

La Vía (segunda parte)

18/03/2001 - Autor: Frithjof Schuon

El Islam se funda en la naturaleza de las cosas en el sentido de que ve la condición de la salvación en nuestra deiformidad, a saber, en el carácter total de la inteligencia humana, a continuación en la libertad de la voluntad y por último en el don de la palabra, a condición de que estas facultades sean vehículo respectivamente —gracias a una intervención divina «objetiva»— de la certidumbre, el equilibrio moral y la oración unitiva; hemos visto también que estos tres modos de deiformidad y sus contenidos están representados en la tradición islámica —grosso modo por el ternario Imân—Islâm—Ihsân («Fe-Ley-Vía»). Ahora bien, hablar de una deiformidad es referirse a características propias de la Naturaleza divina, y, en efecto, Allâh es «luz» (Nûr),(31) «Vida» (Hayât) o «Voluntad» (Irâda) y «Palabra» (Kalâm, Kalima); esta Palabra es la palabra creadora kun (« ¡sé! »); (32) pero lo que en Allâh es poder creador será en el hombre poder transformador y deificante; si la Palabra divina crea, la palabra humana que le responde —la «mención» de Allâh— devuelve a Allâh. La Palabra divina primero crea y luego revela; la palabra humana primero transmite y luego transforma; transmite la verdad y, dirigiéndose a Allâh, transforma y deifica al hombre; a la Revelación divina corresponde la transmisión humana, y a la Creación, la deificación. La palabra no tiene por función, en el hombre, más que la transmisión de la verdad y la deificación; ella es, ya discurso verídico, ya oración. (33)

Nos gustaría resumir toda esta doctrina en algunas palabras: para poder comprender el sentido del Corán como sacramento, hay que saber que él es el prototipo increado del don de la palabra, que es la eterna Palabra de Allâh (kalâmu-Llâh), y que el hombre y Allâh se encuentran en el discurso revelado, en el Logos que ha tomado la forma diferenciada del lenguaje humano a fin de que el hombre, a través de este lenguaje, reencuentre la Palabra indiferenciada y salvadora del Eterno. Todo esto explica el inmenso poder salvífico de la palabra «teófora», su capacidad de ser vehículo de un poder divino y de aniquilar una legión de pecados. (34)

El segundo fundamento de la vía es la concentración contemplativa u operativa, o la oración en todas sus formas y en todos sus grados. El soporte de esta concentración —o de la oración quintaesencial— es en el Islam la «mención» o el «recuerdo» (dhikr), (35) que va desde la recitación total del Corán hasta el soplo místico que simboliza a la hâ final del Nombre Allâh o a la hâ inicial del Nombre Huwa, «Él». Todo lo que se puede decir del Nombre divino —por ejemplo, que «todo sobre la tierra está maldito, salvo el recuerdo del Allâh», o que «nada aleja tanto de la cólera de Allâh como este recuerdo»—, todo esto puede decirse igualmente del corazón y del intelecto, (36) y, por extensión, de la intelección metafísica y de la concentración contemplativa. En el corazón estamos unidos al Ser puro y, en el intelecto, a la Verdad total, y las dos cosas coinciden en el Absoluto. (37)

La concentración aparece, en el Islam, como la «sinceridad» de la oración; ésta no es plenamente válida más que a condición de ser sincera, y es esta sinceridad —y, por lo tanto, de hecho, esta concentración— la que «abre» el dhikr, es decir, la que

le permite ser simple poseyendo a la vez un efecto inmenso. (38) A la objeción de que la oración jaculatoria es cosa fácil y exterior, de que no puede borrar mil pecados ni tener el valor de mil buenas acciones, la tradición responde que del lado humano todo el mérito consiste, primero en la intención que nos hace pronunciar la oración —sin esta intención no la pronunciaríamos—, y luego en nuestro recogimiento, o sea en nuestra «presencia» ante la Presencia de Allâh; pero que este mérito no es nada comparado con la gracia.

El «recuerdo de Allâh» es al mismo tiempo el olvido de sí; inversamente, el ego es una especie de cristalización del olvido de Allâh. El cerebro es como el órgano de este olvido, (39) es como una esponja llena de imágenes de este mundo de dispersión y de pesadez y también de las tendencias a la vez dispersantes y endurecedoras del ego. El corazón, por su parte, es el recuerdo latente de Allâh, escondido en el trasfondo de nuestro «yo»; la oración es como si el corazón, subido a la superficie, viniera a tomar el lugar del cerebro, dormido, desde ahora, con un santo sueño que une y aligera, y cuyo signo más elemental en el alma es la paz. «Duermo, pero mi corazón vela». (40)

Si Ibn 'Arabi y otros exigen —en conformidad con el Corán y la Sunna— «penetrarse de la majestad de Allâh» antes y durante la práctica del dhikr, se trata aquí, no simplemente de una actitud reverencial que tiene su raíz en la imaginación y el sentimiento, sino de una conformación de todo nuestro ser al «Motor inmóvil», es decir, en suma, de un retorno a nuestro arquetipo normativo, a la pura substancia adánica «hecha a imagen de Allâh»; y esto, por lo demás, está directamente en relación con la dignidad, cuyo papel aparece claramente en las funciones sacerdotales y reales: el sacerdote y el rey están ante el Ser divino, por encima del pueblo, y son al mismo tiempo «algo de Allâh», si se puede decir así. En cierto sentido, la dignidad del dhâkir -del orante- se une a la «imagen» que toma con relación a él la Divinidad, o, dicho de otro modo, esta dignidad —este «santo silencio» o este «no-actuar»— es la imagen misma del divino Principio. El Budismo ofrece un ejemplo particularmente concreto de ello: la imagen sacramental de Buda es a la vez «forma divina» y «perfección humana», indica la unión de lo terrenal y lo celestial. Pero todo esto sólo concierne a la oración contemplativa, aquélla de la que se trata precisamente cuando se habla del dhikr de los sufíes.

El Nombre Allâh, que es la quintaesencia de todas las fórmulas coránicas posibles, consiste en dos sílabas unidas por la lam doble; ésta es como la muerte corporal que precede al más allá y a la resurrección, o como la muerte espiritual que inaugura la iluminación y la santidad, y esta analogía se puede extender al universo, en un sentido ya ontológico, ya cíclico: entre dos grados de realidad, ya se consideren desde el punto de vista de su encadenamiento o, dado el caso, desde el de su sucesión, siempre hay una suerte de extinción; 41 esto es lo que expresa también la palabra illâ («si no es») en la Shahâda. (42) La primera sílaba del Nombre se refiere, según una interpretación que se impone, al mundo y a la vida en cuanto manifestaciones divinas, y la segunda a Allâh y al más allá o a la inmortalidad; mientras que el Nombre comienza con una especie de hiato entre el silencio y la elocución (la hamza), como una creatio ex nihilo, termina con el soplo ilimitado que desemboca simbólicamente en el Infinito -es decir, que la hâ final señala la «No-Dualidad» sobreontológica-, (43) y esto indica que no hay simetría entre la nada inicial de las cosas y el No-Ser trascendente. El Nombre Allâh abarca, pues, todo lo que «es», (44) «desde lo Absoluto hasta la menor mota de polvo, mientras que el Nombre Huwa, «Él», que personifica la há final, indica el Absoluto

como tal, en su inefable trascendencia y su inviolable misterio.

Hay necesariamente en los Nombres divinos mismos una garantía de eficacia. En el amidismo, (45) la certeza salvífica de la práctica encantatoria deriva del «voto original» de Amida; pero esto es lo mismo que decir, en el fondo, que en toda práctica análoga en otras formas tradicionales esta certeza deriva del sentido mismo que implica el mantra o el Nombre divino. Así, si la Shahâda entraña la misma gracia que el «voto original», (46) es en virtud de su propio contenido: es porque ella es la formulación por excelencia de la Verdad, y porque la Verdad libera por su propia naturaleza; identificarse a la Verdad, infundirla en nuestro ser y transferir nuestro ser en ella, es escapar del imperio del error y de la malicia. Ahora bien, la Shahâda no es sino la exteriorización doctrinal del Nombre Allâh; corresponde estrictamente al Eheieh asher Eheieh de la Zarza ardiente de la Torá. Es mediante fórmulas así como Allâh anuncia «quién es», y, por consiguiente, qué significa Su Nombre, y por eso estas fórmulas —estos mantras— son otros tantos Nombres de Allâh. (47)

Acabamos de decir que la significación del Nombre Allâh es que lâ ilaha illâ-Llâh, es decir: que la manifestación cósmica es ilusoria y que sólo el Principio metacósmico es real; para mayor claridad, debemos repetir aquí una haqîqa a la que hemos aludido en nuestro capítulo sobre el Corán: puesto que desde el punto de vista de la manifestación —que es el nuestro en cuanto existimos— el mundo posee incontestablemente cierta realidad, es necesario que la verdad que le concierne positivamente esté también incluida en la primera Shahâda; ahora bien, está incluida en ella en la forma de la segunda Shahâda —Muhammadun Rasûlu-Llâh— la cual surge de la palabra Ulû («si no es») de la primera y significa que la manifestación tiene una realidad relativa que es reflejo del Principio. Este testimonio opone a la negación total de las cosas transitorias —de los «accidentes» si se quiere— una afirmación relativa, la de la manifestación como reflejo divino o, dicho de otro modo, del mundo como manifestación divina. Muhammad es el mundo considerado bajo el aspecto de la perfección; Rasûl indica la relación de causalidad y une así el mundo a Allâh. Cuando el intelecto se sitúa en el nivel de la Realidad absoluta, la verdad relativa es como absorbida por la verdad total: desde el punto de vista de los símbolos verbales, se encuentra entonces como retirada en este «condicional» metafísico que es la palabra illâ. Como no hay nada fuera de Allâh, también el mundo debe estar comprendido en Él y no puede ser «otro que Él» (gayruhu): por esto la manifestación «es el Principio» en cuanto Éste es «el Exterior» (Al-Zhâhir), siendo el Principio como tal «el Interior» (Al-Bâtin). Así es como el Nombre Allâh comprende todo lo que es, y sobrepasa a todo lo que es. (48)

A fin de precisar la posición de la fórmula de consagración (la Basmala) en este conjunto de relaciones, añadiremos lo que sigue: al igual que la segunda Shahâda surge de la primera —de la palabra illâ que es a la vez «istmo» ontológico y eje del mundo—, lo mismo la Basmala surge de la lam doble del medio del Nombre Allâh; (49) pero mientras que la segunda Shahâda —el Testimonio sobre el Profeta— señala un movimiento ascendente y liberador, la Basmala indica un descenso creador, revelador o misericordioso; comienza, en efecto, con Allâh (bismi-Llâh) y acaba con Rahim, mientras que la segunda Shahâda comienza con Muhammad y acaba con Allûh (rasûlu-Llâh). La primera Shahâda —con la segunda, que lleva en sí misma— es como el contenido o el mensaje de la Basmala; pero es también su principio, pues el Nombre supremo «significa» la Shahâda cuando se lo considera en modo distintivo; en este caso, se puede decir que la Basmala surge del illâ

divino. La Basmala se distingue de la Shahâda por el hecho de que señala una «salida», indicada por las palabras «en el Nombre de» (bismi), mientras que la Shahâda es, bien «contenido» divino, bien «mensaje»: es, ya el sol, ya la imagen del sol, pero no el rayo, aunque pueda concebírsela también, desde otro punto de vista, como una «escala» que une la «nada» cósmica con la Realidad pura.

En el siguiente hadith: «A aquél que invoca a Allâh hasta el punto de que sus ojos desbordan por temor y de que la tierra está inundada por sus lágrimas, Allâh no le castigará en el Día de la Resurrección», en este hadith se trata, no exclusivamente del don de lágrimas o de bhakti, sino ante todo de la «licuefacción» de nuestro endurecimiento post-edénico, fusión o solución cuyo símbolo tradicional lo proporcionan las lágrimas, y a veces la nieve que se derrite. Pero no está prohibido proseguir el encadenamiento de las imágenes-claves, detenerse, por ejemplo, en el simbolismo de los ojos, tomando en cuenta el hecho de que el ojo derecho corresponde al sol, a la actividad, al porvenir, y el ojo izquierdo a la luna, al pasado, a la pasividad: éstas son dos dimensiones del ego, que se refieren, la primera, al porvenir como germen de ilusión y, la segunda, al pasado como acumulación de experiencias «egoizantes»; dicho de otro modo, el pasado del ego, lo mismo que su porvenir -lo que somos y aquello en lo que queremos convertirnos o queremos poseer-, deben «fundirse» en el presente fulgurante de una contemplación transpersonal, de ahí el «terror» (khashya) expresado en el hadith citado. «Sus ojos desbordan» (fâdhat aynahu) y «la tierra es inundada» (yusîbu-l-ardh): hay una licuefacción interior y otra exterior, y ésta responde a aquélla; cuando el ego está «licuado», el mundo exterior —del que aquél está tejido en gran medida— parece arrastrado en el mismo proceso de alquimia, en el sentido de que se vuelve «transparente» y el contemplativo ve a Allâh en todo, o lo ve todo en Allâh.

Consideremos ahora la oración desde el ángulo más general: la llamada a Allâh, para ser perfecta o «sincera», debe ser ferviente, al igual que la concentración, para ser perfecta, debe ser pura; en el nivel de la piedad emotiva, la clave de la concentración es el fervor. A la cuestión de saber cómo el hombre escapa a la tibieza y realiza el fervor o la concentración, hay que responder que el celo depende de la conciencia que tenemos de nuestro objetivo; el hombre indiferente o perezoso sabe apresurarse cuando un peligro le amenaza o cuando un objeto agradable le seduce, (50) lo que equivale a decir que el motivo del celo puede ser bien el temor, bien el amor. Pero este motivo puede ser igualmente —y a fortiori— el conocimiento; también él —en la medida en que es real— nos proporciona razones suficientes para el ardor, sin lo cual habría que admitir que el hombre —todo hombre— no es capaz de actuar sino bajo el imperio de amenazas o de promesas, lo que en verdad es cierto para las colectividades, pero no para todos los individuos.

El hecho mismo de nuestra existencia es una oración y nos obliga a la oración, de modo que podríamos decir: soy, luego oro; sum ergo oro. La existencia es cosa ambigua, y de ello resulta que nos obliga a la oración de dos maneras: en primer lugar por su cualidad de expresión divina, de misterio coagulado y segmentado, y en segundo lugar por su aspecto inverso de encadenamiento y perdición, de modo que debemos «pensar en Allâh» no sólo porque, siendo hombres, no podemos dejar de darnos cuenta del fondo divino de la existencia —en la medida en que somos fieles a nuestra naturaleza—, sino también porque estamos obligados al mismo tiempo a comprobar que somos fundamentalmente más que la existencia y que vivimos como exiliados en una casa que arde. (51) Por una parte, la existencia es

una ola de gozo creador, toda criatura loa a Allâh; existir es loar a Allâh, ya seamos cascadas, árboles, pájaros u hombres; pero, por otra parte, es no ser Allâh, es, pues, fatalmente, oponerse a Él en cierto aspecto; esa existencia nos oprime como la túnica de Neso. El que ignora que la casa arde no tiene ninguna razón para pedir socorro; y, de igual modo, el hombre que no sabe que se está ahogando no se agarrará a la cuerda salvadora; pero saber que perecemos es, o desesperarse, o rezar. Saber realmente que no somos nada, porque el mundo entero no es nada, es acordarse de «Lo que es», (52) y liberarse por este recuerdo.

Cuando un hombre es víctima de una pesadilla y se pone entonces, en pleno sueño, a llamar a Allâh en su ayuda, se despierta infaliblemente, y esto demuestra dos cosas: en primer lugar, que la inteligencia consciente del Absoluto subsiste en el sueño como una personalidad distinta —nuestro espíritu permanece, pues, fuera de nuestros estados de ilusión— y, en segundo lugar, que el hombre, cuando llama a Allâh, acabará por despertarse también de este gran sueño que es la vida, el mundo, el ego. Si hay una llamada que puede romper el muro del sueño, ¿porqué no ha de romper también el muro de este sueño más vasto y más tenaz que es la existencia?

No hay en esta llamada ningún egoísmo, desde el momento en que la oración pura es la forma más íntima y más preciosa del don de sí. (53) El hombre vulgar está en el mundo para recibir, e incluso si da limosna roba a Allâh —y se roba a sí mismo— en la medida en que cree que su don es todo lo que Allâh y el prójimo pueden pedirle; al dejar «que la mano izquierda sepa lo que hace la derecha» siempre espera algo de su ambiente, consciente o inconscientemente. Hay que adquirir la costumbre del don interior, sin el cual todas las limosnas no son dones más que a medias; y lo que se da a Allâh se da por esto mismo a todos los hombres.

Si se parte de la idea de que la intelección y la concentración, o la doctrina y el método, son las bases de la vía, conviene añadir que estos dos elementos sólo son válidos y eficaces en virtud de una garantía tradicional, o sea de un «sello» que viene del Cielo. La intelección tiene necesidad de la tradición, de la Revelación fijada en la duración y adaptada a una sociedad, para poder despertarse en nosotros, o para no desviarse, y la oración se identifica a la Revelación misma o procede de ella, tal como hemos visto; en otros términos, el sentido de la ortodoxia de la tradición, de la Revelación, es que los medios de realizar el Absoluto deben provenir «objetivamente» del Absoluto; el conocimiento no puede surgir «subjetivamente» más que en el marco de una formulación divina «objetiva» del Conocimiento.

Pero este elemento «tradición», precisamente a causa de su carácter impersonal y formal, exige un complemento de carácter esencialmente personal y libre, a saber, la virtud; sin la virtud, la ortodoxia se convierte en fariseísmo, subjetivamente por supuesto, ya que su incorruptibilidad objetiva no se discute.

Si hemos definido la metafísica como el discernimiento entre lo Real y lo no-real, definiremos la virtud como la inversión de la relación ego-alter: siendo esta relación una inversión natural, pero ilusoria, de las «proporciones» reales, y por ello mismo una «caída» y una ruptura de equilibrio —pues el hecho de que dos personas crean ser «yo» prueba que ninguna tiene razón, so pena de absurdo, pues el «yo» es lógicamente único—, la virtud será la inversión de esta inversión, o sea el enderezamiento de nuestra caída; verá en cierto modo, relativo pero eficaz, el «yo

mismo» en «el otro», o inversamente. Esto muestra claramente la función sapiencial de la virtud: la caridad, lejos de reducirse a sentimentalismo o utilitarismo, opera un estado de conciencia, apunta a lo real y no a lo ilusorio; confiere una visión de lo real a nuestro «ser» personal, a nuestra naturaleza volitiva, y no se limita a un pensamiento que no compromete a nada. Lo mismo en cuanto a la humildad: cuando está bien concebida, realiza en nosotros la conciencia de nuestra nada ante el Absoluto y de nuestra imperfección en relación con otros hombres; como toda virtud, es causa y efecto a la vez. Las virtudes son, como los ejercicios espirituales —pero de otra forma— agentes de fijación para los conocimientos del espíritu. (54)

Un error que se produce con demasiada facilidad en la conciencia de los que abordan la metafísica por reacción contra una religiosidad convencional es el de creer que la verdad no tiene necesidad de Allâh —del Allâh personal que nos ve y nos oye— ni, por lo demás, de nuestras virtudes; que no tiene ninguna relación con lo humano y que nos basta, por consiguiente, saber que el Principio no es la manifestación, y así sucesivamente, como si estas nociones nos dispensaran de ser hombres y nos inmunizaran contra los rigores de las leyes naturales, por decir lo menos. Si el destino no lo hubiera querido —y el destino no resulta de nuestras nociones de doctrina— no tendríamos ninguna ciencia, ni siquiera ninguna vida; Allâh está en todo lo que somos, sólo Él puede darnos vida, darnos luz y protegernos. Lo mismo para las virtudes: la verdad ciertamente no tiene necesidad de nuestras cualidades personales, puede incluso situarse más allá de nuestros destinos, pero nosotros tenemos necesidad de la verdad y debemos doblegarnos a sus exigencias, que no son exclusivamente mentales; (55) puesto que existimos, nuestro ser -sea cual sea el contenido de nuestro espíritu- debe estar de acuerdo en todos los planos con su principio divino. Las virtudes catafáticas, luego algo «individualistas», son las claves de las virtudes apofáticas, y éstas son inseparables de la gnosis; las virtudes dan fe de la belleza de Allâh. Es ¡lógico y pernicioso —para sí mismo al igual que para otros— pensar la verdad y olvidar la generosidad.

Quizá convendría precisar aquí que llamamos «apofáticas» a las virtudes que no son «producciones» del hombre, sino que, por el contrario, irradian de la naturaleza del Ser: ellas preexisten con respecto a nosotros, de modo que nuestro papel en relación con ellas será el de apartar lo que en nosotros se opone a su irradiación, y no el de producirlas «positivamente»; en esto reside toda la diferencia entre el esfuerzo individual y el conocimiento purificador. Es en todo caso absurdo creer que el sufí que afirma haber ido más allá de determinada virtud o incluso de toda virtud está desprovisto de las cualidades que constituyen la nobleza del hombre y sin las cuales no hay santidad; la única diferencia es que él ya no «vive» estas cualidades como «suyas», que no tiene, pues, conciencia de un mérito «personal» como es el caso en las virtudes ordinarias. (56) Se trata aquí de una divergencia de principio o de naturaleza, aunque, desde otro punto de vista más general y menos operativo, toda virtud o incluso toda cualidad cósmica puede ser considerada en un sentido apofático, es decir, según la esencia ontológica de los fenómenos; esto es lo que expresan a su manera los hombres piadosos cuando atribuyen sus virtudes a la gracia de Allâh.

Conformemente a las exhortaciones coránicas, el «recuerdo de Allâh» exige las virtudes fundamentales y —en función de éstas— los actos de virtud que se imponen según las circunstancias. Las virtudes fundamentales y universales, que

son inseparables de la naturaleza humana, son la humildad o la auto-anulación; la caridad o la generosidad; la veracidad o la sinceridad, luego la imparcialidad; después la vigilancia o la perseverancia; el contentamiento o la paciencia; y, por último, esta «cualidad de ser» que es la piedad unitiva, la plasticidad espiritual, la disposición a la santidad. (57)

Todo lo que antecede permite hacer comprender el sentido de las virtudes y de las leyes morales; éstas son estilos de acción conformes a determinadas perspectivas espirituales y a determinadas condiciones materiales y mentales, mientras que las virtudes representan, por el contrario, bellezas intrínsecas que se insertan en estos estilos y que se realizan a través de ellos. Toda virtud y toda moral es como un modo de equilibrio o, más precisamente, una manera de participar, aunque fuera en detrimento de un equilibrio exterior y falso, en el Equilibrio universal; permaneciendo en el centro, el hombre escapa de las vicisitudes de la periferia inestable; éste es el sentido de la «no-acción» taoísta. La moral es una forma de actuar, pero la virtud es una manera de ser: una manera de ser enteramente uno mismo, más allá del ego, o de ser simplemente lo que es. (58) Podríamos expresarnos también del modo siguiente: las morales son los marcos de las virtudes al mismo tiempo que sus aplicaciones a las colectividades; la virtud de la colectividad es su equilibrio determinado por el Cielo. Las morales son diversas, pero la virtud, tal como acabamos de definirla, es en todas partes la misma, porque el hombre es en todas partes el hombre. Esta unidad moral del género humano va a la par de su unidad intelectual: las perspectivas y los dogmas difieren, pero la verdad es una.

Otro elemento fundamental de la vía es el simbolismo, que se afirma en el arte sagrado lo mismo que en la naturaleza virgen. Sin duda, las formas sensibles no tienen la importancia de los símbolos verbales o escriturarios, pero no por ello dejan de poseer, según las circunstancias, una función de «encuadramiento» o de «sugestión espiritual» muy valiosa, sin hablar de la importancia ritual de primer orden que pueden tomar; además, el simbolismo tiene la particularidad de combinar lo exterior con lo interior, lo sensible con lo espiritual, y así va más allá, en principio o de hecho, de la función de simple «telón de fondo».

El arte sagrado es en primer lugar la forma visible y audible (59) de la Revelación, y después su revestimiento litúrgico indispensable. La forma debe ser la expresión adecuada del contenido; no debe en ningún caso contradecirlo; no puede ser abandonada a la arbitrariedad de los individuos, a su ignorancia y a sus pasiones. Pero hay que distinguir diversos grados en el arte sagrado, diversos niveles de absolutidad o de relatividad; (60) además, hay que tener en cuenta el carácter relativo de la forma como tal. El «imperativo categórico» que es la integridad espiritual de la forma no puede impedir que el orden formal esté sometido a ciertas vicisitudes; el hecho de que las obras maestras del arte sagrado sean expresiones sublimes del Espíritu no debe hacernos olvidar que, vistas a partir de este Espíritu mismo, estas obras, en sus más pesadas exteriorizaciones, aparecen ya ellas mismas como concesiones al «mundo» y hacen pensar en esta frase evangélica: «El que saca la espada, morirá por la espada». En efecto, cuando el Espíritu necesita exteriorizarse hasta ese punto es que ya está bien próximo a perderse; la exteriorización como tal lleva en sí misma el veneno de la exterioridad, luego del agotamiento, la fragilidad y la decrepitud; la obra maestra está como cargada de pesares, es ya un «canto del cisne»; a veces se tiene la impresión de que el arte, por la misma sobreabundancia de sus perfecciones, sirve para suplir la ausencia de

sabiduría o de santidad. Los Padres del desierto no tenían necesidad de columnatas ni de vitrales; en cambio, las personas que, en nuestros días, desprecian más el arte sagrado en nombre del «puro espíritu» son los que menos lo comprenden y quienes más necesidad tendrían de él. (61) Sea lo que fuere, nada noble puede perderse nunca: todos los tesoros del arte, al igual que los de la naturaleza, vuelven a encontrarse perfecta e infinitamente en la Beatitud; el hombre que tiene plena conciencia de esta verdad no puede dejar de estar desapegado de las cristalizaciones sensibles como tales.

Pero existe también el simbolismo primordial de la naturaleza virgen; ésta es un libro abierto, una revelación del Creador, un santuario e incluso, en ciertos aspectos, una vía. Los sabios y los cremitas de todas las épocas han buscado la naturaleza, cerca de ella se sentían lejos del mundo y cerca del Cielo; inocente y piadosa, pero sin embargo profunda y terrible, ella fue siempre su refugio. Si tuviéramos que elegir entre el más magnífico de los templos y la naturaleza inviolada, es a ésta a la que escogeríamos; la destrucción de todas las obras humanas no sería nada al lado de la destrucción de la naturaleza. (62) La naturaleza ofrece a la vez vestigios del Paraíso terrenal y signos precursores del Paraíso celestial.

Y sin embargo, desde otro punto de vista, cabe preguntarse qué es más precioso, si las cumbres del arte sagrado en cuanto inspiraciones directas de Allâh, o las bellezas de la naturaleza en cuanto creaciones divinas y símbolos; (63) el lenguaje de la naturaleza es más primordial, sin duda, y más universal, pero es menos humano que el arte y menos inmediatamente inteligible; exige más conocimiento espiritual para poder entregar su mensaje, pues las cosas externas son lo que somos nosotros, no en sí mismas, sino en cuanto a su eficacia; (64) hay en ello la misma relación, o casi, que entre las mitologías tradicionales y la metafísica pura. La mejor respuesta a este problema, es que el arte sagrado, del que determinado santo no tiene «necesidad» personalmente, exterioriza sin embargo su santidad, es decir, precisamente este algo que puede hacer superflua para el santo la exteriorización artística; (65) por el arte, esta santidad o esta sabiduría se ha hecho milagrosamente tangible, con toda su materia humana que la naturaleza virgen no puede ofrecer; en cierto sentido, la virtud «dilatante» y «refrescante» de la naturaleza es el hecho de no ser humana sino angélica. Decir que se prefieren las «obras de Allâh» a las «obras de los hombres» sería no obstante simplificar en exceso el problema, dado que, en el arte que merece el epíteto de «sagrado», es Allâh el autor; el hombre no es más que el instrumento y lo humano no es más que la materia. (66)

El simbolismo de la naturaleza es solidario de nuestra experiencia humana: si la bóveda estelar gira es porque los mundos celestiales evolucionan alrededor de Allâh; la apariencia es debida no sólo a nuestra posición terrestre, sino también, y ante todo, a un prototipo trascendente que no es en absoluto ilusorio, y que parece incluso haber creado nuestra situación espacial para permitir a nuestra perspectiva espiritual ser lo que es; la ilusión terrestre refleja, pues, una situación real, y esta relación es de la mayor importancia, pues muestra que son los mitos —siempre solidarios de la astronomía ptolemaica— los que tendrán la última palabra. Como ya hemos indicado en otras ocasiones, la ciencia moderna, aunque realiza evidentemente observaciones exactas, pero ignorando el sentido y el alcance de los símbolos, no puede contradecir de jure las concepciones mitológicas en lo que tienen de espiritual, luego de válido; no hace más que cambiar los datos simbólicos

o, dicho de otro modo, destruye las bases empíricas de las mitologías sin poder explicar la significación de los datos nuevos. Desde nuestro punto de vista, esta ciencia superpone un simbolismo de lenguaje infinitamente complicado a otro, metafísicamente igual de verdadero pero más humano —un poco como se traducirla un texto a otra lengua más difícil—, pero ignora que descubre un lenguaje y que propone implícitamente un nuevo ptolomeísmo metafísico.

La sabiduría de la naturaleza es afirmada numerosas veces en el Corán, que insiste en los «signos» de la creación «para aquellos que están dotados de entendimiento», lo que indica la relación existente entre la naturaleza y la gnosis; la bóveda celeste es el templo de la eterna sophia.

La misma palabra «signos» (âyat) designa los versículos del Libro; como los fenómenos de la naturaleza a la vez virginal y maternal, revelan a Allâh brotando de la «Madre del Libro» y transmitiéndose por el espíritu virgen del Profeta. (67) El Islam, como el antiguo judaísmo, se encuentra particularmente cerca de la naturaleza por el hecho de que está anclado en el alma nómada; su belleza es la del desierto y del oasis; la arena es para él un símbolo de pureza —se la emplea para las abluciones cuando falta agua— y el oasis prefigura el Paraíso. El simbolismo de la arena es análogo al de la nieve: es una gran paz que unifica, semejante a la Shahâda que es paz y luz y que disuelve a fin de cuentas los nudos y las antinomias de la Existencia, o que reduce, reabsorbiéndolas, todas las coagulaciones efímeras a la Substancia pura e inmutable. El Islam surgió de la naturaleza; los sufíes retornan a ella, lo cual es uno de los sentidos de este hadith: «El Islam comenzó en el exilio y acabará en el exilio». Las ciudades, con su tendencia a la petrificación y con sus gérmenes de corrupción, se oponen a la naturaleza siempre virgen; su única justificación, y su única garantía de estabilidad, es la de ser santuarios; garantía muy relativa, pues el Corán dice: «Y no hay ciudad que Nosotros (Allâh) no destruyamos o no castigemos severamente antes del Día de la resurrección» (XVII, 60). Todo esto permite comprender por qué el Islam ha querido mantener, en el marco de un sedentarismo inevitable, el espíritu nómada: las ciudades musulmanas conservan la marca de una peregrinación a través del espacio y el tiempo; el Islam refleja en todas partes la santa esterilidad y la austeridad del desierto, pero también, en este clima de muerte, el desbordamiento alegre y precioso de las fuentes y los oasis; la gracia frágil de las mezquitas repite la de los palmerales, mientras que la blancura y la monotonía de las ciudades tienen una belleza desértica y por ello mismo sepulcral. En el fondo del vacío de la existencia y detrás de sus espejismos está la eterna profusión de la Vida divina.

Pero volvamos a nuestro punto de partida, la verdad metafísica en cuanto fundamento de la vía. Como esta verdad concierne al esoterismo —en las tradiciones con polaridad exo/esotérica al menos—, debemos responder aquí a la cuestión de saber si existe o no una «ortodoxia esotérica» o si en ello no hay más bien una contradicción en los términos o un abuso de lenguaje. Toda la dificultad, allí donde se presenta, reside en una concepción demasiado restringida del término «ortodoxia», por una parte, y del conocimiento metafísico, por otra: hay que distinguir, en efecto, entre dos ortodoxias, una extrínseca y formal, y otra intrínseca e informal; la primera se refiere al dogma y, por consiguiente, a la «forma», y la segunda a la verdad universal, y así, a la «esencia». Ahora bien, las dos cosas están ligadas en el esoterismo, en el sentido de que el dogma es la clave del conocimiento directo; una vez alcanzado éste, la forma es evidentemente superada, pero el esoterismo sin embargo está conectado necesariamente con la

forma que ha sido su punto de partida y cuyo simbolismo sigue siendo siempre válido. (68) El esoterismo islámico, por ejemplo, no rechazará nunca los fundamentos del Islam, aun si llega incidentalmente a contradecir tal o cual posición o interpretación exotérica; diremos incluso que el sufismo es tres veces ortodoxo, en primer lugar porque toma impulso a partir de la forma islámica y no de otra, en segundo lugar porque sus realizaciones y sus doctrinas corresponden a la verdad y no al error, y en tercer lugar porque permanece siempre solidario del Islam, puesto que se considera la «médula» (lubb) de ésta y no de otra religión. Ibn 'Arabi, a pesar de sus audacias verbales, no se hizo budista y no rechazó los dogmas y las leyes de la shari'a, lo que equivale a decir que no salió de la ortodoxia, ya sea la del Islam o de la Verdad a secas.

Si una formulación puede parecer que contradice determinado punto de vista exotérico, la cuestión que se plantea es la de saber si es verdadera o falsa, y no si es «conformista» o «libre»; en la intelectualidad pura los conceptos de «libertad», de «independencia» o de «originalidad» no tienen ningún sentido, como, por lo demás, tampoco sus contrarios. Si el esoterismo más puro implica la verdad total —ésta es su razón de ser—, la cuestión de la «ortodoxia» en el sentido religioso no puede plantearse, evidentemente; el conocimiento directo de los misterios no podría ser «musulmán» o «cristiano», lo mismo que la visión de una montaña es la visión de una montaña y no otra cosa; hablar de un esoterismo «no-ortodoxo» no es menos absurdo, pues esto equivaldría a sostener, en primer lugar, que este esoterismo no es solidario de ninguna forma —en este caso no tiene ni autoridad, ni legitimidad, ni siquiera ninguna utilidad— y, en segundo lugar, que no es el resultado iniciático o «alquímico» de una vía revelada, que no tiene, pues, ningún tipo de garantía formal y «objetiva». Estas consideraciones deberían hacer comprender que el prejuicio de querer explicarlo todo en términos de «préstamos» o de «sincretismo» está mal fundado, pues las doctrinas sapienciales, siendo verdaderas, no pueden dejar de concordar; y si el fondo es idéntico, ocurre forzosamente que las expresiones lo sean. El hecho de que una expresión particularmente feliz pueda ser recogida por una doctrina ajena está también en la naturaleza de las cosas —lo contrario sería anormal e inexplicable—, pero esto no constituye una razón para generalizar este caso excepcional y llevarlo al absurdo; es como si se quisiera concluir, porque las cosas se influyen a veces mutuamente, que todas las analogías existentes en la naturaleza provienen de influencias unilaterales o recíprocas. (69)

Notas

(31) La «Conciencia» infinita, libre de toda objetivación.

(32) De ahí la palabra kawn, el «mundo», «lo que existe». Al-kawn al-kabir es el macrocosmo, al-kawn al-saghir el microcosmo.

(33) «Que vuestro lenguaje sea: esto es, esto es; esto no es, esto no es; lo que se dice de más viene del mal» (Mateo, 5, 37). Esto es comparable con la «sinceridad» (ikhlâs) que es la esencia misma del ihsân, según esta definición tradicional: «La virtud activa (la actualización espiritual, al-ihsân) es que adores a Allâh como si Lo vieras, y si no Lo ves, Él sin embargo te ve». La palabra verídica es el símbolo mismo de la intención recta, que en el Islam lo es todo. «Condúcenos por la vía recta» (al-sirât al-mustaqim), dice la Fâ-tiha.

(34) «Y Adán recibió de su Señor palabras» (Corán, Al-Baqara, 38). El «Verbo», en cierta teología trinitaria, representa el «Conocimiento» que tiene el «Ser» de sí mismo. «Pues el Padre es más grande que yo» (Juan, 14, 26), el Ser en sí es más grande que el polo «Conciencia» aunque éste sea realmente el Ser, en su naturaleza intrínseca. El Ser, por lo demás, tiene también un aspecto de «Conciencia» con respecto al Sobre-Ser, en el sentido de que cristaliza sus potencialidades distintivamente con miras a su manifestación; pero el So-bre-Ser es sin embargo el supremo «Sí» cuyo Infinito Conocimiento es indi-ferenciado en razón de su infinitud misma.

(35) «A aquel que Me menciona en sí mismo (fî nafsîhi), Yo lo mencio-no en Mí, y a aquel que Me menciona en una asamblea Yo lo menciono en una asamblea mejor que la suya» (Hadith qudsî). La asamblea «mejor» es la del Cielo. Según otro hadith de la misma categoría, «Yo acompaño (Innî jâlis) a aquel que Me menciona».

(36) «El cielo y la tierra no pueden contenerme, pero el corazón de mi servidor creyente Me contiene. (Hadith qudsî).

(37) «¡Oh, hombre feliz —canta Jâmi— cuyo corazón ha sido iluminado por la invocación (dhîkr), a la sombra de la cual el alma carnal ha sido ven-cida, el pensamiento de la multiplicidad expulsado, el invocante (dhâkîr), trans-formado en la invocación, y la invocación en el Invocado (madhkúr).»

(38) Al «esfuerzo de actualización» (istihdâr) del servidor responde la «pre-sencia» (hudûr) del Señor.

(39) El hombre caído es por definición «olvido»; la vía será por consi-guiente el «recuerdo». Un proverbio árabe, que se funda en la relación foné-tica entre las palabras nasiya («olvidar») e insân («hombre»), dice que «el pri-mer ser olvidadizo (awwalu nâsin) fue el primer hombre» (awwalu-nnâs).

(40) El Profeta dijo: «Protege a Allâh en tu corazón, entonces Allâh te pro-tegerá».

(41) En la oración canónica del Islam, que contiene fases de rebajamiento y de levantamiento —o, más precisamente, de inclinación y de erguimiento, y luego de prosternación y de reposo—, las primeras se refieren a la muerte o a la «extinción» y las segundas a la resurrección o a la inmortalidad, la «permanencia»; el paso de una fase a otra es marcado por el takbîr: «Allâh es más grande» (Allâhu akbar).

(42) Es la «puerta estrecha» del Evangelio.

(43) Es lo que expresa esta fórmula: «Allâh no es ni Él mismo ni otro que Él» (Allâhu lâ huwa wa-lâ ghayruhu). Esta proposición se aplica igualmente, en un sentido diferente, a las cualidades (silât) de Allâh.

(44) Al-ulûhiya —la «Allâhidad»— se define en efecto como la «suma de los misterios de la Realidad» (jumlatu haqâiq al-Wujûd).

(45) Empleamos este término derivado del japonés porque designa convencionalmente, en Occidente, a un Budismo encantatorio que fue chino antes de ser japonés, e indio antes de ser chino. Esto no impide que sea en el Ja-pón donde ha conocido un extraordinario florecimiento.

(46) Lo mismo podríamos decir de los Nombres de Isa y de Maryam y de las oraciones jaculatorias que los contienen.

(47) La Shahâda es en efecto considerada como un «Nombre divino».

(48) «Perseveré en este ejercicio hasta que me fue revelado: “Allâh ha dicho de Sí que Él es el Primero (Al-Awwal) y el último (Al-Akhir), el Interior (Al-Bâtîn) y el Exterior (Al-Zâhir)”. Me defendí contra este discurso concentrándome en mi ejercicio, pero cuantos más esfuerzos hacía para re-chazarlo más me acosaba sin tregua; al fin respondí: “Comprendo que Allâh es el Primero y el último y el Interior; pero que sea también el Exterior no lo comprendo, pues exteriormente no veo más que el Universo». Recibí esta respuesta: “Si Allâh quisiera designar con la palabra «el Exterior» a otra cosa que la existencia visible, ésta no sería exterior, sino interior; pero yo te digo: ¡Él (Allâh) es el Exterior!» En aquel momento tomé conciencia súbitamente de la verdad de que no hay existencia fuera de Allâh, y de que el Universo no es nada fuera de Él...» (Las Rasâil del Shaykh Mawlay AVArabî Al-Dar-qâwi).

(49) Las cuatro palabras de la Basmala (Bismi-Llâhi-l-Rahmâni-l-Rahîm) son representadas como cuatro ríos del Paraíso que surgen bajo el trono de Allâh, el cual es Al-Rûh. La lam en el Nombre supremo y el illâ en el Testimonio corresponden al «trono» en el sentido de que «inauguran» una la sí-laba Lâh y el otro el Nombre Allâh o sea las «dimensiones de trascendencia». Damos estas precisiones —que resultan de la naturaleza de las cosas— a fin de mostrar, en conexión con las prácticas encantatorias y las doctrinas sapienciales, cómo las enunciaciones o símbolos de base son vehículo de todo el Mensaje divino, un poco como un cristal sintetiza todo el espacio.

(50) «Bienaventurados los que han creído y no han visto», dice el Evangelio, y hallamos el mismo sentido en el hadith del ihsân «... Y si tú no Lo (Allâh) ves, Él sin embargo te ve». La gnosis, lejos de querer abolir estas enseñanzas, las sitúa en un terreno algo diferente, pues no sólo existe la diferencia entre la ignorancia terrenal —que necesita una «fe»— y el conocimiento celestial, sino también la que hay entre el saber doctrinal y la realización unitiva; el saber no es en absoluto «ciego» en sí, pero lo es en relación con la realización «en profundidad».

(51) Como la existencia, el fuego es cosa ambigua, pues es a la vez luz y calor, divinidad e infierno. En nuestro libro Castes et Races Trad. esp. en ed. Olañeta, nos referimos incidentalmente a una teoría hindú según la cual el fuego, en cuanto tiene tendencia a subir e iluminar, corresponde a sattwa, mientras que el agua, en cuanto se extiende horizontalmente y fertiliza, es asimilable a rajas, y la tierra se referiría entonces a tamas por su inercia y su fuerza de aplastamiento; pero es evidente que, desde otro punto de vista, el fuego está relacionado con rajas por su calor devorador y «pasional», y en este caso sólo la luz corresponde a sattwa; éste es el ternario, no de los elementos visibles —fuego, agua y tierra—, sino de las funciones sensibles del fuego—sol: luminosidad, calor y, negativamente, oscuridad. La pura luminosidad es fría por trascendencia; la oscuridad lo es por privación. Espiritualmente hablando, las tinieblas hielan mientras que la luz refresca.

(52) En expresiones como éstas no tomamos en consideración la limitación del «Ser»; empleamos esta palabra de manera extrínseca, con relación al mundo, y sin

prejuzar nada sobre la ilimitación interna de lo Divino. Es exactamente lo que hace la teología, incluido el sufismo, que no duda en hablar de la «existencia» (wujûd) de Allâh; es la intención —evidente par gnóstico— y no el sentido literal lo que establece el sentido exigido.

(53) «La hora suprema no llegará hasta que en la tierra no haya nadie que diga: Allâh, Allâh» (Hadith). Son, en efecto, la santidad y la sabiduría —y con ellas la oración universal y quintaesencial— las que sostienen el mundo.

(54) El sentimentalismo con que se rodea a las virtudes facilita su falsificación; para muchos, la humildad es el desprecio de una inteligencia que se posee. El diablo se ha apoderado de la caridad y ha hecho de ella un utilitarismo demagógico y sin Allâh y un argumento contra la contemplación como si Cristo hubiera apoyado a Marta en contra de María. La humildad se convierte en bajeza y la caridad en materialismo; de hecho, esta virtud quiere suministrar la prueba de que se puede prescindir de Allâh.

(55) «Cuando se habla de Allâh sin poseer la verdadera virtud —dice Plotino— no se dicen más que palabras vacías.» Se trata aquí, no de simples enunciaciones según la ortodoxia, sino de palabras espontáneas y que se consideran derivadas de un conocimiento directo.

(56) Ilm Atfi-Ilalh dice en sus Hîkam: «Si no pudieras alcanzarlo más que después de la eliminación de todas tus taras y la extinción de tu egoísmo, no lo alcanzarías nunca. Pero si quiere conducirte hacia Sí, (Allâh) recubre tus cualidades con Sus cualidades y tus características con Sus características y te une a Él en virtud de lo que vuelve a ti de Su parte, y no a causa de lo que vuelve a Él de tu parte».

(57) Esta enumeración, de la que se encontrarán diferentes versiones nuestras obras anteriores, es una síntesis que deducimos de la naturaleza las cosas. El sufismo presenta diversas clasificaciones de las virtudes y distingue en ellas ramificaciones muy sutiles; insiste, evidentemente, también e apofatismo de las virtudes sobrenaturales y ve en estas concomitancias Espíritu otras tantas «estaciones» (maqâmat). La naturaleza nos ofrece muchas imágenes de las virtudes y también de las manifestaciones del Espíritu: la paloma, el águila, el cisne y el pavo real reflejan respectivamente la pureza, la fuerza, la paz contemplativa y la generosidad espiritual o el despliegue de gracias.

(58) Según santo Tomás de Aquino, «la verdad es el fin último de el universo, y la contemplación de la verdad es la actividad esencial d sabiduría... Las virtudes, por su naturaleza, no forman parte necesariamente de la contemplación, pero son una condición indispensable de ella».

(59). Por ejemplo, la salmodia del Corán, que presenta diversos estilos es un arte; se puede escoger entre los estilos, pero no se les puede añadir nada; se puede salmodiar el Corán de tal forma, pero no de tal otra. Las salmodias expresan diferentes ritmos del espíritu.

(60). Tenemos en primer lugar el arte sagrado en el sentido más riguroso tal como aparece en el Tabernáculo de Moisés, en el que Allâh mismo prescribe las formas y los materiales; luego está el arte sagrado que ha sido desarrollado en conformidad con un determinado genio étnico; y, por último, ten los aspectos decorativos del

arte sagrado, en los que el genio étnico afirma más libremente, pero siempre en conformidad con un espíritu que trasciende. El genio no es nada sin su determinación por una perspectiva es-piritual.

(61). El arte es siempre un criterio del «discernimiento de los espíritus»: el paganismo real se revela en el aspecto del arte, por ejemplo en el naturalismo de los grecorromanos y también, de un modo no menos impresionante, en el gigantismo a la vez brutal y afeminado de la escultura babilónica. Recordemos también el arte cargado de pesadillas del antiguo México decadente.

(62). En el arte extremo-oriental, que es mucho menos «humanista» que las artes de Occidente y de la antigüedad próximo-oriental, la obra humana permanece profundamente ligada a la naturaleza, hasta el punto de formar con ella una especie de unidad orgánica; el arte chino-japonés no lleva en sí elementos «paganos» como es el caso de las antiguas artes mediterráneas; nunca es, en sus manifestaciones esenciales, sentimental ni vacío y aplastante.

(63). ¿Hay que preferir obras como la Virgen hierática de Torcello, cerca de Venecia, los nichos de piedra rutilantes de la mezquita de Córdoba, las imágenes divinas de la India y del Extremo Oriente, o la alta montaña, el mar, el bosque, el desierto? Así planteada, la cuestión es objetivamente insoluble, pues hay por cada lado —en el arte como en la naturaleza— un «más» y un «menos».

(64). Esto es cierto también para el arte, pero en menor medida, precisamente porque el lenguaje artístico pasa por el hombre.

(65). Decimos «que puede hacer», no que «debe», pues el arte puede tener para un determinado santo una función que escapa al hombre ordinario.

(66). La imagen de Buda combina del modo más expresivo las «categorías» de las que hemos tratado aquí; en primer lugar, el conocimiento y la concentración; luego, la virtud, pero absorbida ésta en los dos elementos precedentes; a continuación, la tradición y el arte, representados por la imagen misma y, por último, la naturaleza, representada por el loto.

(67). Hemos aludido a ello en el transcurso del capítulo anterior al hablar de la bendición muhammadiana.

(68). Éste es uno de los sentidos de esta exhortación coránica: «Entrad en las casas por sus puertas» (Corán, Al-Baqara, 189). No hay tanqa sin shari'a. Ésta es el círculo y aquélla el radio: la haqîqa es el centro.

(69). Un error análogo quiere que todo comience con los textos escritos; ésta es también una generalización abusiva. «Los germanos tenían una escritura propia, pero estaba severamente prohibido —como César observó en Lutecia— servirse de ella: todo saber tenía que ser transmitido de boca en boca y retenido únicamente por la memoria. En Perú no se toleraban, en una época relativamente reciente, más que las cuerdas de nudos» (Ernst Fuhrmann, Reich der Inka, Hagen, 1922). Mencionemos también esta opinión de Platón: «Todo hombre serio se guardará bien de tratar por escrito cuestiones serias»; sin embargo, según los rabinos, «vale más profanar la Tora que olvidarla», y asimismo: «... en nuestros días, los pocos viejos sabios que viven aún entre ellos (los sioux) dicen que, al

aproximarse el fin de un cielo, cuando en todas partes los hombres se han vuelto ineptos para comprender y, sobre todo, para poner en práctica las verdades que les fueron reveladas en el origen..., está entonces permitido, y es incluso deseable, sacar este conocimiento a la luz del día; pues la verdad se defiende por su propia naturaleza contra la profanación, y es posible que llegue así a aquellos que están calificados para penetrarla profundamente ... » (Joseph Epes Brown, «Prólogo» en *Les Rites secrets des Indiens sioux*, París, 1953 Trad. esp. *La pipa sagrada. Ritos sioux*, Madrid, Taurus, 1980 (N.d.T.)

Webislam