

Poesía y Mística Sufí

04/06/2003 - Autor: Jorge Cadavid - Fuente: Webislam

El hijo del instante

Hace cerca de mil años un poeta sufí decía del sufismo que era un sabor, porque su objeto y su fin podrían definirse como una sabiduría directa de verdades trascendentes, más comparable con las experiencias de los sentidos que con el conocimiento que procede de la mente. "*¿Dónde está la sabiduría que perdimos con el conocimiento?*", anotaría para el caso un poeta de Occidente.

Más que una doctrina, el sufismo es un puente (puente entre Oriente y Occidente), un camino, una manera de buscar, un arte de llamar. "*Buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá.*" Al modo sufí, diríamos que la poesía es un sabor.

*Antes de que el mundo existiera, viña, racimo o uva,
nuestra alma estaba embriagada de vino inmortal.*

Ibn al-Farid

Visto como esa vuelta al origen, al núcleo sagrado, al reducto físico del alma, el sufismo ha tenido nexos directos con la creación poética: es el movimiento del poeta hacia lo desconocido y lo indecible, ese deseo por elevar el espíritu por encima de sí mismo, emigrando del mundo sensible al imaginario. La existencia para Ibn Arabi es imaginación dentro de la imaginación.

*El sutil alquimista transmuta en un instante
en oro el pesado metal de los días.*

Ibn al-Farid

William James denomina a este rasgo místico como inefabilidad: desafío de la expresión, incapacidad de la palabra para informar acerca del contenido de la experiencia. Así, es posible afirmar que el único modo de comunicar lo inefable es, precisamente, mediante el lenguaje poético (William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1994. p. 285). De allí que frente al escepticismo del poeta moderno el maestro sufí Al-Alawi replicara: "*Pero, diga lo que diga, y piense lo que piense, usted está más cerca de Dios de lo que cree*". Sólo Dios puede enunciar, por medio de las palabras de su fiel, el misterio de su unidad.

El desarrollo espiritual sufí requiere que el aspirante pase por siete fases de preparación tras las cuales la individualidad está dispuesta para la creación completa. Estas fases se conocen con el término *nafs* (aliento):

1. El *nafs* dominante.
2. El *nafs* acusador.

3. El nafs inspirado.
4. El nafs sereno.
5. El nafs realizado.
6. El nafs que realiza.
7. El nafs purificado y completo.

Se considera que el nafs pasa, a su vez, por unos procesos que transmutan la conciencia: la duda, la perplejidad, la detención, el aniquilamiento y la resurrección (instante de la creación). Esencialmente, el sufismo cumple la función de recordar al hombre quién es en realidad, liberando su alma de los confines de aquella prisión ilusoria del ego.

Vida-muerte, amor-guerra, naturaleza-Dios son los motivos de revelación pretemporales en la tradición primordial sufí, al igual que en la lírica clásica; poemas, oraciones, himnos, proverbios, sus expresiones y experiencias: *"Materia inmaterial de los místicos, en la que la imaginación metafísica puede modelar sus sueños"*, según Henry Corbin.

*Con frecuencia, un verso precioso
alivia un corazón apesadumbrado.*

Hafiz

"No hay más realidad que la realidad", afirma este arte sagrado en su doctrina de geométrica simpleza. Todas las cosas formadas por las fuerzas del universo tienen una forma y un contenido divinos: perplejidad metafísica. Agotar la realidad, darle un ritmo -aquí y ahora- a esta geometría divina, es la propuesta de estos místicos heterodoxos (de raíces platónicas - neoplatónicas-, gnósticas y zoroastrianas), de allí que se defina al sufí como el hijo del tiempo presente o el hijo del instante.

*Yo, que he visto a mi Señor con el ojo del corazón,
le digo: ¿Quién eres Tú? Y Él me responde: ¡Tú!*

Hallâj

Percibir dimensiones suplementarias de profundidad y elevación -despertar vertical de la conciencia- en una nueva realidad es el objetivo analógico del sufismo y de la poesía. Para William James, los estados místicos corresponden a estados del conocimiento, estados de penetración, revelaciones e iluminaciones repletos de sentido. Forma de conocimiento no intelectual -razonamiento lógico- sino intuitiva, caracterizada por una visión de conjunto, de totalidad. La palabra original aplicada aquí a este tipo de experiencia tiene que ver con lo que brota directamente del origen o de la fuente. Originales porque tienden al origen mismo.

*Evocando con vino al amado,
bebimos hasta embriagarnos,
cuando aún la viña estaba por crear.*

Ibn al-Farid

La metáfora de la embriaguez habla de ese viaje del alma desde la dispersión y el pesar hasta el conocimiento real (divino), la promesa de ebriedad más allá de la apariencia efímera.

*Deja ya tu egoísmo; no temas la pobreza.
No persigas el oro. Y bebe, que una vida
tan llena de pesares, hay que pasarla toda
en un sueño profundo o embriagado de vino.*

Omar Khayyam

El sufismo, como la poesía, trasciende las cadenas de la religión hacia una esencial forma de contemplación —mística salvaje— más allá de cualquier ideología. El asombro ante la contemplación de la realidad lleva al poeta a divinizarla, a volverla sagrada. El poeta sufí no pretende tan sólo utilizar el lenguaje sino fundirse en comunión con él.

*Si la locura le encuentra,
él la toma por sabiduría.*

Rûmi

Los maestros sufíes describen diversas especies de oración: la oración litúrgica, la oración silenciosa o meditación, la contemplación solitaria, la danza, la remembranza de los nombres divinos. Cuántas exclamaciones calificadas como teopáticas.

*Mi silencio es el verbo que deseas,
¡Oh! escuchador de la oscuridad.*

Ghazali

El sentido final del sufismo es la santidad, pero una santidad creada, particular, individual —aun inversa, como la del malamátí que concita la reprobación— ya que la originalidad es inseparable de la unidad. Lo que en términos poéticos se aproximaría de alguna manera al estilo, el estigma, esa marca particular que nos hace universales. La santidad del poeta es su estilo.

*Transforma tu cuerpo entero
en visión, hazte mirada.*

Rûmi

Malamatí es un término derivado de malama o censura. El *malamatí* oculta sus actos meritorios como otros ocultan sus malas acciones. Busca ser despreciado y reprobado. Ibn Arabi lo define como "*solitario en la multitud*" y lo sitúa en la esfera más alta de la santidad.

La doctrina de la nada

A semejanza del taoísmo y del zen, el pájaro sufí establece una relación tácita entre revelación mística e inspiración poética y provee la metafísica necesaria para su comprensión. Las palabras son el vehículo para el íntimo deslumbramiento y el silencio es su oración. "*En verdad, somos Dios, y a Él regresamos*", afirma el versículo de "*la sabiduría del retorno*". Este reflujo (tentativa de inmersión en lo absoluto) o viaje hacia el interior divino ha sido encontrado por estos místicos a través de dos vías de ascesis: la meditación y la poesía (ojos de la imaginación).

*Quien no ve la mano que realiza la escritura,
supone que el resultado procede del movimiento de la pluma.*

Rûmi

Para el sufí el corazón es el centro y comprende todas sus prolongaciones verticales. El corazón es el istmo-emblema que separa los dos mares que simbolizan cielo y tierra, espíritu y cuerpo. Particularmente representativa de esta tradición primordial es la frase del profeta: *"El perfume y las mujeres se me han hecho queridos y el frescor ha venido a mis ojos en la oración"*. La mística erótica también tiene cabida en este arte hierático:

*Su Torá es la tabla de sus piernas en su esplendor,
que yo sigo y estudio como si fuera Moisés.*

Ibn al-Farid

Tariqa es el método de vida que, por medio de una plenitud sexual, conduce a la luz imperecedera. El sexo lleva a cabo esa reconciliación milagrosa: carne-espíritu, entraña-luz. No sólo el amor divino y abstracto, también el amor al cuerpo, más allá de la razón.

No hay bondad en un amor si la razón lo gobierna.

Ibn Arabi

Adoración del amor, instinto de posesión del cuerpo, anhelo de fusión del ser en el otro. En la lectura erótica sufí hay que presuponer y diferenciar tres clases de amor que, como tres modos de ser, se manifiestan en la criatura:

1. El amor divino: el amor de la criatura por su Creador (deseo del Dios revelado).
2. El amor espiritual: en el cual sujeto y objeto son el mismo (el Amante y el Amado). Teofanía física.
3. El amor natural: que desea poseer y satisfacer sus propios deseos. El viaje en este amor, como lo afirma Ibn Abbad de Ronda, es de *"descenso y bajada"* tras el éxtasis. El deseo desaparece y con él, el deleite.

La oración, el poema y el corazón son para el sufí el centro de la conciencia. *"Serena tu espíritu y aprende a nadar"*, decía Alí al Yamal a propósito del estado de perplejidad, de quietismo, de alumbramiento que busca el iniciado. Dicho en otros términos: libera tu mente de tal modo que tu espíritu (en inspiración), tras dejar de caminar, pueda experimentar los movimientos espontáneos de la intuición, de la misma manera que un cuerpo en el agua se libera a los gestos espontáneos de sus miembros, agitándose, sin aferrarse a nada: *"Aquellos que no son peces pronto se cansan en el agua"* (Rûmi). Este estado privilegiado sólo logra ser abarcado por el instante poético —intuición del instante—, momento que se hace físico a través de la danza en la Orden de los Derviches Giróvagos.

Dejar el corazón vacío, cortar los vínculos con el mundo, es el método de ascesis de los sufíes, sean cuales sean sus grados o formas y está resumido en la palabra árabe fanâ, que traduce *"aniquilamiento"*. *"Si quieres ser sincero, muere"*, dice Ibn al Farid. Aniquilar el ego (el ídolo de todo hombre es su ego). *"Que tu aniquilamiento sea tal, que no tengas ya que negar ni afirmar"*

. La vía mística es el vacío, pero no el vacío absurdo, sino el vacío pleno. Se vacía de sí mismo (*kenosis*) y se deja invadir por la divinidad. Este ir más allá sobrepasa la razón hasta llegar a la ebriedad. Es el vino del que hablara Omar Khayyam en sus Robaiyyat.

*No hay lugar digno en el mundo para quien vive sobrio,
pues el saber se le escapa a quien ebrio no muere.*

Ibn al-Farid

Aquí pobreza, vacío, nada, locura, ebriedad no son más que el contenido del éxtasis.

Sadilíes y alumbrados

Esta inmersa cantera de la tradición poética sufí abarca grandes nombres que van desde Rûmi (Afganistán, 1207-Turquía 1273), fundador de la Orden de los Derviches Giróvagos, hasta Ibn Arabi (Murcia, 1165-Damasco, 1240), Doctor Máximus del sufismo español, bereber del Al-Andalus.

El camino sutil del sufismo, su genealogía del saber, sus agentes morales de la estética, su delicadeza de vida, tocaron toda la tradición mística de Occidente y en especial la mística española renacentista. La relación de San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús —o el mismo Dios en Italia— con poetas como Al-Hallâj, Ibn al-Farid o Mawlana, fue probada ya desde principios del siglo XX por el sacerdote español Miguel Asín Palacios -príncipe de los arabistas- en sus estudios deslumbrantes: *El Islam cristianizado. Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid, 1931); *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid-Granada, 1935); *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz* (Madrid, 1941); *Sadilíes y alumbrados* (Madrid, 1944). Ya en 1919 Asín había publicado su célebre *Escatología Musulmana en la Divina Comedia*, en la que propone el influjo de las leyendas musulmanas sobre la obra del genial florentino.

De Ibn ‘Atta’ Allah de Alejandría es el método de oración mental o de quietud —dexamiento o alumbramiento— que muchos siglos más tarde, y ya en la España inquisitorial, arrojaría sobre los reformadores carmelitas la sospecha del iluminismo. Los emblemas considerados exclusivamente teresianos o sanjuanistas fueron preludiados por los sufíes hispanoafricanos: los estados alternos de la anchura y la estrechura del alma, la metáfora del relámpago súbito para el rapto y el espejo del alma. El símbolo de los siete castillos con-céntricos que Santa Teresa haría famoso en el siglo XVI encuentra su contrapartida en el texto anónimo de los *Nawadir*. Las fechas de los textos místicos musulmanes preteresianos y presanjuanistas se pueden retrotraer al siglo IX.

Miguel Asín establece un paralelo entre los santones iluministas, ávidos de ostentar sus revelaciones, y los espiritualistas austeros que renunciaban incluso a los carismas místicos. Dibuja tácitamente dos corrientes simultáneas: la ortodoxa (en especial, la de la escuela carmelita) y la heterodoxa, en la que sobresalen los alumbrados, aunque no niega una espiritualidad fluctuante: erasmismo, averroísmo, franciscanismo e iluminismo.

Todas estas pistas pioneras han hecho que sea obligado tomar en cuenta a la literatura sufí

para quien pretenda hacer un estudio de exégesis y hermenéutica de los textos de San Juan y de su compañera de Reforma, Santa Teresa. La génesis de algunos de los símiles más misteriosos del misticismo peninsular, "*los siete castillos concéntricos*" y "*la noche oscura del alma*", ahora nos puede parecer más bien una adaptación genial de unos motivos místicos clásicos de la literatura espiritual musulmana. La "*islamización*" literaria de estos mystici majores españoles no debe sorprendernos demasiado pues su obra parece injertarse en una tradición europea en la que descubrimos que la aclimatación de motivos o símiles de la espiritualidad oriental es consciente y progresiva.

En el caso de "*la noche oscura del alma*", Asín descubrió que los textos visionarios de Ibn Abbad de Ronda ya contenían el símil. La inmortal figura no la inauguraron los tardíos sadilíes hispanoaffricanos sino que se remonta a la prosa extática de Rûmi, Lahiyi, Semnani. Niffarí, por ejemplo, ya nos habla de la morada de su noche oscura personal como el final del camino místico, el éxtasis último, nada menos que desde el siglo X, es decir, seis siglos antes del reformador. "*La noche oscura*" es un lugar común en la literatura mística musulmana. Prácticamente todos los símiles que documenta Asín en el sufismo magrebí habían sido preludiados por los contemplativos musulmanes árabes e incluso persas.

La "*Llama de amor viva*" ya existía en pleno siglo IX. Para Nuri de Bagdad son las lámparas de fuego que iluminan el alma extática. El fuego entra en el alma y su llama se une a la del corazón incendiado del místico. Asín observó que tanto los carmelitas como los sadilíes utilizan "*la embriaguez*" y "*la llama*" como figuras de su pérdida de conciencia y abandono.

El muestrario de símbolos islámico-cristianos recopilados por Miguel Asín es enorme: el pozo del alma extática, cuyas aguas se metamorfosean en fuego encendido; la fuente que refleja los ojos alegóricos del Amado que matarían al contemplativo si los mirase directamente, el pájaro solitario que no tiene determinado color, el alma como jardín místico; incluso las azucenas del abandono, con las que San Juan cierra admirablemente su "*Noche oscura*", no son otra cosa para los sufíes que la flor del dejamiento.

San Juan de la Cruz es privilegiado por Asín Palacios como el principal heredero espiritual de muchas actitudes que ya habían trabajado los sufíes hispanoaffricanos. Rasgos de este quietismo sadilí son puntualizados por el maestro:

1. El dejamiento extremo en las manos de Dios.
2. La renuncia a todo apetito.
3. La idea de que todo es Dios y por Dios.
4. La noción de perfectibilidad del dejado.
5. La santa indiferencia del espiritualismo perfecto.
6. El símil del polvo (hombre) en la luz (Dios).

Asín rechaza de plano la posibilidad de huellas judaicas en la espiritualidad española renacentista en el prólogo de Sadilíes y alumbrados. Argumenta que los textos rabínicos medievales son escasos y, para colmo, a menudo derivativos de los tratados místicos musulmanes. Cree que en la transmisión de la cultura mística musulmana a los espirituales de la España renacentista los judíos y los conversos de judíos fueron, en alguna medida, los mediadores de una parte significativa del legado cultural islámico. En efecto, muchos

símbolos y elementos constitutivos del misticismo oriental parecen haber sido adoptados por la cábala española: el Zohar, atribuido a Mosé de León, es ejemplo cimero de ello.

Todas las investigaciones del insigne filólogo y pedagogo Asín Palacios tendieron hacia esta triple búsqueda: exhumar las doctrinas filosófico-teológicas y poéticas de los pensadores hispanomusulmanes; explicar por dichas doctrinas el primer renacimiento operado en la Escolástica del siglo XIII; y demostrar, por último, los orígenes cristianos de la mística musulmana. Estudios y traducciones que develan la existencia de una espiritualidad islámica con caracteres estrechamente análogos a los de la cristiana, mística semita en su doble vertiente musulmana y judía, con elementos ascéticos y místicos paralelos.

Estos engarces de la sabiduría que alcanza la poesía sufí han logrado dejar absortos en la contemplación a los hijos de Occidente: *"Aguzad vuestra conciencia"*, nos dicen.

"La incapacidad de percibir, es ya percepción".

El método poético a la manera sufí sería el planteado por el místico quietista Miguel de Molinos (1628-1696) en su *Poesía y Mística Sufí Guía espiritual* (Ed. José Ángel Valente, Barral, Madrid, 1974): *"Lo que tú has de hacer será no hacer nada, procura en esa nada sumergirte... Lo que importa es preparar tu corazón a manera de un blanco papel, donde la divina sabiduría pueda formar los caracteres a su gusto"*. Esta particular forma poética llevó al gran maestro murciano Ibn Arabi a concluir:

No calla quien calla, solamente calla quien no calla.

Es la poesía entendida entonces como ese decir sin decir, silencio elocuente, decir contenido, música callada, logos silenciado.

* Jorge Cadavid (Colombia)

Estudió lingüística en la Universidad de Pamplona, se especializó en literatura en la Pontificia Universidad Javeriana y se doctoró en Filosofía en la Universidad de Sevilla (España). Publicó *Diario del entomólogo*, 1998, *Ultrantología*, 1999, y *La nada*, 2000. Es profesor de literatura hispanoamericana en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.