verde.» Cf. Corbin, *En Islam iraníen*, t. II, pp. 282-3; B. Scarcia Amoretti, «Lunar Green and Solar Green: On the Ambiguity of a Colour in Islam», *Acta Orientalia* 33:3 (1979): 337-43.

50. «“Al-Khadir” –afirma Louis Massignon– debe recordarnos a la vez que el color “litúrgico”, “espiritual” del Islam (en todos los sueños) es el Verde [...]». Cf. «Elie et son rôle transhistorique, Khadiriya, en Islam» (1955), en *Opera minora*, t. I, p. 144. Cf. Corbin, *La imaginación creadora*, pp. 70 ss.

51. Se dice que el verde era el color preferido del Profeta. Los miniaturistas visten de verde a Muhammad, ‘Alî y a todos los demás personajes sagrados del Islam. Cf. Djâmî, *Yousouf et Zouleikhâ*, trad. del per. A. Bricteux, París, 1927, p. 208; A. Mazaheri, *Los tesoros de Persia*, Ginebra, 1970, p. 108.

52. Cf. Corbin, *La imaginación creadora*, p. 73. Una tradición simbólica afirma que el castillo de Hasan ibn ‘Alî (el II imâm) en el paraíso es verde esmeralda. Cf. H. Corbin, «Realismo y simbolismo de los colores en la cosmología chiíta, según el *Libro del jacinto rojo* de Shaykh Mohammad Karîm-Khân Kermânî (m. 1870)», en *Templo y contemplación. Ensayos sobre el Islam iraní*, Madrid, 2003, pp. 50-1.

53. El *shî’ismo* originario contemplaba que, antes de la creación de Adán, en una segunda etapa cosmogónica, ‘Alî y su familia eran seres luminosos o «siluetas de luz» (*ashbâh nûr*) reunidos, desde la preexistencia, alrededor del Trono divino y reflejando la luz emanada de Dios. Cf. Ibn Bâbûye, *’Ilal*, bâb 130, p. 162; *id.*, *Kamâl*, II/bâb 33, nº 7, pp. 335-6) o «sombras de luz» (*azilla nûr*) (al-Nu’ mâni, *Kitâb al-ghayba*, 328; Ibn ‘Ayyâsh, *Muqtadab*, 95; al-Majlisî, *Bihâr*, XVI/25, citando a al-Kulaynî). A veces estas sombras de luz son descritas como de color verde (Al-Majlisî, *o.c.*, XVI/23 y 24): «[Nosotros, los imâmes] estábamos junto a nuestro Señor, y fuera de nosotros nadie más, envueltos de sombras verdes». Se trata de entidades luminosas de una sustancia extremadamente sutil. «Lo primero que Dios creó fue a Muhammad y a nosotros, los miembros de la familia (*ahl al-bayt*), a partir de la Luz de Su Majestad (*min nûr ‘azamatihî*); después Él hizo de nosotros otras tantas sombras verdes (*fa awqafânâ azilla khadrâ*) situadas frente a Sí mismo, cuando todavía no habían sido creados ni el cielo ni la tierra, ni el día ni la noche, ni el sol ni la luna.» Cf. M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shî’isme originel. Aux sources de l’ésotérisme en Islam*, Lagrasse, 1992, pp. 81-2.

54. Cf. ‘Ayn al-Qudât Hamadânî, *Tamhîdât*, ed. ‘A. ‘Ussayrân, 2ª ed., Teherán, 1341/1962, § 413. De color verde son también los cojines del paraíso (Cor. 55:76).

55. Cf. J. Darmesteter (ed. y trad.), *Chants populaires des Afghans*, reimpr., Amsterdam, s.d., p. 167.

radiantes y llenas de color como el pavo real, pájaro que con frecuencia se asocia con la primavera y el Paraíso, debido a su deslumbrante belleza⁵⁶. Según algunas leyendas, un *pájaro verde* descendió sobre la cabeza del elegido y los derviches no tuvieron otra elección que creer en este signo divino⁵⁷. En la antropología mística de 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî, la muerte iniciática (*fanâ'*) y «la resurrección menor» (*al-qiyâmat al-sughrâ*) permiten al «compañero del evento» (*sâhib al-wâqi'a*), el espíritu del visionario, por medio del «cuerpo espiritual adquirido», recorrer el jardín del Misterio, simbolizado por el *hadîth qudsî* n° 27 del «Pájaro verde» del Paraíso⁵⁸: «Ciertamente los espíritus de los creyentes son pájaros verdes que se posan en los árboles del Paraíso» (*Inna arwâh al-mu'minîn tayr khudr...*)⁵⁹. Este *hadîth* es comentado por Simnânî en su bello tratado en persa titulado en árabe *Risâla-yi manhaj al-jumah sharh-i hadîth-i inna arwâh al-mu'minîn tayr khudr*⁶⁰. El verde es además el color por excelencia de la cosmología islámica⁶¹, es el color del sexto o del séptimo cielo⁶², el color del Alma Universal (*al-nafs al-kullîyya*), pues la Esmeralda (*zumurrud*)⁶³ simboliza el Alma cósmica⁶⁴; es también la piedra

56. Cf. A. Schimmel, «The Celestial Garden in Islam», en E. B. MacDougall; R. Ettinghausen (ed.), *The Islamic Garden*, Washington, DC, 1976, p. 20.

57. Cf. 'Abd al-Rahmân Jâmî, *Nafahât al-uns wa hadarât al-quds*, ed. M. Tawhîdîpûr, Teherán: Intishârât-i Kitâb-furûshî-yi Mahmûdî, 1336 h.s./1957, 574.

58. El nombre de pájaro verde se da a un cierto número de santos, y el ángel Gabriel tiene dos alas verdes. Las almas de los mártires volaron al paraíso en forma de aves verdes (Cor. 2:262).

59. *Sahîh Muslim*, ed. M. Fu'âd 'Abd al-bâqî, 3:1503; N. M. Hirawî, «Chahâr guftâr-i shaykh 'Alâ ad-dawla-yi Simnânî», *Dânish* 3 (1985): 6.

60. Cf. *Manhaj al-jumah*, en 'Alâ'uddawla Simnânî: *Opera Minora*, ed. W. M. Thackston Jr., Cambridge, MA, 1988, pp. 57-64.

61. En Balkh existía un templo dedicado a la Luna, del cual al-Barmak fue el gran sacerdote. En la línea de las religiones de la India, que asociaban los colores verde o blanco con la Luna, estaba decorado con banderolas de seda verde. El color verde, que parece no distinguirse del azul, está en el centro de las concepciones de la cosmología islámica. Este color va asociado a varios planetas: Venus y la Luna, pero también Júpiter y Mercurio. Cf. A. Caiozzo, «Le temple de la Lune verte: de la couleur des planètes dans les miniatures de l'Orient médiéval», *Der Islam* 81:2 (2004): 270-302, en concreto pp. 270, 300-1; Scarcia Amoretti, «Lunar Green», pp. 339-40. El color de la perla, como el del nácar, se asocia con el verde (Venus, cobre, esmeralda); en poesía, el cielo se compara a veces con el nácar verde. Cf. Sayrafî Sha'ir, *Gulzâr-i safâ*, ed. M. T. Dânish-pazhûh, *Hunar wa mardum* n° 93 (Teherán, 1349/1970), p. 30.

62. Véase el *Libro de la escala de Mahoma según la versión latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena*, Madrid, 1996, XVII, p. 65.

63. Ni'matullâh Walî afirma que la esmeralda (*al-zumurrud*) es la joya o sello en forma de anillo del Profeta con la que Dios da forma a todas las cosas. *Risâlahâ-yi Shâh Ni'matullâh Walî-yi Kirmânî*, 4 vol., ed. J. Nûrbakhsh, Teherán, 1976-78, IV:37.

64. En el simbolismo de Ibn al-'Arabî la esmeralda es una metonimia para designar el Alma Universal (*al-nafs al-kullîyya*), la Esmeralda Sustancial (*al-zumurruda al-tîniyya*). Véanse

verde que simboliza el poder de Dios y que un ángel sostiene en la palma de su mano; este ángel está de pie sobre un inmenso pez que es tan potente que soporta todo cuanto hay bajo el cielo⁶⁵. El verde es a su vez el color de los vergeles del Paraíso⁶⁶, de los santos y de los ángeles que en él habitan⁶⁷, así como el color de la escala mística y del cojín (*rafraf*)⁶⁸ con el que Muhammad asciende hasta el umbral del Trono divino (*al-'arsh*)⁶⁹. Según Ibn al-'Arabî, el cojín (*rafraf*) es la «litera de la solicitud» (*rafraf al-'inâya*),

S. al-Hakîm, *al-Mu'jam al-sûfi*, Beirut, 1981, n.º 317; *Istilâhât al-sûfiyya* (= *Istilâhât al-Shaykh Muhyî-l-Dîn Ibn 'Arabî*, ed. B. 'A. W. al-Jâbî, Beirut, 1990, 68). Cf. al-Jurjânî, *Kitâb al-ta'rifât*, n.º 807; 'Abd al-Razzâq al-Kâshânî, *Istilâhât al-sûfiyya*, ed. Md. K. I. Ja'far, El Cairo, 1981, n.º 109. El verde simboliza la piedad. Shams al-Dîn Md. Lâhijî, *Mathnawî-yi asrâr-i shuhûd*, ed. B. Zanjânî, Teherán, 1968, 136.

65. Cf. *Le Voyage nocturne de Mahomet*, LIV, p. 121.

66. D 2258/23970.

67. Ángeles y santos, ambos están *sabzpûsh*, «vestidos de verde», y verdes son las alas de los ángeles. En el Paraíso los vestidos de los benditos serán también verdes. Cf. Cor. 18:31, 76:20-1. Véase A. Schimmel, *A Two-Colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry*, Chapel Hill, NC; Londres, 1992, p. 264.

68. Cf. A. M. Piemontese, «Le voyage de Mahomet au paradis et en enfer: une version persane du *mi'râj*», en C. Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, París, 1987, pp. 307, 313. El color verde es el que anuncia la estación mística superior, en relación con el Loto del Límite (*sidrat al-muntahâ*, Cor. 53:14) que marca el término del séptimo cielo, junto al jardín del Paraíso, allí donde el Profeta vio al ángel Gabriel. Esta es la razón por la cual en la escala mística de la psicofisiología sutil de 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî, que sigue el prototipo de la ascensión extática del Profeta (*al-mi'râj*), el centro sutil más elevado, *latîfa haqqiyya*, el «Muhammad de tu ser», la *latîfa* a la que envuelve «el más bello de los colores», el esplendor de color verde esmeralda, también es designado, en este otro aspecto, como *latîfa jabrâ'iliyya*, el «ángel Gabriel de tu ser». Según una leyenda, el Profeta, después de su nacimiento milagroso, se cubrió con una prenda verde y blanca. Conforme a la tradición, el horizonte se cubrió con una luz verde cuando la revelación descendió mientras, durante el Ascenso Nocturno (*al-mi'râj*), el Profeta fue ascendido hasta el último grado del viaje hacia la Divina Presencia por un paño de color verde (*rafraf*) que descendió desde lo alto: «De allí un cojín esmeralda, más brillante que el sol, me transportó hasta el Trono, muy cerca de su seda». Sobre la excelencia del color verde esmeralda véase Simnânî, *Tafsîr*, f. 9b. También la escala que conduce a los cielos y por la que ascienden las almas está «recubierta de una tela de un verde más luminoso que el de la esmeralda. Mirada alguna podría soportar su resplandor». Cf. *Le Voyage nocturne*, V-VI, pp. 27-8; XX, p. 63; A. Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill, NC; Londres, 1985, pp. 150-1.

69. «[...] El Trono (*al-'arsh*) se sustenta sobre una roca de esmeralda verde (*sakhra*)». Rajab Bursî, *Mashâriq al-anwâr al-yaqîn fî haqâ'iq asrâr Amîr al-mu'minîn*, Bombay, 1303/1885-6; Beirut, 1384/1959; trad. del ár. H. Corbin, *Les Orient des lumières*, Lagrasse, 1996, c. XX, p. 117. En la cosmogonía de la teosofía shî'î, el Alma de la Realidad muhammadí primordial (*haqîqa muhammaddiyya*) es el principio de todas las Almas; ella está simbolizada por la luz verde como la esmeralda, pilar superior izquierdo del Trono, y por Júpiter y Mercurio: «Azrael, Naturaleza divina universal, columna inferior de la izquierda del Trono, cima menor del *Malakût*, luz verde». Sobre las cuatro luces o columnas del Trono, cf. al-Kulaynî, *Usûl*, «kitâb al-tawhîd», bâb al-'arsh wa-l-kursî, I/175, n.º 1; Ibn Bâbüye, *Kitâb al-tawhîd*, p. 114, n.º

la «orilla paradisíaca»⁷⁰, es «el tapiz desplegado como el pájaro en vuelo», hecho de luz verde y (cuya envergadura) cubre la distancia situada entre el Oriente y el Occidente»⁷¹. Asimismo, el Trono divino ha sido creado de una sustancia verde relumbrante⁷², hecho de esmeraldas verdes⁷³ y también revestido de un tejido del mismo color⁷⁴. Verdes son también el púlpito (*min-bâr*) de esmeralda sobre el que está sentado el patriarca Ibrâhîm⁷⁵, así como las ramas de esmeraldas y de perlas del Loto del límite (*sidrat al-muntahâ*) que florece a la derecha del Trono de Dios y que Muhammad contempla en los confines del séptimo Cielo⁷⁶. La arquitectura simbólica hace del verde el color del Paraíso reflejado sobre la tierra.

2. El «morir antes de morir» y la entrada en el «verdadero vergel»

En la vía *suffi*, el buscador de Dios debe morir en sí mismo antes de que pueda brillar con la luz divina. El morir en sí mismo, o bien la aniquilación del yo (*anâ*), incluye lo que los sufíes entienden como la «gran guerra» (*jihad akbar*) contra el *nafs*; es decir, la mortificación del alma carnal o concupiscente que constituye un obstáculo en la *scala perfectionis* que conduce a Dios. La mortificación, el combate espiritual (*mujâhada*), es un medio para lograr la contemplación (*mushâhada*). El iniciado debe apagar los fuegos del ego y aprender a aceptar la voluntad divina. Cuando se han levantado los «velos» del yo (*hujub*), la luz divina brilla en el alma plenamente; cuando el espejo del alma ha sido pulido de su herrumbre, refleja perfectamente los

13; Corbin, *Imaginación*, n. 296, p. 426; *id.*, *Templo*, p. 35; *id.*, *En Islam iraníen*, t. I, pp. 201 ss. El color *verde* del mundo del Alma está siempre motivado por la situación intermedia entre el mundo de los cuerpos materiales (*nasût*), indicado por el color *negro* o *azul-negro*, y el mundo de las Inteligencias separadas (*jabarût*), señalado por el color *amarillo* (o *blanco*). Cf. *En Islam iraníen*, t. IV, pp. 164-7.

70. Ibn 'Arabî, *L'alchimie du bonheur parfait* (c. 162 de las *Futûhât al-Makkiyya*), trad. del ár. S. Ruspoli, París, 1981, p. 98.

71. Ibn 'Arabî, *L'Arbre du Monde (Shajarat al-Kawn)*, trad. del ár. M. Gloton, París, 1990, p. 100.

72. Cf. M. T. Fahd, «Le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux», en M. Arkoun; J. Le Goff; T. Fahd; M. Rodinson, *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, París, 1978, p. 123.

73. Cf. *Le Voyage nocturne de Mahomet*, XXI, p. 64.

74. Cf. Abû-l-Futûh al-Râzî, *Tafsîr al-Qur'ân*, Teherán 1315/1937, 3 vol., vol. III, pp. 321-2.

75. Véase el manuscrito iluminado, Persia, s. XV, suplemento turco 190, BN París. Cf. *Mirâj Nâmeh. Le voyage miraculeux du Prophète*, pres. y coment. M.-R. Séguy, París, 1977, p. 12, pl. 26 (fol. 28 v°).

76. *Id.*, p. 13, pl. 31 (fol. 34). Cf. A. Pavet de Courteille, *Mirâdj-Nâmeh. Récit de l'Ascension de Mahomet au Ciel, composé A.H. 840 (1436/1437)*, reimpr., Amsterdam, 1975, pp. 27, 47.

Atributos de Dios (*sifât*). El reverdecer del *homo mysticus* es el signo de su progresión espiritual, de la salida del pozo de las tinieblas de su naturaleza física, pues el color verde es el de la vida eterna. El gran poeta místico Jalâl al-Dîn Rûmî (m. 672/1273) expresa así esta renovación del alma:

«Cada planta que se gira hacia el espíritu bebe, como Khidr, de la Fuente de la Vida.

De nuevo, cuando el espíritu animal se gira hacia el Bienamado, deja su carga y penetra en la vida que no tiene fin.»⁷⁷

La mezquita representa un «super-jardín» que simboliza materialmente el Paraíso (gr. *parádeisos*, per. *firdaws*)⁷⁸, denominado en el Avesta *pairi-daêza*, según la descripción misma que dan del Edén las suras del Corán (55:46-76): «dos jardines... oscurísimos por lo frondoso de su vegetación» (55:62-4)⁷⁹. En la tradición occidental, el término latino *viridis* («verde») está relacionado con la fertilidad. El color verde se convirtió en símbolo del Islam seguramente por concitar la utopía de la creación divina y la promesa del paraíso. En áreas áridas el árbol, conocido desde la antigüedad como el «árbol de la vida», es una imagen central⁸⁰. El árbol verde constituye el símbolo del devoto que crece en el agua de la vida oculta debajo de la superficie del des-

77. M VI:127-8. La «carga» es el cuerpo perecedero, el yo miserable. Por medio de la mortificación del alma vital (*nafs*), de la muerte del pequeño «yo» (*murdak*), el novicio «deja su carga [= la del pozo de las tinieblas de su naturaleza física (de barro)] y penetra en la vida que no tiene fin [= el verdor del Paraíso]». Se trata del desapego místico, la «disolución» (*mahw*) de los rasgos y hábitos de carácter de la existencia individual, la aniquilación del yo (*fanâ'*), tal como la gota se diluye en el Océano de la Realidad divina. Cf. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rûmî*, Albany, 1983, p. 179.

78. Las mezquitas verdes de Isfahân parecen ser la imagen fiel, el análogo de las ciudades del Más allá prometidas a los creyentes, donde ellos encontrarán las «sombras permanentes», el «jardín de las delicias», las «corrientes de agua límpida», los «árboles de loto sin espinas» que menciona el Corán. Para los habitantes de países tórridos como Arabia y las regiones del Oriente Medio, el verdor es el follaje que da sombra benéfica, la frescura a la cual se aspira, la presencia del agua, la riqueza y la felicidad. El verde simboliza pues este Edén. Es frecuente en los países islámicos la costumbre hacer ondear un estandarte de color verde intenso sobre las tumbas de los marabuts y sobre los mausoleos de los santos venerados.

79. El Paraíso es un inmenso y húmedo jardín de fertilidad y deleite inagotables donde habrá «buenas, bellas muchachas» (*fî-hinna khayrât hisân*) (Cor. 55:70). La belleza visual del Paraíso nos viene, pues, indicada por los tejidos, los materiales nobles, el cuerpo de las hurfes y el verde oscuro y férax que todo lo recubre. Quizás la palabra que mejor expresa esa sensación de goce que producen los colores, sobre todo el verde, sea *bahja*: «Quién, si no, ha creado los cielos y la tierra y hecho bajar para vosotros agua del cielo, mediante la cual hacemos brotar prímorosos jardines (*hadâ'iq dhâta bahjat*)...» (Cor. 27:60; 50:7).

80. Entre los árabes del desierto el agua es el símbolo de la vida: «¡Ojalá las nubes del alba mantengan verde tu tumba con inagotables llluvias!». Ch. J. Lyall (trad. e intr.), *Translations of Ancient Arabian Poetry: Chiefly Pre-Islamic*, reed., Londres, 1922 [1855], p. 55.

ierto⁸¹. Este devoto está recordando constantemente a Dios –según la tradición profética: «El fiel ocupado en el recuerdo de Dios (*dhikr*), es como un árbol verde en medio de árboles marchitos.»⁸²

En la obra de Rûmî, frente al color *amarillo*, que representa la palidez del peregrino que no ha progresado en la senda, el color *verde*⁸³ simboliza el crecimiento espiritual, el reverdecer del amante, como los árboles al llegar la primavera⁸⁴, en el jardín del Amor (*'ishq, mahabba, dûstî*)⁸⁵: «El viento de tu amor nos aporta la palidez [el otoño = *amarillento*], pero también el frescor [la primavera = el *verdor*]⁸⁶»⁸⁷ El corazón del místico, como el guía Khidr, reverdece a cada instante⁸⁸: «Vierte el agua de las lágrimas como un río sobre tu pálido rostro: / estas lágrimas hacen surgir el verdor sobre tu corazón y alma devastados. / La mañana levanta su velo: *Éste es el día de la eternidad* (Cor. 50:34)»⁸⁹. El fresco verdor aporta el aroma del Más allá, es el indicio de la libe-

81 Cf. A. Schimmel, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, Nueva York, 1982, p. 142.

82 Abū Hāmid Muhammad al-Ghazzālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, 4 vol., Bulaq, 1289/1872-73, I, p. 265.

83 En la obra de Rûmî el color verde simboliza el ascetismo. Véase A. Schimmel, *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*, Londres; la Haya, 1978, s.v. «colour, colours», «green».

84 El verde significa fuerza germinadora, crecimiento, esperanza y futuro, y ésta es la razón de la alegría interior oculta. Véase J. S. Meisami, *Structure and Meaning In Medieval Arabic and Persian Poetry*, Londres; Nueva York, 2003, pp. 398-9.

85 En la poesía persa la asociación de la imaginaria de la primavera con los temas del advenimiento y de la restauración, con el renacer espiritual, se relaciona con el ritual del Año Nuevo (*Naw Rûz*). Sobre este tema véanse M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien: Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, París, 1963, pp. 90-1, 120-5, *et passim*; A. J. Wensinck, «The Semitic New Year and the Origin of Eschatology», *Acta Orientalia* I (1922): 158-99. Sobre el sentido alegórico del jardín en la obra de los grandes poetas místicos persas véanse J. S. Meisami, «Allegorical Gardens in the Persian Poetic Tradition: Nezāmī, Rûmī, Hāfez», *International Journal of Middle East Studies* 17 (1985): 229-60; *id.*, *Structure and Meaning In Medieval Arabic and Persian Poetry*, pp. 355 ss. *et passim*.

86 En la poesía persa es muy frecuente la referencia al verdor (per. *sabzi*, ár. *khadar*) del paisaje y al azul-verde del cielo (*âsmân*), tal como aparece en la poesía lírica del siglo XI de 'Unsurî, Farrukhî y Manûchihri. Véanse J. W. Clinton, *The Divan of Manûchihri Dâmghânî: A Critical Study*, Mineápolis, 1972, pp. 100-23; C.-H. de Fouchécour, *La description de la nature dans la poésie lyrique persane du XI^e siècle. Inventaire et analyse des thèmes*, París, 1969, pp. 53-5 (*sabzi*) y 121-4 (*âsmân*), 170-3 (colores). Véase a su vez W. L. Hanaway, Jr., «Paradise on Earth: The Terrestrial Garden in Persian Literature», en MacDougall; Ettinghausen (ed.), *The Islamic Garden*, pp. 43-67.

87 D 928.

88 «Contempla el jardín del corazón, verde, húmedo y fresco [...]. / El perfume es tu guía y te conduce en tu camino: él te llevará al Edén y a (la fuente paradisiaca de) Kawthar.» M I:1897, 1901. *Kawthar*: fuente o río de abundancia del paraíso (alusión a Cor. 20:12). «Este hábito de los *Abdâl* (santos) proviene de esta primavera espiritual: de allí crece un jardín verdeante en el corazón y el alma.» *ib.*, I:2042.

89. D 887.

ración del alma carnal y la señal de la progresión en la escala espiritual hacia el Amado: «La aflicción dispersa las hojas amarillentas del ramo del corazón con el fin de que nuevas hojas verdes puedan crecer. / Ella desarraiga la alegría anterior con el fin de que una nueva delicia pueda llegar del más allá.»⁹⁰

En algunos círculos los místicos escogieron para su hábito más elevado el de color verde, y el *sabzpûsh*, «el que porta el verde», fue considerado siempre como un epíteto apropiado para los que vivían en el nivel espiritual más elevado posible – fueran los ángeles, el Profeta o al-Khidr, el guía de los místicos⁹¹. Esta sería la razón por la cual en Egipto los musulmanes pondrían telas verdes alrededor de las lápidas sepulcrales: para simbolizar el Paraíso. Para Mawlânâ, la primavera⁹² es un mensajero del Paraíso⁹³ cuando los «vestidos de verde» (*sabzpûsh*)⁹⁴ –es decir, las huríes y los ángeles–⁹⁵ llegan del patio azul del cielo, el jardín del Paraíso, para permanecer entre los hombres con el fin de recordarles la belleza espiritual eterna⁹⁶. Rûmî asocia este color con el Jardín de los «hombres de corazón», el «santuario interior»,

90. M V:3680-1.

91. Farîd al-Dîn 'Attâr, *Ushtur-nâma*, ed. M. Muhaqqiq, Teherán, 1339 h.s./1960, 52. Las alusiones a los *sabzpûsh* son frecuentes en el alto estilo clásico y aún más en la poesía popular, como en el *Yunus Emre Divani* (s. XIII-ca. 1320). Cf. Schimmel, *Brocade*, pp. 264, 432, n. 4.

92. Mawlânâ compara el alma concupiscente (*nafs*) con el otoño, estación en la que la naturaleza empieza a morir, a entrar en un estado helado y en apariencia sin esperanza, mientras que el intelecto ('*aql*) hecho de luz lo compara con la primavera, cuando la tierra vuelve a resultar nutritiva y al revestirse de un manto verde, trae de nuevo la esperanza. En su recorrido por los jardines, Mawlânâ nos enseña a admirar la obra de la primavera, este maestro cortador que cose tan bellas ropas de brocado verde (D 877) y las trae «de la tienda de lo Invisible» (*ib.*, 1958). Cf. A. Schimmel, «A Spring Day in Konya According to Jalâluddîn Rûmî», en P. J. Chelkowski (ed.), *The Scholar and the Saint*, Nueva York, 1975, pp. 263-4.

93. Rûmî, *ib.*, 2082, 297, 668. En la mística persa el color verde es el color de los vergeles del Paraíso (*firdaws*), tal como aparece en Rûmî (*ib.*, 2258) o en Rûzbihân Baqlî (*Kashf al-asrâr*, cf. trad. franc.: *Le Dévoilement des secrets. Journal Spirituel*, pres. y trad. del ár. P. Ballanfat, París, 1996, § 35, p. 154; trad. ingl.: *The Unveiling of Secrets. Diary of a Sufi Master*, trad. C. W. Ernst, Chapel Hill, NC, 1997, § 38, p. 24). En el comentario en persa de este último a la «Ascensión (*mi'râj*)» de Abû Yazîd al-Bastâmî, el verde es a su vez el color del océano de la preeternidad (*azâl*), el océano en el que se aniquila el místico.

94. Shihâb al-Dîn Suhrawardî alude al versículo coránico (76:21) en el que se dice que los Elegidos, los bienaventurados del Paraíso, llevarán vestimentas de *satén verde* (Cor. 76:21). Estos Elegidos son también los místicos, los hombres de luz capaces de salir de los pozos de las tinieblas de la naturaleza, los que se liberan de la carga de la impureza del cuerpo carnal; es decir, los hombres espirituales que alcanzan la verdadera vida, la del otro mundo, los que obtienen la «Fuente de la Vida» y los océanos de la luz verdadera, la Luz espiritual. Cf. Suhrawardî, *Partaw-nâma*, en *Archange*, c. IX, p. 142.

95. Las huríes, las «vestidas de verde en el jardín del Paraíso» (*sabz-pûshânî bâgh-i bihishî*), y los ángeles, los «vestidos de verde en el cielo» (*sabz-pûshânî falak*).

96. Véase Schimmel, «A Spring Day in Konya», pp. 255-73, esp. p. 260, nn. 50-1.

con la percepción mística de los cinco sentidos espirituales⁹⁷ o facultades del alma que se nutren en el *prado verde*⁹⁸ de la Realidad⁹⁹. Es el inicio de la iluminación del místico por la Luz que ve el mundo invisible:

«Un jardín del cual este cielo no es más que una sola hoja [...].
Dirige al pasto tus sentidos, hazlos pacer en el pasto (del que habla la palabra) *Es Él el que ha hecho brotar los pastos* (Cor. 87:4)
con el fin de que ellos puedan nutrirse de jacintos y puedan llegar a los jardines verdes de la Realidad»¹⁰⁰

En el corazón del místico opera una verdadera alquimia espiritual¹⁰¹ que parece estar tipificada por el color *rojo* del fuego del incendio del alma y el fresco *verdor* que anuncia la proximidad de la gracia divina:

«Lo más extraño es que, en este corazón llameante, se encuentren tantas rosas, verdor, jazmines.
Por este fuego, el jardín se vuelve aún más fresco, de tal manera que el agua está unida a la llama.
¡Oh! alma mía, tú permaneces en la pradera»¹⁰²

Según Rûmî, el amor tiene su origen en Dios; es *qadîm*, co-eterno con Él. De este modo el amante obtiene, ya en esta vida, la felicidad inmortal: «En el jardín verdeante del Amor, que no tiene límites, hay muchos más frutos que

97. Los cinco sentidos de la percepción mística, distintos pero implicados los unos con los otros, sirven para manifestar los Atributos divinos. Cf. M I:2708, 2864; II:49; II:3236-39; VI:3699-3798. Cf. J. al-Dîn Humâ'î, *Tafsîr-i mathnawî-yi mawlawî: dâstân-i qâl'a-yi dhât al-suwar*, Teherán, 1349/1970.

98. En la sabiduría oriental de Shihâb al-Dîn Yahyâ Suhrawardî el color verde es el de la Fuente de la Vida, el prado verde del mundo espiritual que simboliza la fuente de las luces divinas, la unión de la Inteligencia y el Alma. Se trata del viaje espiritual, el viaje de las almas a la Montaña verde, el monte Qâf, que Farîd al-Dîn 'Attâr desarrolla en el *Mantiq al-tayr*.

99. Cf. Schimmel, «The Celestial Garden in Islam», pp. 13-39, esp. pp. 29-30.

100. M II:3231 ss.

101. Cf. Chittick, *The Sufi Path of Love*, s.v. «alchemy»; Schimmel, *The Triumphal Sun*, pp. 73-4.

102. D 685. «Se dice que el verdor representa la fuente de la gnosis». Sharaf al-Dîn Husayn Ibn Ulfat Tabrîzî, *Rashf al-ahzâz fî kashf al-alfâz*, ed. M. Hirawî, Teherán, 1983, 72. En el sufismo, el verdor (*sabza*) simboliza la pureza de espíritu que se encuentra por medio de la Fuente de la Vida ('*ayn al-hayât*) del Conocimiento divino en el nivel del arcano (*khaftî*). Cf. J. Nurbakhsh, *Sufi Symbolism: The Nurbakhsh Encyclopedia of Sufi Terminology*, 11 vol., Londres; Nueva York, 1986-97, vol. IV, p. 37. 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. La «pradera» (*sabza-zâr*) simboliza el lugar de las teofanías divinas que son presenciadas en la conciencia interior a través de las formas fenoménicas de los efectos de Dios.

la tristeza y la alegría. / El amor es más elevado que estos dos estados: sin primavera y sin otoño, está siempre fresco y verde.»¹⁰³ La primavera es la mensajera del Amado. El jardín de primavera, en su gozoso florecimiento, se convierte en una figura tanto de la epifanía de la gloria de Dios como del renacimiento espiritual del alma. El color verde del jardín que se renueva en primavera se asocia pues con la resurrección (*qiyâma*): «que el verdor surja de las tierras áridas, que las tumbas se conviertan en jardines [...] con el fin de guiar al alma, fuera de esta prisión, hacia el Único...»¹⁰⁴. En este sentido 'Attâr afirma con rotundidad: «¡Busca el reino futuro, pues él está siempre verde! Un átomo de éste vale por cien universos»¹⁰⁵. En la poesía de Rûmî el nuevo verde deja ver la *gracia eterna* de Dios y el poder donador de vida que se manifestará de nuevo y para siempre en el Día de la Resurrección (*yawm al-qiyâma*): así, el verdadero amante ve después de esta nueva vida del jardín «la belleza del jardinero (Dios)»¹⁰⁶. De este modo, para Rûmî, el estado paradisiaco reflejado por el mundo-jardín es nada menos que la Visión beatífica (*basar, ru'ya*). La visión de Dios es un paraíso¹⁰⁷. Es en el mundo imaginal donde se desarrolla el cuerpo de resurrección. Esta asociación del color verde con la muerte es por otra parte de una antigüedad inmemorial: el verde es el color de la resurrección puesto que caracteriza la primavera que es ella misma un renacimiento de la naturaleza. En las creencias del Zoroastrismo, tanto la primera realidad como la última bienaventuranza han sido interpretadas en los términos de un jardín¹⁰⁸; de forma similar, para los maniqueos, el destino

103. M I:1792-3.

104. D 29. También: «Si deseas ver la resurrección, ven al jardín, que te mostrará el verdor de lo que está muerto bajo la tierra». D 2636. Sobre el jardín de primavera a imagen del Paraíso y como símbolo del renuevo y la resurrección, véanse Clinton, *The Divan of Manûchihri' Dâmghânî*, pp. 100-23; Hanaway, Jr., «Paradise on Earth», pp. 51 ss.

105. 'Attâr, *Le Livre de l'épreuve (Musibat-nâma)*, trad. del per. I. de Gastines, París, 1981, c. VII, p. 71.

106. M I:2786. Según Rûmî, el jardinero es Dios, que conoce la naturaleza oculta de la semilla como la del alma humana. Cf. D 3048. En Corán 27:60-1 se alude a Dios como el que hace descender agua del cielo y hace crecer huertas y árboles. Cf. A. J. Arberry (trad.), *Discourses of Rûmî*, Londres, 1961, p. 112.

107. M I:2656: «[...] hallarás un Paraíso que consiste en la visión de Mí [...]». Cf. Cor. 89:29-30.

108. Cf. A. U. Pope, *A Survey of Persian Art*, reimpr., 5 vol., vol. III: Architecture, Tokio; Londres; Nueva York, 1964-5 [1938], p. 1,428. Para las descripciones iraníes del Paraíso y otras del Oriente Próximo, véase H. R. Patch, *The Other World*, Cambridge, MA, 1950, pp. 8-16. Según un simbolismo iniciático de la escatología mazdea que aparece en el *Grand Bundahishn*, en el viaje al cielo, al atravesar el puente Chinvat del más allá, el alma difunta *dên* (persa medio, avéstico *daênâ*) del iniciado adopta una vida nueva que se le aparece en forma de un jardín floreciente, símbolo del nuevo nacimiento. Cf. M. Molé, «Daênâ, le pont Chinvat et l'initiation dans le Mazdéisme», *Revue de l'histoire des religions* 167:2 (1960): 176. Sobre la transmisión

del alma redimida es un radiante y siempre verdeante jardín¹⁰⁹. El *color verde* es el de la tierra de *Xvarnah*, la «Luz de Gloria» donde se refugia Zoroastro. Por ello Hâfiz escribe en un verso de su *Dîwân*: «La fe de Zoroastro en el bello jardín hoy reverdece»¹¹⁰. El poeta de Shîrâz compara el jardín de primavera con la epifanía divina. Según Rûmî: «aparte de la *primavera del mundo* hay una *primavera oculta*»¹¹¹, evocadora del Paraíso, pues más allá del paraíso exterior de los sentidos, el mundo de la ilusión, está el verdadero Paraíso, el vergel del alma, del que el primero es sólo reflejo. Pero «la muerte (*marg*) del místico no es posible sin la gracia divina (*'inâyat*) [...] ésa (la gracia) es como una esmeralda (*zumurrud*)»¹¹². Cuando el místico alcanza la Fuente e la Vida, «el alma se vuelve verdeante, alegre y fresca: aquí ella encuentra la eternidad»¹¹³.

En el *Haft Paykar* Nizâmî Ganjawî concibe el viaje iniciático del alma como el peregrinaje interior de la oscuridad espiritual a la iluminación por medio del progreso del sufi a través de los siete grados espirituales¹¹⁴, simbolizados por los siete colores que están metafóricamente asociados a numerosos fenómenos, como los siete planetas visibles, los siete días de la semana, los siete metales, los siete climas, los siete niveles de la educación tradicional, las siete partes del cuerpo y los siete profetas (de Abraham a Muhammad)¹¹⁵. El viaje interior de su protagonista, el rey sasánida Bahrâm Gûr, tipificado por el paso de un jardín a otro, está simbolizado por el verdor del alma, «el precioso jardín de color esmeralda»¹¹⁶: «Es mejor el vestido

de esta idea al Islam, véase S. Shaked, «'For the sake of the soul': a Zoroastrian idea in transmission into Islam», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990): 28-9.

109. Para las imágenes, en los textos maniqueos, de la liberación de la prisión del cuerpo, el ascenso del alma (*gryw*) al Nuevo Paraíso, el Paraíso Eterno de la redención y la unión final con el Paraíso de Luz, véase M. Boyce, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*, Londres, 1954, pp. 15-23 *et passim*; cf. también (para vestigios en el maniqueísmo copto) C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, parte II, Stuttgart, 1938, *passim*, y especialmente pp. 224-5.

110. Hâfiz, *Fifty Poems*, textos y trad. reunidos por A. J. Arberry, reimpr., Cambridge, 1962, p. 106.

111. D 211. En M V:552: «Solamente cuando el hombre, como el invierno, se ha despedido del ser exterior, hay esperanza de que una nueva primavera se desarrolle en él.»

112. M VI:3837 ss.

113. D 118.

114. Véanse Ch.-H. de Fouchécour, «Les recits d'ascension (*me'râj*) dans l'œuvre de Nezâmi», en Ch.-H. de Fouchécour; P. Gignoux (ed.), *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, 1989, pp. 99-108; J. Scott Meisami, «The Theme of the Journey in Nizâmî's *Haft Paykar*», *Edebiyât* 4 (1993): 155-72.

115. Cf. G. Krotkoff, «Colour and Number in the *Haft Paykar*», en R. M. Savory; D. A. Agius (ed.), *Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, Toronto, 1984, pp. 97-118.

116. *Haft Paykar*, ed. W. Dastgirdî, Teherán, 1315/1936, p. 253. Cf. Meisami, «Journey», p. 164.

verde que el signo amarillo; el verdor es digno del ciprés¹¹⁷; el color verde es signo de la bondad del campo sembrado; y el verde es el ornamento de los ángeles. Cuando el alma encuentra el frescor de lo verde en las cosas, el ojo se ilumina también al verdor; los vegetales tienden al verde y todo lo que florece adopta ese color.»¹¹⁸ Este viaje visionario de la ignorancia a la sabiduría concluye con el jardín real, en el cual, en primavera, el protagonista celebra el Año Nuevo (*Naw Rûz*). Por su parte, Rûmî, para explicar la muerte iniciática y la entrada en la luz, el paso del «mundo de la ilusión» a la existencia real en Dios, recurre a una bella parábola, la del verdadero «vergel» (pl. *bâghâ*):

«En el vergel, un cierto sufí puso su rostro, a la manera de los sufíes, sobre su rodilla, con el deseo de obtener un estado místico. Luego se sumió profundamente en sí mismo. Un individuo impertinente se molestó por su aspecto de dormido.

117 El ciprés (pahlavi-per. *sarw*) –el árbol sagrado del Irán, pues la leyenda habla de un ciprés plantado por Zaratustra–, gracias a su longevidad y a su verdor persistente es «el árbol de la vida» y evoca – junto con al-Khidr, el árbol Tûbâ y la Fuente de la Vida– la resurrección, la inmortalidad y la eternidad. Cf. *La vida de Zoroastro según el Vichîrkart-i-dênîk*, en M. Molé, *La legende de Zoroastre selon les textes pehlevîs*, París, 1993, pp. 131, 133. El ciprés es uno de los motivos más recurrentes y centrales en la poesía persa clásica. Cf. Fouchécour, *Description*, pp. 58-60; Hanaway, Jr., «Paradise on Earth», p. 47; A. Pagliaro; A. Bausani, *La letteratura persiana*, Florencia; Milán, 1968, pp. 168-71; Schimmel, *A Two-Colored Brocade*, p. 164. En la poética mística es un símbolo de la estatura (*qâmai*) del Amigo (*dâst*). Por ejemplo, al-Hamadânî califica al Amado de «jesbelto ciprés!». *Tamhidât*, § 232. Rûmî afirma también que «en el jardín del ciprés de Hû («Él» = Dios)» (M I:3828) se muestra la esbelta estatura del Amado (D 863, 1121, 2107), pero el ciprés es asimismo una metáfora vinculada con la primavera como símbolo de resurrección (M VI:1742). En palabras de Sanâ'î: «El sufí es un renuevo en la primavera de Dios / el sufí es un ciprés en la orilla del río de Dios». *Apud* J. T. P. de Bruijn, *On Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Hakîm Sanâ'î de Ghazna*, Leiden, 1983, p. 242.

118 Ilyâs Ibn Yûsuf Nizâmî, *Las siete princesas*, s. 1., 2000, p. 152; *id.*, *Haft Paykar: A Medieval Persian Romance*, trad. del per. J. S. Meisami, Oxford; Nueva York, 1995, 34:249-53, pp. 157-8. En el ámbito astrológico, el color emblemático de la esfera de la Luna (*Zuhra*) es el verde. Según los Ikhwân al-Safâ' (Ep. 18, pp. 107, 21-108, 2), Júpiter (*Mushtarî*) es el planeta que simboliza la espiritualidad, representado por el color verde. En el poema de Nizâmî, *sar-subzî*, que en primer lugar significa «verdor y frescor», tiene también el sentido de «prosperidad», y en un sentido místico, de vida eterna. Cf. *The Haft Paikar (The Seven Beauties)*, trad. del per. y coment. C. E. Wilson, 2 vol., Londres, 1924, vol. 1 (p. 9 trad.), vol. 2 (p. 11 coment., n. 103). Por otra parte, la naturaleza resucitada se desarrolla en primavera, verde como el manto de Khidr, cuando su protagonista, Shâh Bahrâm Gûr, emerge del pabellón de las siete princesas. En el fondo del progreso de Bahrâm, del reino temporal al sagrado, yace un viaje interior simbolizado por un movimiento de jardín en jardín. Cf. J. S. Meisami, *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton, 1978, pp. 227 ss.; *id.*, «Allegorical Gardens», p. 232.

“¡Eh!, dijo, ¿por qué duermes? Vamos, mira las viñas, contempla estos árboles, estos signos de la Misericordia divina, estas plantas verdes.”

“Obedece la orden de Dios, pues Él dijo: ‘*Observa*’ (Cor. 30:50): vuelve tu rostro hacia estos signos de la misericordia.”

Él respondió: “Oh hombre vano, estos signos están en el corazón; lo que está en el exterior no son más que los signos de los signos.”

El (verdadero) vergel y el verdor se hallan en la esencia misma del alma: su reflejo sobre lo que está en el exterior es como (el reflejo) en el agua corriente. [...]

Si los cipreses del mundo exterior no fuesen el reflejo de los cipreses del corazón, Dios no habría llamado este mundo exterior el mundo de la ilusión. [...]

Oh, dichoso el que está muerto antes de morir (*ey khunak ân-râ ki pîsh az marg murd*), pues él ha percibido el perfume del origen de este vergel.»¹¹⁹

En la poesía de Rûmî, en el camino hacia el misterio divino, el color verde señala el mundo del *malakût*, el universo de los ángeles-almas, como el más cercano a nuestro universo cuyo color es la «luz negra». Se trata del viaje iniciático hacia la montaña de Qâf, donde mora el «fénix» (*‘anqâ* o *sîmurgh*), el pájaro fabuloso que tipifica la Unidad divina reconciliada con la multiplicidad: «Cuando el *Sîmurgh* de nuestra pasión venga de la montaña de Qâf [...] cada gota de agua, por la gracia de Dios, reflejará un paraíso»¹²⁰. En el sufismo, el fénix simboliza a menudo el espíritu del santo o el santo mismo, mientras que el monte Qâf es su estación en la presencia de Dios. Residir en la *terrazza verde* es alcanzar el *malakût*, es el éxodo fuera del mundo regido por las leyes de la física, la transmutación de los sentidos externos en sentidos espirituales (*hawâs-i dil*): «Si tu voto es viajar, ve sobre la montura de los sentidos. / Si tu voto es residir, ve sobre el cielo, terraza verde.» (D 1876). Este viaje a la zona intermedia tiene una hermosa expresión en la poesía de Hâfiz. Es lo que el gran poeta místico, en un verso de su *Dîwân*, llama la «línea verde» (per. *sabza-yi khat[t]*), imagen que simboliza

119 M IV:1358 ss. El «agua corriente» es una imagen que se asocia al Agua de la Vida, la fuente caudalosa que otorga la existencia eterna a quien bebe de ella. Rûmî nos exhorta a desarraigarnos de nuestra existencia creatural efímera para entrar en la vida eterna, para convertirnos, con la «nueva primavera», en la sombra del ciprés del Amado. Véase D 73. Cf. Schimmel, «The Celestial Garden», p. 23.

120 D 687.

121 En persa, la palabra *khatt* significa «línea», pero también «vello» en la mejilla. En el sufismo esta expresión simboliza la gloria del Resplandor divino (*kitabiyâ*) y la teofanía de la Majestad divina. Lâhijî, *Sharh-i gulshan-i râz*, 552, 587. El mundo invisible de los puros espíritus se asemeja a una pradera verde para el mundo del alma, pues es el lugar de la manifestación y del crecimiento de la Vida. La expresión «vello verdoso» (*khatt-i sabz*) es frecuente entre los místicos persas (‘Attâr, Hâfiz, Maghribî) para designar la «pradera verde» del *mundus ima-*

tanto «el mundo intermedio (*barzakh*)»¹²¹ —el istmo entre lo sensible y lo inteligible, el umbral o el jardín (*bustân*) del Más allá—, como «la morada de la vida eterna»¹²²:

«Nosotros somos los viajeros en la etapa del amor (*'ishq*)¹²³
y de los límites de la nada (*'adam*) al país de la existencia (*wujûd*) hemos
venido»¹²⁴.

Nosotros vimos tu línea verde¹²⁵, la de los jardines del Paraíso (*bihisht*),
y en busca de esta hierba de amor (*gîâh mihr*) hemos venido.»

ginalis: «El vello se ha convertido en el verdor secreto del mundo del alma, por ello lo llaman “Agua de la Vida”. Shabistarî, *Gulshan-i râz*, vv. 779-86. Cf. 'Irâqî, *Risâla-yi lama'ât wa risâla-yi istilâhât*, 67. Muslih al-Dîn Sa'dî (m. entre 691/1291 y 694/1294) emplea las expresiones *khatt-i sabz* y *sabza-yi khatt* para alabar la belleza del Amado, pues Su «línea verde» es similar a la «primavera de la inmortalidad». *Kulliyât-i Sa'dî*, ed. M. 'A. Furughî, 2ª ed., Teherán, 1977, pp. 491, 638. Cf. H. Katouzian, *Sa'dî: The Poet of Life, Love and Compassion*, Oxford, 2006, pp. 46-7; Nurbakhsh, *Sufi Symbolism*, vol. I, pp. 49-54.

122 Bertel's, *Tasawwuf wa adabiyât-i tasawwuf*, 194. Tal como afirma el poeta persa Mahmûd Shabistarî (m. 720/1320) en su bello tratado místico titulado *Gulshan-i râz* (*La Rosaleda del Misterio*): «Busca, como Khidr, en la morada del no-signo, / bebe, como Su vello, del agua de la Inmortalidad». *Gulshan-i râz, surûda-yi Shaykh Mahmûd Shabistarî, bâ kashf al-abyât wa arjâ' ba dah sharh-i châpî wa farhang-i gulshan-i râz*, ed. A. Mujâhid; M. Kiyânî, Teherán, 1371 h.s./1992, 51. «En el país de las tinieblas brota la Fuente de la Vida», la fuente de la inmortalidad. En otras palabras, cuando el místico ha ido más allá del país de las tinieblas (es decir, el velo de la multiplicidad), y ha alcanzado como Khidr la Unidad divina en la *morada del no-signo* (es decir, en el seno de la Esencia), bebe, como la pradera verde de Su vello (las determinaciones puramente espirituales), de la Fuente de la Vida, y, como Khidr, vive para siempre.

123 Hace falta que el amor humano, el amor apasionado (*'ishq, érôs*), se reencuentre con el misterio del amor divino, el amor compasivo (*mahabba*), que es la metamorfosis del sujeto del amor humano.

124 En el sufismo, es el paso de la no-existencia (*'adam*), la existencia creatural, a la verdadera existencia (*wujûd*), la Realidad divina o, dicho de otro modo, el tránsito de la existencia «efímera» (*fânî*), mortal, a la existencia «eterna» (Cor. 55:26-7), es decir, la entrada en el Más allá por medio de la experiencia de la extinción mística (*fanâ'*). En la poesía mística del Mawlânâ, el espíritu tiene necesidad de la materia para hacerse visible; así, en primavera, cada hoja y cada árbol verde se convierten en mensajeros procedentes de la no-existencia, *'adam*, y hablan con su fresca lengua verde del poder creador de Dios.

125 Shabistarî dice a su vez en *La Rosaleda del Misterio*: «El vello (*khatt*) se convirtió en la pradera verdeante del *mundus anima*; / por eso le llamaron “la morada de la fuente eterna”.» En opinión del comentarista de este poema, Shams al-Dîn Muhammad Lâhijî (m. 912/1506-7): «La expresión “pradera verdeante” indica el mundo del alma (*mundus anima*) y simboliza tanto la aparición del crecimiento vegetativo como el primer nivel de la manifestación de los espíritus, el istmo (*barzakh*) entre lo Absoluto invisible y los mundos visibles.» *Sharh-i gulshan-i râz*, p. 588.

Suhrâb Sepehrî titula su libro más hermoso *Hajm-i sabz* (*El espacio verde*)¹²⁶. En su poesía, de profundo lenguaje místico, se pregunta por el lugar del Amado, y escribe: «¿Dónde está la morada del Amigo? [...] / más verde que el sueño de Dios / donde el amor es tan azul»¹²⁷. La «línea verde» de la poesía de Hâfiz, «el mar verde del firmamento» (*daryâ-yi akhdar falak*)¹²⁸, «la extensión verde del cielo» (*mazra 'i sabz-i falak*) o «el techo verde» (*saqf-i sabz*)¹²⁹, allí donde se contempla la presencia del Amigo (*dûst*), la «zona» (*nitâq*) de esmeralda verde a la que alude el teósofo shî'î Rajab Bursî¹³⁰, el «Mar Verde» que en el sufismo de Ibn al-'Arabî conduce a la orilla de la Realidad divina, la «terrace verde» que según Rûmî permite alcanzar el *malakût*, hasta llegar a «los jardines verdes de la Realidad», «el espacio verde» (*hajm-i sabz*) del que nos habla Suhrâb Sepehrî o el mar verde del filme de Shirin Neshat, expresan por igual, con toda la libertad de la experiencia visionaria y la riqueza del lenguaje simbólico, el umbral fronterizo con la realidad inefable del Misterio.

Según nos recuerda la filosofía del amor de Mullâ Damâwandî, el amor espiritual (*'ishq rûhânî*) bien puede contemplarse en una «superficie de verdor»¹³¹. El conjunto del pensamiento de Henry Corbin tiene como horizonte de sentido este *espacio límite* entre lo sensible y lo inteligible representado por las ciudades de Isfahân y Hûrquyâ, espacio intermedio al que se orienta el sueño visionario y que está perfectamente expresado por la «zona» de esmeralda verde del esoterismo shî'î o por la «línea verde» de la poesía mística de Hâfiz. Henry Corbin comprueba que en sus pasos por los santuarios de Irán, el país «color del cielo» (*âsmân-gûn*), no está recorriendo sino el

126. S. Sepehrî, *Oasis d'émeraude*, trad. D. Shayegan, París, 1982. El verde es aquí, como en la poética de Rûmî, el color de «la abundancia fecunda de la naturaleza, donde crece el árbol, crece la hierba y florecen las semillas durmientes de la tierra. Es también la acogida húmeda de un oasis donde la unión nupcial del agua y la verdura se convierte en símbolo de toda vida y toda resurrección. [...] Agua y verdor son las dos fuentes en las que bebe este hijo del desierto, y es con una mirada clara como el agua y verde como las tierras míticas de la imaginación como Sepehrî descubre el sueño cósmico que subtiende la realidad contemporánea.» D. Shayegan, en su pról. a Sepehrî, *Todo nada, todo mirada*, pp. 10-1.

127. «Dirección», en *Todo nada, todo mirada*, p. 99. Cf. lo «verdoso», lo «verdeante», *ib.*, pp. 63, 83.

128. Hâfiz, *The Green Sea of Heaven: Fifty ghazals from the Dîwân of Hâfiz*, trad. E. T. Gray, Jr., Ashland, Oregon, 1995, *ghazal* 5, p. 47.

129. Véase G. H. Yousofi, «Colors in the Poetry of Hafez», *Edebiyât* 2:1 (1977): 18, 21, 23.

130. Rajab Bursî, *Les Oriens des lumières*, pp. 114-5.

131. Cf. H. Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París, 1981, p. 383. Rûzbihân Baqlî atrae nuestra atención sobre una tradición profética según la cual tres cosas reconfortan la mirada espiritual (*nazar*): el verdor, un rostro bello y el agua corriente. Rûzbihân, *Le Jasmin des Fidèles d'amour (Kitâb-e 'Abhar al-'âshiqîn)*, ed. H. Corbin, Teherán, París, 1958, p. 29, § 64.

mismo cielo espiritual (*âsmân-i rûhânî*) de color verde de los grandes visionarios persas. Viaje físico y viaje espiritual se confunden, como el azul de las cúpulas de las mezquitas se funde con el azur del cielo. Pero cuando el ojo del corazón (*chashm-i dil*) no puede ver, ¿cómo puede el hombre conocer lo que está fuera de la «tienda» (*khargah*, i.e. el cielo), y al creador de los «siete castillos verdes» (*haft qasr akhdar*, i.e. los siete cielos)?¹³² Dios es el hacedor (*sâni'*) y el pintor (*naqsh-band*) de toda existencia (*wujûd*) y contingencia (*imkân*). Desde la «ciudad de la desolación» se avista el «mar verde del firmamento», la orilla de la nostalgia infinita.

132. B. Utas (ed. y coment.), *Tarîq ut-tahqîq: A Sufî Mathnawî ascribed to Hakîm Sanâ'î of Ghazna and probably composed by Ahmad b. al-Hasan b. Muhammad an-Naxhavânî*, Lund, 1973, p. 152.