



Tesis Doctoral

Las huellas de la mística judía y musulmana medieval en autores
contemporáneos hispánicos:

Luce López-Baralt, Francisco Martínez Dalmases y Mario Satz Tettlebaum

Christine Marie Murphy Ávila

Director: Pablo Beneito Arias

Codirector: José Antonio Antón Pacheco

*¡Qué maravilla un jardín
en medio de tanto fuego!
Capaz de acoger cualquiera
de entre las diversas formas
mi corazón se ha tornado:
Es prado para gacelas
y convento para el monje;
para los ídolos, templo,
Kaaba de quien le da vueltas;
es las Tablas de la Tora
y es el Libro del Corán.
La religión del amor
sigo adonde se encaminen
sus monturas, que el amor
es mi práctica y mi fe.¹*

*Venimos a esta tierra por lo que podemos aprender,
y en la Universidad del universo, estudiamos a crecer,
transformarnos y perfeccionarnos. Este esfuerzo es la
manera en que expresamos nuestra naturaleza
Divina, y por lo tanto nos convertimos en cocreadores
de nuestra sabiduría y luz, que se ocultó a propósito
en este reino.*

- El Zohar²

¹“Ibn Arabi, *Taryumân al-ashwâq*” (trad. Pablo Beneito), en: [//ibnarabisociety.es/index.php?pagina=16](http://ibnarabisociety.es/index.php?pagina=16) (consultado el 16 de octubre de 2021).

²“El Zohar, trumá”, en: [//www.zohar.com/zohar/truma](http://www.zohar.com/zohar/truma) (consultado el 03 de julio de 2020).

ÍNDICE

PARTE PRIMERA

CAPÍTULO I, Introducción

1. Objetivos de la tesis doctoral
2. Plan general de la investigación
3. Metodología y criterios

CAPÍTULO II, La morfología de la experiencia mística

- 2.1 Etimología de la palabra mística y el misticismo.
- 2.2 Los primeros conceptos del misticismo en la antigua Grecia.
- 2.3 Antecedentes de la mística en la filosofía griega: Platón, Aristóteles, Filón de Alejandría, Aristóbulo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Proclo, Plotino y Dionisio Areopagita.
- 2.4 Hacia una definición de la mística abrahámica: conceptos compartidos y diferentes.
- 2.5 La mística renana: Eckhart de Hochheim e Hildegarda de Bingen.
- 2.6 Los comienzos del pensamiento místico abrahámico en la península ibérica.
- 2.7 El concepto del misticismo universal de Mircea Eliade y sus contemporáneos.
- 2.8 Louis Massignon y la inspiración literaria.

CAPÍTULO III, La tradición de la hermenéutica literaria

- 3.1 Hacia una definición de la hermenéutica literaria.
- 3.2 Paul Ricœur y el proceso hermenéutico.
- 3.3 Friedrich Schleiermacher y la posibilidad de comprensión.
- 3.4 Martin Heidegger y el pensamiento filosófico sobre el ser.
- 3.5 Hans-Georg Gadamer y la tarea de interpretación.

CAPÍTULO IV, El misticismo abrahámico ibérico

- 4.1 Hacia una definición del sufismo.
- 4.2 Hacia una definición de la cábala.
- 4.3 La influencia sufi en el pensamiento de Maimónides.
- 4.4 La influencia del pensamiento sufi en santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz con referencia a los estudios de Miguel Asín Palacios y Luce López-Baralt.

CAPÍTULO V, Los primeros textos y místicos de la cábala

- 5.1 El pensamiento de Ibn Pakuda, Judá Halevi, Moisés de León, Ibn Gabirol y Abraham Abulafia.
- 5.2 El *Sefer Yetzirah*, el *Sefer ha Bahir* y el *Sefer ha Zohar*.
- 5.3 El pensamiento de Moshé Idel y Gershom Scholem sobre la interpretación bíblica.
- 5.4 La hermenéutica de la Torá y el *Pardés*.

CAPÍTULO VI, La interpretación e inspiración de los primeros textos y maestros del sufismo

- 6.1 El pensamiento de Ibn Masarra, Mahmud Shabistari, Ibn Arabi y Abu Madyan.
- 6.2 El trabajo pionero de Miguel Asín Palacios sobre Ibn Masarra.
- 6.3 Ibn Masarra y El *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf*.
- 6.4 Abu Madyan y El *Bidayat al-murid*.

PARTE SEGUNDA

CAPÍTULO VII, Presentación de las obras de los tres autores contemporáneos del estudio.

CAPÍTULO VIII, Luce López-Baralt y su obra *Luz sobre luz*: un análisis del poemario.

CAPÍTULO IX, Francisco Martínez Dalmases y sus obras *El legado: crónica de las tierras del exilio* y *El Qandil, luces del poniente*: un análisis de la tradición de la narrativa oral.

CAPÍTULO X, Mario Satz Tettlebaum y su obra *Azahar*: un análisis de la novela.

CAPÍTULO XI, Conclusión.

ANEXO

BIBLIOGRAFÍA

AGRADECIMIENTOS

El camino que me ha llevado al desarrollo de esta tesis doctoral ha estado repleto de encuentros que nunca hubiera imaginado. En el mismo, me he encontrado con personas maravillosas a las que debo mi gratitud.

En primer lugar, quisiera agradecer profundamente a mi muy estimado director de tesis, D. Pablo Beneito Arias y muy estimado codirector, D. José Antonio Antón Pacheco. Ambos me han ofrecido ayuda infinita y paciencia, brindándome su amplia sabiduría en este campo tan bello del misticismo español. Sin su gran dedicación y apoyo constante, simplemente no hubiera sido posible la realización de esta investigación.

Agradezco a mi apreciado amigo, D. Sebastián de la Obra Sierra por la confianza que depositó en mi desde el principio, por sus indicaciones y consejos indispensables y sobre todo por haberme guiado con tanta ilusión durante todos estos años de investigación. Va con estas palabras mi más sincero agradecimiento por haberme mostrado de veras el tesoro del mundo del misticismo español.

Quisiera agradecer también a Doña Luce López-Baralt, por su entrega tan sincera y generosa durante este camino de doctoranda. De su mano, y gracias a su amplísimo conocimiento en este campo, me he adentrado en un mundo que hasta entonces sólo conocía de forma superficial. Ha superado con creces la figura de profesora, convirtiéndose en una amiga muy querida. Supone para mí un ejemplo excepcional como investigadora y sobre todo como persona. Va mi profunda admiración y amor siempre.

Finalizo estos agradecimiento con uno muy especial: a mi familia. Ellos son mi mayor regalo. Agradezco a mis padres y hermanos, que han sido testigos de mi amor por la literatura desde muy pequeña. Por su cariño, ilusión y ánimos que nunca me faltaron durante la investigación. A mi marido Antonio y mis hijos Daniel, Liam y Cristina Isabelle, por su paciencia conmigo, cediendo su tiempo para que yo pudiera estudiar. Sólo así he podido sacar adelante un proyecto que se convirtió en una gran meta personal. A ellos les doy mi infinito amor y gratitud.

CAPÍTULO I, Introducción

1. Objetivos de la tesis doctoral

La elección del tema del presente trabajo deriva de un interés profundo en la literatura y tradiciones que fueron el resultado de la convivencia multicultural de Al-Andalus, y en tener la oportunidad de aprender a apreciar mejor estas bellas huellas medievales que aún siguen vivas hoy en nuestra literatura y cultura. El trabajo que hay detrás de esta tesis ha sido una experiencia excepcional, plena de recuerdos, de personas y lugares queridos en varios países del mundo. El origen de este despertar al mundo de la literatura mística fue la asistencia a una conferencia internacional en la Alhambra sobre Ibn Arabi y las tradiciones místicas, en particular de los sufíes. Y a partir de allí, esta búsqueda me llevó a innumerables encuentros en lugares tan exóticos en el mundo como los antiguos barrios judíos y musulmanes en Marruecos, hasta el antiguo Imperio otomano, al Monasterio de la Encarnación en Ávila, donde santa Teresa tuvo reuniones con san Juan de la Cruz y sus primeros encuentros con lo Divino, y después, de llegar a conocer antiguos cuentos y fábulas escritos en judeoespañol, gracias a la amabilidad de un rabino de origen sefardí de Shearith Synagogue en Nueva York, la primera sinagoga sefardita en Estados Unidos del siglo XVII. Sin embargo, el recuerdo más cálido que aún guardo de esta investigación es la amabilidad genuina y sincera que me mostraron los eruditos en el campo del misticismo durante todo el camino, en particular los tres autores contemporáneos que forman parte de este estudio: Luce López-Baralt, Francisco Martínez Dalmases y Mario Satz Tettlebaum. Su creación literaria me ha inspirado continuamente durante el desarrollo de esta tesis, y a través de nuestra correspondencia y conversaciones, no han parado de compartir su amplio conocimiento, por lo que siempre les estaré agradecida.

El objetivo de esta investigación es profundizar y analizar las conexiones que existen entre la tradición literaria mística medieval y la literatura hispana contemporánea iluminada por las tradiciones místicas. El estudio de estas huellas místicas encontradas en dicha literatura moderna permitirá un enfoque más concreto sobre la influencia que la antigua tradición mística ha tenido en las obras específicas de los tres autores elegidos. El trabajo empieza con una descripción de los conceptos más relevantes del misticismo abrahámico como la morfología y clases de mística, los antecedentes de la mística en la filosofía griega, el pensamiento de algunos grandes místicos medievales ibéricos, las fuentes de inspiración literaria, la interrelación histórica de la literatura mística a lo largo de los siglos, el papel de la tradición cuentística para los sufíes y cabalistas y finalmente un análisis de la poesía, cuento y novela contemporáneos de los tres escritores elegidos.

El desarrollo de esta investigación se ha ido construyendo como una línea de tiempo. En el inicio, he tratado de realizar una panorámica sobre el concepto de la mística y sus orígenes. Posteriormente, he tratado de identificar la influencia del pensamiento místico abrahámico en tres autores en lengua española contemporáneos. En el transcurso del trabajo, he ido descubriendo a autores, corrientes, claves interpretativas y simbologías. Sin embargo, el elemento fundamental que ha modificado el inicio del final es el de identificar que existe una corriente mística universal reflejada en la literatura medieval y también contemporánea. Es decir, que la tradición mística judía, musulmana y cristiana participa de una concepción compartida. El camino espiritual, el diálogo, la Verdad y la tolerancia son ejes que atraviesan estas tres tradiciones frente a la dogmática religiosa de cada una. Aunque la lengua en la que están escritos estos pensamientos - latín, castellano, árabe o hebreo - sea diferente, el núcleo conceptual presente en la literatura de las tres tradiciones se dirige hacia el

mismo camino: el conocimiento universal, el amor y la contemplación. Como escribió el gran sufí persa Shabistari: “Los caminos son muchos, la meta es una”.

El misticismo medieval abrahámico que ha inspirado la creación literaria contemporánea ha sido un punto focal de muchos estudios seculares y religiosos, así como de publicaciones. Las investigaciones modernas realizadas sobre el misticismo medieval y sus textos incluyen obras importantes de destacados académicos como Gershom Scholem, Moshé Idel, Daniel Matt, Miguel Asín Palacios y Rosa Rossi, entre otros. Estudiantes de doctorado han escrito publicaciones sobre la influencia del misticismo abrahámico en la península ibérica, en particular en los autores hispanos modernos. Sin embargo, creo que era necesario realizar un estudio profundo del papel que la inspiración y tradición mística abrahámica tienen en la narrativa de tres creadores literarios: Luce López-Baralt, Francisco Martínez Dalmases y Mario Satz Tettlebaum.

2. Plan general de la investigación

La hipótesis principal de esta investigación es que el misticismo medieval judío y musulmán en particular ha servido de gran inspiración a la literatura mística contemporánea en lengua española, con una marcada influencia especial de la tradición cuentística, textos antiguos, místicos medievales y simbología compartida. En la escritura de esta investigación, se ha tratado de trazar la fuerte conexión entre lo antiguo y lo moderno, siempre teniendo en cuenta los determinados conceptos claves, asumiendo la idea de que la tradición mística y su lenguaje han sido la fuente de inspiración a los autores modernos. La delimitación temporal y geográfica es clara: la literatura hispana moderna se entiende como el trabajo de autores de España o de Hispanoamérica que escriben en el español de los siglos XX y XXI. La tradición mística judía y musulmana que será analizada es la medieval de aproximadamente de los siglos XI al XVI. La amplitud de dicha categoría y la imposibilidad de hacer una lista exhaustiva de autores y obras requieren determinar y seleccionar a un pequeño grupo de autores del siglo XXI, específicamente Luce López-Baralt, de Puerto Rico; Francisco Martínez Dalmases, de España, y Mario Satz Tettlebaum de Argentina.

A la hora de elegir a estos tres autores, se han tenido en cuenta varios criterios. En primer lugar, su calidad literaria y la oportunidad que ofrecen de demostrar una clara interrelación entre sus novelas, cuentos y poemas con la tradición mística medieval. Dada la circunstancia única de que los tres autores están vivos, se ha valorado también la oportunidad excepcional de tener varias entrevistas personales con ellos a lo largo de esta investigación y, gracias a la bondad y sinceridad de cada autor, de llegar a tener una amistad cordial con los tres.

Esta investigación empieza con la voluntad de mostrar los elementos históricos que comparten los judíos y musulmanes desde los tiempos de Abraham y Moisés y después la influencia del pensamiento de la antigua Grecia. Luego, tras una larga evolución que duró siglos, se delimitaron sus universos: el sufismo y la cábala, que también están interrelacionados, particularmente con respecto a su inspiración literaria. Con la diversidad cultural desarrollada en Al-Andalus, hubo intercambios sorprendentes entre los escritores sufíes y cabalistas, especialmente en el ámbito de los cuentos orales de enseñanza, entre otras experiencias. Los pensadores judíos e islámicos fueron introducidos a la sabiduría, tanto de las enseñanzas sufíes como de las cabalísticas sobre el camino místico de cada uno. A continuación, el estudio se concentra en el lenguaje, la terminología, conceptos místicos y la tradición literaria medieval compartida que se encuentra en la narrativa de los autores contemporáneos nombrados. Finalmente, se analizará la existencia de una clara inspiración mística medieval en las obras hispánicas de los siglos XX y XXI elegidas para esta investigación.

3. Metodología y criterios

La tradición mística medieval ibérica ha dado lugar a toda una escuela de pensamiento durante siglos. Estas enseñanzas han sido recogidas y reinterpretadas en el siglo XXI por estos tres escritores en lengua española: Luce López-Baralt, Francisco Martínez Dalmases y Mario Satz Tettlebaum. Dichos autores observan la literatura mística como fuente de inspiración y material de reflexión. En el presente trabajo se aborda tal influencia a través del análisis de algunos textos antiguos y el pensamiento místico abrahámico presente en sus obras contemporáneas. Al mismo tiempo, se trata de ahondar en las confluencias entre la tradición mística medieval y el lenguaje literario moderno. Todo ello con el interés en rescatar el legado del misticismo judío e islámico ibérico medieval e intentar demostrar la vigencia de su imaginario como paradigma de interpretación y expresión literaria y artística contemporáneas.

A efectos de poder realizar una investigación precisa, hemos elegido un planteamiento metodológico que primeramente ha consistido en el análisis de fuentes antiguas y textuales del misticismo abrahámico. A continuación, hemos examinado las obras contemporáneas en cuestión, junto con un trabajo de campo en varios países con especialistas tanto en las tradiciones místicas medievales, como en la literatura hispánica contemporánea. Finalmente, las conclusiones aportadas durante las entrevistas personales con los autores modernos que forman parte del estudio también han tenido un papel importante en el desarrollo de la metodología aplicada.

Los estudios filosóficos analizados de Aristóteles, Plotino, Louis Massignon, Paul Ricœur, Friedrich Schleiermacher, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Ibn Arabi, Maimónides y Henry Corbin, entre otros, han contribuido a crear puentes entre disciplinas muy diversas durante el desarrollo de este estudio como el papel de la

conexión personal con la mística, la historia de las religiones abrahámicas en la península ibérica, la interpretación lingüística y la hermenéutica literaria.

Capítulo II, El misticismo: la morfología de la experiencia mística

2.1 Etimología de la palabra mística y el misticismo

La mística se puede entender como lo más elevado de la espiritualidad, trasciende la teología y busca la comprensión, la vida contemplativa y el encaminamiento interno del espíritu. Es una experiencia de procedencia Divina, una intervención de Dios, donde después el creyente siente la necesidad de expresarla y compartirla de alguna manera, como sucedió con los grandes escritores de la tradición literaria mística española durante la edad medieval.

La etimología de la palabra tiene su procedencia en el latín *mystica*, la cual a su vez procede del griego *μυστικός*, que significa encerrar. Existe también la palabra *mística* como proveniente de *myesis* o “iniciación”, *mistagogo* y *mista* referidas al iniciador y al iniciado a los misterios o a las realidades escondidas. Podemos entonces hablar de *la mística* remontándonos a una iniciación y al contenido del secreto escondido y el estado de la persona que vive en la contemplación de Dios o dedicada a las cosas espirituales. Si consultamos el *Diccionario de la Real Academia Española*³, como el punto de partida, se define *místico* como:

1. adj. Que incluye misterio o razón oculta.
2. adj. Pertenece o relativo a la mística o al misticismo.
3. adj. Que se dedica a la vida espiritual.
4. adj. Que escribe mística.
5. adj. And., Col., Hond., Pan., P. Rico y Ven, melindroso.
6. f. Parte de la teología que trata de la vida espiritual y contemplativa y del conocimiento y dirección de los espíritus.

³ “Diccionario de la lengua española, 23.ª ed., versión 23.5 en línea”, en: [//dle.rae.es](http://dle.rae.es) (consultado el 21 de agosto de 2020).

7. f. Experiencia de lo divino.
8. f. Expresión literaria de la experiencia de lo divino.

Aunque lejos de su origen etimológico griego de “encerrar”, *el místico* está por encima de lo dogmático de su religión, buscando la trascendencia y esta conexión constante con Dios, como vemos en una de las afirmaciones más conocidas de santa Teresa de Ávila:

Nada te turbe;
nada te espante;
todo se pasa;
Dios no se muda,
la paciencia todo lo alcanza.
Quien a Dios tiene,
nada le falta.
Solo Dios basta ⁴

El místico es alguien que, por encima de todo en la vida, desea saber, pero no en el sentido de saber intelectual, sino sobre la Verdad más profunda de nuestra existencia. El místico estima desarrollar el camino espiritual hacia lo Divino, a fin de comprender nuestro mayor potencial como reflejo de Dios. El místico ve todo lo que corresponde a la vida como una oportunidad abundante de descubrir, comprender y expresar nuestra luz interior.

Según el Diccionario de la Real Academia Española⁵, *el misticismo*, se puede definir como:

1. m. Estado de la persona que se dedica mucho a Dios o a las cosas espirituales.

⁴ Antonio Royo Marín, *Nada te turbe, nada te espante*, Madrid, Palabra, 1981, p.12.

⁵ “Diccionario de la lengua española, 23.ª ed., versión 23.5 en línea”, en: [//dle.rae.es](http://dle.rae.es) (consultado el 07 de diciembre de 2020).

2. m. Estado extraordinario de perfección religiosa, que consiste esencialmente en cierta unión inefable del alma con Dios por el amor, y va acompañado accidentalmente de éxtasis y revelaciones.

3. m. Doctrina religiosa y filosófica que enseña la comunicación inmediata y directa entre las personas y la divinidad.

En este trabajo, se enfocará el término *misticismo* a su sentido religioso, fundamentalmente a las teorías y creencias impulsadas por las tres tradiciones de Abraham: la judía, la islámica y la cristiana. El *Diccionario de la mística* recurre a los neologismos “mistología”, como “algo que corresponde al estudio de la mística” y luego “mistagogía”, alusivo a la iniciación práctica en la mística, para distinguirlos de la “mística”, que es más bien la experiencia en sí misma, la forma más pura⁶. Interesa ante todo esta última referencia y así delimitar a su morfología religiosa y personal.

2.2 Los primeros conceptos del misticismo en la antigua Grecia

La mística abrahámica tiene profundas raíces en la época clásica de Grecia y los preceptos de esta antigua civilización sirvieron para establecer una riqueza de pensamiento que estaba íntimamente conectada con una necesidad del desarrollo completo del individuo. No existe una demarcación que defina con exactitud la separación entre el pensar racional y el pensamiento místico, pero estos primeros filósofos estaban íntimamente ligados a las cuestiones en torno a las necesidades del alma humana y la unidad indisoluble entre el universo y el hombre. Platón abordó este tema del misticismo e influyó mucho en el posterior desarrollo durante siglos. Pensó que la mística conformaba un canal propicio para comprender y compenetrarse con las cosas en su esencia, con el ser infinito de la Verdad pura, como podemos ver en estas líneas de la *República*:

⁶ Peter Dinzelbacher, *Diccionario de la mística*, Madrid, Monte Carmelo, 2010, pp. 737-8.

... el que realmente ama aprender es apto por naturaleza para aspirar a acceder a lo que es, y no se queda en cada multiplicidad de cosas de las que se opina que son, sino que avanza sin desfallecer ni desistir de su amor (*eros*) antes de alcanzar (*hapsasthai*) la naturaleza de lo que es cada cosa, alcanzándola con la parte del alma que corresponde a esto (y es la parte afín la que corresponde), por medio de la cual se aproxima a lo que realmente es, se funde (*migeis*) con esto, engendrando inteligencia y verdad, y obtiene conocimiento, nutrición y verdadera vida ⁷.

La tradición griega define la metafísica como la ciencia del ser y la considera como “ello que es la más elevada”. Aristóteles ofrece la definición canónica del estudio del ser y de sus atributos esenciales. En *Metafísica*, vemos cómo Aristóteles reconoce a Platón como parte de la herencia pitagórica, la afirmación de que el ser “no es otra cosa que *ousía τῶν ὄντων*” ⁸. La relación entre cada cosa y la pregunta por su “¿qué es?”, hacen emerger “¿qué es lo que es?”. Con el término *ousía*⁹, Aristóteles la precisa aún más: “¿cuál es el ser de lo que es?”. La respuesta que el Estagirita rescata de su maestro se centra en que *la ousía* del ser es el ser mismo. La pregunta de Aristóteles parece orientarse en la cuestión central si Uno y Ser no son otra cosa que la sustancia misma de cuanto existe¹⁰. En su obra *Fedón*, Platón explica que *ousía*

⁷ Aristóteles, *Poética* (ed. trilingüe de Valentín García Yebra), Madrid, Editorial Gredos, 1992, p.490 a7-b7.

⁸ Aristóteles, *Metafísica* (trad. T. Calvo Martínez), Madrid, Editorial Gredos, 2014, p. B 1, 996 a 5-7.

⁹ Como se ve en *Metafísica*, el concepto de *Ousía* es uno de los más complejos de la filosofía de Aristóteles. Tradicionalmente, se ha traducido como “sustancia”, pero según el RAE, hay 12 acepciones distintas de esta palabra. La primera de ellas dice: “*f. material caracterizada por un conjunto específico y estable de propiedades.*” Tomás Calvo, en su traducción de la *Metafísica* de Aristóteles, edición de 2011, propone para *ousía* la palabra “entidad”. Si consideramos la distinción de Aristóteles entre sustancia primera y sustancia segunda, esto arroja luz sobre el problema anterior. Las especies y los géneros son sustancias segundas que, según Aristóteles, están precedidas lógicamente y ontológicamente por las sustancias primeras, las cuales son las únicas que existen (*hypárchein*). La sustancia es lo que responde a la pregunta ¿qué es? (*ti èsti*) y constituye la primera categoría de las diez que plantea el Estagirita en su tratado sobre las Categorías, siendo las otras nueve accidentales. Se puede afirmar que la sustancia de un ente constituye “lo que es el ente por sí mismo”, es decir, el ente en sí, despojado de todos sus accidentes, y a esto lo podemos llamar entidad. Así, el ente se podría considerar como la entidad más sus accidentes. La entidad sería, entonces, la esencia del ente.

¹⁰ A. Fidora, *From Arabic into Latin into Hebrew: Aristotelian psychology and its contribution to the rationalization of theological traditions*, L. X. López-Farjeat y J. A. Tellkamp (eds.), “Philosophical

designa la permanencia de la cosa en identidad consigo misma y por ello se traduce sea por “ser” o sea por “esencia”, con dificultades:

... examina entonces, Cebes, si de todo lo dicho no resulta esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, único en su aspecto, indisoluble y que se comporta siempre del mismo modo e idénticamente a sí mismo (ἔστι τι αὐτὸ ἕν καὶ ὄν); en tanto que el cuerpo, a lo humano, mortal, no inteligible, de múltiples aspectos, disoluble y que jamás se comporta idéntico a sí mismo¹¹.

Según este pasaje, se sostiene en la oposición entre lo mismo y lo otro, donde se manifiesta la antítesis entre “lo que es siempre” y “lo que es nunca”. Desde Platón, la metafísica tiene que ser ciencia productiva y sólo puede tener las fuentes del entendimiento y de la experiencia como presupuestos para alcanzar lo que sobrepasa a ambos, es decir, lo suprasensible; en esta concepción metafísica, no hay propiamente sistema que proceda a través de los objetos, sino que con cada *ousía* todo comienza nuevamente desde el principio. En *Parménides*, Platón explica “que las ideas no explicitan nada de lo que para nosotros existe”¹². De esta siguiente cita interesa poner énfasis, en conexión con nuestro tema, en que la única vía por la que es posible dar acceso al conocimiento resulta de su divinización, es decir, de transformar una esencia en un existente:

En consecuencia, aquellas realidades que son lo que son unos respectos de otros tienen su ser en relación consigo mismos y no en relación con los que están en nosotros –se los considere a estos como semejanzas o como fuere– de las cuales recibimos, en cada caso, sus nombres, en cuanto participamos de ellos¹³.

psychology in Arabic thought and the Latin Aristotelianism of the 13th century”, Paris, Vrin, 2013, pp.17-39.

¹¹ Platón, *Fedón* (ed. Francisco Lisi), Madrid, Edición Tecnos, 2002, p. 80b.

¹² Jaime Roldán Corrales, “Platón y Parménides”, en: [//gredos.usal.es/handle/10366/123130](https://gredos.usal.es/handle/10366/123130) (consultado el 14 de febrero de 2022).

¹³ Platón, *Parménides* (trad. Guillermo R. de Echandía), Madrid, Edición Alianza, p.133 c-d.

2.3 Antecedentes de la mística en la filosofía griega: Platón, Aristóteles, Filón de Alejandría, Aristóbulo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Proclo, Plotino y Dionisio Areopagita

Desde los comienzos del pensamiento occidental, esta cuestión del sentido y la ciencia del pensamiento, del saber, de reflexionar sobre la Verdad y de encontrar los métodos necesarios para obtenerla ha sido una preocupación para pensadores como Aristóteles. Aristóteles organizaba esta ciencia del pensamiento en las siguientes categorías: *theoria* (la contemplación, búsqueda de la verdad), *poiesis* (la realización de los pensamientos en algo real) y finalmente *praxis* (resolución de los problemas). Bien sabido es que en la Grecia Antigua el término *poiesis* se refería a “dar vida a algo nuevo” y “la experiencia de la creación de aquello que antes no existía”. Así de amplia es la definición ofrecida por Platón en el Simposio¹⁴ y reiterada por Aristóteles en la poética¹⁵. Dentro de los estudios de lenguas clásicas, la traducción de *poiesis* no es “poesía” sino “producción” y la literatura es solo un ejemplo privilegiado de este fenómeno. Se entiende por *poiesis* todo proceso creativo, como una forma de conocimiento y también de la expresión.

La *praxis*, en cambio, se refería en la antigüedad a “la acción intencionada o decidida del ser humano”. La *praxis* literaria designa entonces el acto de crear y no el hecho de la creación ni producción en sí¹⁶. Y así es la literatura mística: un lugar donde el autor puede mezclar la imaginación, buscando la huella de lo real, la realización de una interpretación personal y finalmente compartir algo interno y realizarlo para que sea algo nuevo y externo. El escritor contempla una naturaleza que no es obra suya y que, mediante el uso de diferentes modos de creación como el lenguaje y los símbolos de los textos antiguos, va describiendo a través de estos

¹⁴ Alexander Nehamas, “Una introducción al Simposio de Platón”, *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, septiembre de 2010, pp. 189-205.

¹⁵ Luis Vaisman, “El ‘Arte Poética’ de Aristóteles”, *Revista Chilena de Literatura*, n° 72, 2008, pp. 71–88.

¹⁶ Steven Halliwell, *Aristotle’s Poetics*, Chicago, Chicago University Press, 1998, pp.41-53.

medios poéticos para lograr fines literarios diversos, desde las palabras elegidas hasta las emociones compartidas. La palabra “literatura” como la usamos hoy en día era desconocida para los griegos. Aristóteles había hablado de un arte que imita solo con el lenguaje, al tratar de diferenciar las formas del arte a partir de los medios utilizados por cada una de ellas. Algo que imitaba la realidad por medio del lenguaje de las palabras con objeto de explicar las posibilidades al realizar una acción imaginaria.

Platón y Aristóteles negaron el sentido alegórico de los textos¹⁷. Aristóteles dedicó su tercer libro de la *Retórica* a la metáfora y su uso en el discurso, como ornato para la exposición de argumentos. Una cuestión muy distinta la plantea su tratado *Peri hermeneias*¹⁸, donde establecía las bases necesarias desde un punto de vista semántico de los elementos que constituyen el enunciado, para desembocar tanto en el razonamiento como en el método del conocimiento científico.

Trescientos años más tarde, justo cuando Augusto consolidaba el Imperio romano, alrededor del año 20 a. C., nació Filón de Alejandría. Fue el primer filósofo-teólogo judío en pensar a Dios como el arquitecto del universo¹⁹, a diferencia de Platón y Aristóteles. Filón fue testigo de esta convivencia intelectual de una comunidad judía dentro de una sociedad helenizada durante el primer siglo. Sus

escritos representan la mejor expresión del judaísmo en lengua griega, profundamente

¹⁷ Un desarrollo de estas cuestiones se encuentra en el pensamiento de dos obras de Platón: *Fedro* (ed. Francisco Lisi), *op. cit* pp. 229b-230a y *Diálogos, tomo VIII: Las leyes, Epinomis* (ed. Juan B. Bergua), Ediciones Ibéricas, 1970, pp. 974e-975c. También se puede referir a Aristóteles, *Metafísica* (trad. Tomás Calvo Martínez), *op. cit* p.109 3a 27.

¹⁸ *De Interpretatione* o *Sobre la interpretación* es el segundo texto del *Órganon* de Aristóteles, siendo una de las obras filosóficas más antiguas que se conservan en la tradición occidental para hacer frente a la relación entre el lenguaje y la lógica de manera integral, explícita y formal.

¹⁹ Aunque Filón de Alejandría fue el primer filósofo-teólogo judío que pensó en Dios como el arquitecto del universo, se reconoce a Aristóbulo de Alejandría, 160 a.C, como el primer filósofo judío peripatético. Quiso armonizar el judaísmo con la filosofía griega, que creía inspirada en la Biblia. Dedicó a Ptolomeo VI una obra en griego de la que solo nos quedan unos fragmentos. En ella trata de armonizar las teorías filosóficas de aquellos tiempos con la doctrina de Moisés para propagar el judaísmo entre los paganos. Trata asimismo de demostrar que Pitágoras, Sócrates y Platón, habían bebido sus ideas de la tradición hebrea. Véase: Ricardo Gottheil y Pablo Wendland, *Aristóbulo de Paneas*, en Singer, Isidoro; et al. (eds.), 1901.

marcados por los filósofos de su tiempo: buscó la complementariedad entre la Torá (interpretada de forma alegórica) y Platón. Logró igualmente una obra significativa del sincretismo filosófico de la primera mitad del siglo I, e intentó unir pensamientos griegos y hebreos²⁰. Desarrolló una doctrina del *logos* y esta influencia no tardó en dejarse sentir en grandes pensadores de las siguientes generaciones como Clemente de Alejandría y Orígenes. La inspiración para sus revestimientos alegóricos y comentarios parenéticos fue principalmente la filosofía platónica y estoica; así consiguió interpretar el Antiguo Testamento en términos de filosofía griega, estableciendo de este modo un puente entre el judaísmo y el helenismo.

De la obra de Filón es preciso destacar el *Comentario alegórico*, que está compuesto por unos veinte tratados diversos. En uno de los pocos pasajes en que habla de sí mismo, Filón dice:

Con frecuencia, abandonados los parientes, los amigos y la patria, y retirado al desierto para reflexionar sobre cualquier cosa digna de meditación, no sacaba de ello provecho alguno, antes bien mi mente, distraída o roída por la pasión, tendía a lo opuesto; algunas veces, en cambio, he sabido permanecer entregado a mis pensamientos en medio de una gran muchedumbre, por cuanto Dios ha alejado a la multitud de mi alma y me ha enseñado que el bien o el mal se deben, no a las diferencias de los lugares, sino a Él mismo, que mueve y conduce por donde quiere el carro del espíritu ²¹.

En tales palabras se refleja todo el hombre y el pensador: ¿Cómo hacer una relectura de la tradición de la Biblia a la luz del platonismo medio y cómo contemplar el valor cultural del judaísmo ante la *paideia* griega? Su método de exégesis no era

²⁰ Francisco Lisi, “Filón de Alejandría, ¿un judío platónico o un platónico judío?”, *Études platoniciennes*, vol. 7, 2010, pp.5-10.

²¹ Jesús de Garay, “La denominada ‘filosofía medieval’: aristotelismo y platonismo.”, *La Búsqueda de La Verdad a través del tiempo: Historia de la filosofía*, vol. 1, ed. María Luisa de la Cámara, Dykinson, S.L., 2020, pp. 125–50.

el *midrash* o el *peshet*, sino la *alegoreisis*, propia de la tradición estoica²². Filón era al mismo tiempo un filósofo de complicadas interpretaciones alegóricas, un místico precursor del neoplatonismo y, ante todo, un teólogo judío. En varias ocasiones Filón dijo que el texto sagrado tomado en sentido literal era insignificante e incompleto: Filón dedujo de ello que debe esconder entre líneas algún oculto significado, que se debe sacar a la superficie por medio de la meditación y con la asistencia Divina. Era creador de un sistema que llega a un Dios único a través de las potencias intermedias, la mayor de las cuales es el *logos*, de acuerdo con la doctrina presente en sus textos como judío practicante. Todo aquello con el fin de comprender la creación de un mundo inteligible y otro sensible.

En los siglos II y III, sin hacer uso precisamente del término “mística”, poco a poco se desarrollaba la doctrina de la divinización con sus raíces en la mística griega. A Plotino se le considera habitualmente como el fundador del neoplatonismo, aunque Plotino presentaba sus enseñanzas más bien como comentarios a la obra de Platón. Defiende un monoteísmo, aunque no propone a un Dios personal, y afirma la absoluta “negatividad” de Dios, al que llama “lo Uno” y del que no es posible predicar ningún atributo, pues ello conllevaría limitación y, por tanto, imperfección²³. Al mismo tiempo, piensa que el hombre, integrado en este movimiento de retorno a lo Uno, debe buscar la Verdad en sí mismo y en la negación de todo objeto y mediación, incluido el propio yo. El neoplatonismo plotiniano pone en relieve la naturaleza ilusionaria del mundo material en contraposición con la existencia de “el Uno incondicionado” que puede revelarse en la contemplación y en el éxtasis. “El Uno es la fuente de la unidad participada, por lo que resulta causa de identidad de todo lo que es”²⁴. Plotino nos

²² *Ibíd.*, p. 21.

²³ El sabio cordobés, Maimónides, desarrolló esta metodología de “atributos negativos” en su obra filosófica, *Guía de los perplejos*, Conaculta, 2001.

²⁴ Plotino, *Eneadas*, Edición Losada, 2006, p. III 8, 10; V, 4.

ubica aquí en lo inefable, pues el Uno trasciende el ser, el que consecuentemente pasa a tener una consideración secundaria entre los principios. Plotino comenta lo siguiente sobre la condición de inefable del Uno:

Y por eso es también verdaderamente inefable. Porque digas lo que dijeres, dirás algo. Pero la expresión «más allá de todas las cosas y más allá de la inteligencia más augusta» entre todas es solo verdadera no si es una denominación de aquél sino si aquel no es uno entre todos ni hay «nombre de él», porque nada se predica de él. Pero nosotros tratamos de designárnoslo a nosotros mismos como podemos ²⁵.

Esta afirmación, “El Uno no es el ser, puede causarlo”, que Plotino reitera a lo largo de su obra resulta central en tanto que cada ser es una unidad particular, pero no el Uno:

El Uno es todas las cosas y ni una sola. Porque el principio de todas las cosas no es todas las cosas, pero es todas ellas en este sentido: por razón de que se introdujeron allá, por así decirlo. Mejor dicho, todavía no existen, pero existirán. - ¿Entonces, como pueden brotar de un Uno simple, si en lo idéntico no aparece variedad ninguna ni dualidad ninguna de cualquier cosa que sea? - Pues precisamente porque ninguna cosa había en él, por eso brotan todas de él, y precisamente para que el Ente exista, por eso él mismo no es Ente, sino Progenitor del Ente. Y ésta es la primera como procreación. Porque el Uno, siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa y ésta, una vez originada, se tornó hacia aquél y se llenó y, al mirarlo se convirtió de hecho en esta Inteligencia. Su detenimiento frente a aquél dio origen al Ente; más su mirada hacia aquél dio origen a la Inteligencia. Así pues, como se detuvo para mirarlo, conviértese a la vez en Inteligencia y en Ente ²⁶.

Los primeros seguidores de Plotino y responsables de expandir dicha corriente filosófica fueron: Jámbico, Porfirio y Proclo. Porfirio se centró en los elementos filosóficos del neoplatonismo, mientras Jámbico y Proclo se atrevieron a vincular la

²⁵ Ibíd. p. V, 3, 13.

²⁶ Ibíd. p. V, 1, 1.

filosofía neoplatónica con las diferentes corrientes teológicas y movimientos religiosos de la época. La obra mayor de Proclo fue editada y traducida al latín en el siglo XII, recibió el título de *Liber de causis*. Fue influyente en la filosofía y teología medievales y de manera sorprendente, tuvo una fuerte influencia en el pensamiento musulmán²⁷. En Avicena, por ejemplo, más concretamente en su concepto del “Ser Necesario”, se aprecia como característica principal la teoría neoplatónica de la Unidad de Dios como principio causal de todas las cosas existentes²⁸.

En los círculos intelectuales islámicos, la traducción de textos filosóficos del griego al latín se mantuvo de manera constante, lo que restó importancia a la enorme cantidad de traducciones árabes que vieron la luz en Bagdad, en la Casa de la Sabiduría (*Bayt al Hikma*), entre los siglos IX al XI. En efecto, la Casa de la Sabiduría²⁹ fue la cuna de la filosofía islámica. Se sabe que ahí se traducían y estudiaban tratados no solo filosóficos, sino también de otras disciplinas como las ciencias religiosas, la astronomía, las matemáticas, la medicina, la historia y la geografía. El aprendizaje de la lógica aristotélica en ese centro del saber era primordial e indispensable para el cultivo de la filosofía³⁰. La Casa de la Sabiduría era un centro interreligioso y también plurilingüístico, ya que ahí circulaban textos que se traducían a varios idiomas, entre ellos, el árabe. Es bien sabido que Aristóteles fue el pensador griego de mayor impacto entre los filósofos, los teólogos y los juristas

²⁷ C. Burnett, *Arabic into Latin: The reception of Arabic philosophy into Western Europe*, P. Adamson y R. C. Taylor (eds.), *The Cambridge companion to Arabic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 370-404.

²⁸ D. N. Hasse y A. Bertolacci, *The Arabic, Hebrew, and Latin reception of Avicenna's metaphysics*, Berlin, Walter de Gruyter, 2012, p. 46.

²⁹ La Casa de la Sabiduría fue conocida como la mejor biblioteca de su era. Para un análisis profundo de las traducciones que se realizaron, véase: Josef Meri y Jere Bacharach, *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, New York, Routledge, 2006.

³⁰ A. Bertolacci, *A new phase of the reception of Aristotle in the Latin west: Albertus Magnus and his use of Arabic sources in the commentaries on Aristotle*, Berlin, Berlin University Press, 2011, pp. 259-276.

islámicos durante el periodo abasí (750-1258), en el que floreció la Casa de la Sabiduría. Ahí lograron asimilar la filosofía griega y adaptarla a su propio contexto. Llamaron “*falsafa*” a la filosofía; ahí se gestaron el pensamiento de al-Kindi, el primer filósofo musulmán y su círculo ³¹.

Esta palabra, “mística”, finalmente se introduce en el lexicón cristiano a partir del siglo III con tres significados principales: primero, designa el simbolismo religioso en general que será aplicado por Clemente y luego Orígenes al sentido alegórico de las Escrituras, en oposición al literal. Segundo, por la práctica litúrgica, alude al simbolismo, al sentido detrás del culto cristiano y sus diferentes elementos. Finalmente, por la hermenéutica teológica, que remite a las verdades inefables del cristianismo. En su origen, el cristianismo surge en un contexto judío fuertemente helenizado. El primer encuentro entre griegos y cristianos viene dado por el discurso de Pablo: judío y helenista, en el Areópago ateniense, con el que pretende hacer del cristianismo una continuación de la “*paideia* clásica”. “Salió Pablo de en medio de ellos. Algunos se adhirieron a él y creyeron, entre los cuales estaba Dionisio Areopagita”³².

Dionisio Areopagita es un personaje realmente misterioso cuya realidad histórica sigue siendo aún un enigma. Con estilo original y vigoroso, escribió entre los años 480 y 530 una serie de tratados que la Edad Media veneró casi como textos sagrados. Fue convertido al cristianismo por san Pablo y llegó a ser obispo de Atenas y mártir. Fusionó la mística neoplatónica con la doctrina cristiana mediante el método apofático que persigue hablar del amor de Dios en un tratado llamado *Teología mística*. Se convirtió en representante de una teología orientada a la contemplación,

³¹ D’Ancona, C., “The origins of Islamic philosophy”, L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge history of philosophy in late antiquity*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 869-893.

³² Para ver el estudio de W. Jaeger, se puede consultar: *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1985.

cuyas ideas neoplatónicas ejercieron un enorme influjo sobre la mística cristiana medieval³³.

No es fácil establecer un análisis comparativo entre dos místicos que vivieron en épocas distintas con una formación diferente, sin embargo, resulta muy interesante para esta investigación. A pesar de la especificidad de cada uno al expresar la unión del alma con Dios, objeto de todo místico, hay una convergencia curiosa entre el pensamiento de la obra de Dionisio Areopagita y la de san Juan de la Cruz ³⁴; desde la unidad cristiana que sustenta su pensamiento, el camino de la interioridad escogida, la soledad y el silencio, la búsqueda de la contemplación Divina, la teología negativa y en el uso de imágenes simbólicas.

San Juan de la Cruz, a lo largo de sus escritos, confirma una lectura y asimilación de la obra de Dionisio. Tal analogía es posible dada la unidad cristiana que la sustenta, que es la encarnación: el Dios invisible hecho figura en el mundo y el conocimiento de lo Divino. Al establecer los tres núcleos comparativos que orientan todos sus escritos hacia la contemplación, la doctrina trinitaria, la reunión de afirmación y negación y la figura de Cristo, tal vez sea esta última la que funciona como eje principal en el trasfondo del pensamiento de tanto san Juan de la Cruz en

³³Dionisio Areopagita aparece como escritor clásico de la teología occidental. La teología mística se esfuerza por guiar el alma hasta la cumbre de la contemplación y lo hace por vía negativa, que es el camino de los proficientes o perfectos. “La teología apofática” de Dionisio, lleva a la unión con Dios por el éxtasis del amor. Para la difusión de los escritos dionisiacos en el occidental, véase: D. Knowles, *The influence of Pseudo-Dionysius on Western Mysticism in Christian Spirituality: Essays in honour of Gordon Rupp*, London SCM Press, 1975, pp. 79-94.

³⁴ La obra de Dionisio Areopagita, *el Corpus Areopagiticum* o *Corpus Dionisiacum*, está integrado por el siguiente conjunto de escritos: la Jerarquía Celeste, la Jerarquía Eclesiástica, los Nombres de Dios, Teología Mística y (no más de diez) Cartas. Circulaba por España en la traducción latina de Ambrosio Traversari. El primer historiador de la reforma carmelitana, el padre Quiroga, confirma que san Juan de la Cruz leyó las obras del Areopagita. No sabemos con exactitud si empezó a leerlas en su trato con los cartujos o bien durante su estancia en Salamanca desde 1564 a 1568; lo cierto es que, al escribir su primer discurso, san Juan reflexiona sobre la naturaleza de la contemplación divina formulada por Dionisio: “Más perfectamente conocemos a Dios por negaciones que por afirmaciones. Más altamente sentimos de Dios que es incomprendible y sobre todo nuestro entender que concibiéndole debajo de alguna imagen y hermosura criada, que es entenderle a nuestro modo toscos” (Teología mística 1, 2). Encanto a los autores espirituales, estudiados por san Juan de la Cruz en Salamanca entre 1564 y 1568, véase el artículo de L. E. Rodríguez San Pedro, “San Juan de la Cruz en la Universidad de Salamanca (1564-1568)”, en *Salmanticensis*, vol.2, 1989, pp. 157-192.

Subida 22,6 “En Cristo mora corporalmente toda plenitud de divinidad” como Dionisio en los Nombres de Dios II “La verdad más clara de teología es que Jesús se encarnó por nuestra salvación”³⁵.

2.4 Hacia una definición de la mística abrahámica: conceptos compartidos y diferentes

Desde Platón a Plotino, el pensamiento griego, en cuanto a la inspiración mística, tiene una dimensión religiosa que fue asumida, después de Filón, por la mística abrahámica medieval. En Platón, lo humano aparece en cierto modo asediado por lo divino y en los escritos de Dionisio, se considera la infinitud divina³⁶. Dionisio intentó hacer de la teología un camino para la unión con Dios, por eso sus escritos fueron tan bien recibidos e integrados en la Edad Media por grandes místicos como san Juan de la Cruz, entre otros, para intentar llegar a la cima de la contemplación en sus obras.

Estas líneas de contemplación que trazó Platón, marcadas desde sus antecesores, fundamentaron y se entroncaron con muchas vertientes del pensamiento místico medieval. Desde este origen neoplatónico, nació la mística abrahámica que abrió paso a esa misma búsqueda constante del hombre con su espiritualidad y que hoy en día todavía se nos perfila como sendero luminoso.

El Oriente Próximo fue la cuna de estas tres grandes religiones monoteístas, aunque cada una con su línea de tiempo, características distintas y maestros

³⁵En cuanto al tema dionisiaco de la teología mística que san Juan de la Cruz ha profundizado desde la “Subida” a la “Noche oscura”, véase el discurso de Isabel Andía, “San Juan de la Cruz y la Teología mística de San Dionisia”, en las Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, vol. III, Valladolid, Junta de Castilla y León de 1993, pp. 97-125 y también la visión de Charles Bernard, *Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite*, Gregorianum, 1978, pp. 38-69.

³⁶ Ignacio Gómez de Liaño, “Símbolos y ruedas de fuego en torno a Dionisia Areopagita”, *El círculo de la sabiduría*, vol. I, Madrid, Siruela, 1998, pp. 629-638.

espirituales³⁷. Las tres tradiciones tienen su dogmática propia y libro sagrado de referencia: la Biblia hebrea, la Biblia cristiana y el Corán, pero las tres están arraigadas en un mismo origen: el patriarca Abraham. Después del año 1000, Europa empezaría a convertirse en el escenario de una cantera de místicos, tanto hombres como mujeres³⁸.

2.5 La mística renana: Eckhart de Hochheim e Hildegarda de Bingen

En el siglo XIV, en el corazón de Europa, una renovada espiritualidad recorre las ciudades, reivindicando el acceso del pueblo a un conocimiento que, hasta entonces, salvo raras excepciones, había sido privilegio exclusivo de monasterios y conventos. Este movimiento religioso se desarrolla en un ámbito inspirado por los dominicos, lo que se ha llamado la “tríada mística renana”, o la “mística dominicana alemana”, formada por el Maestro Eckhart, un domínico alemán, y sus dos discípulos, Juan Taulero y Enrique Susón³⁹. Los tres fueron profesores universitarios y se convirtieron, en *lieben meistern*, o “maestros de vida”. Pese a la fama de heterodoxia de sus obras y pensamiento entre sus contemporáneos, Eckhart de Hochheim fue uno de los teólogos y escritores medievales más influyentes. Escribió principalmente en latín, pero su obra en alemán contribuyó a formular una lengua propia para tratar temas

³⁷ Antes de consignar algunos apuntes sobre el sufismo, se impone la salvedad de que el término “mística” que venimos empleando como sustantivo para designar la morfología y literatura en las diversas tradiciones abrahámicas no se debe sino al uso del propio lenguaje de la “mistología”.

³⁸ Cabe mencionar a santa Hildegarda de Bingen –teóloga, mística, santa, escritora, música, visionaria, que nació en Bermersheim Alemania en 1098. Fue la décima hija de un matrimonio de la nobleza local y la recluyeron en el monasterio de san Disibodo. Desde una edad muy temprana, empezó a tener carismas y visiones divinas. Las experiencias místicas de Hildegarda se prolongarían durante toda su vida. Con la ayuda de inspiración divina en forma de visiones, escribió varios libros sobre temas diversos, entre ellos la ciencia y el cuerpo humano, muy avanzados y desarrollados por los tiempos en que vivía la santa. Véase: Pablo Beneito (ed.), *Mujeres de luz*, Madrid, Trotta, 2001.

³⁹ Alain De Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, José J. de Olañeta, Barcelona, 1999, p. 99.

filosóficos o teológicos, cosa que le granjeó el título de “creador de la prosa alemana”⁴⁰ aunque su intención era así poder llegar con ello también a las personas de menor educación y formación.

2.6 Los comienzos del pensamiento místico abrahámico en la península ibérica

La península ibérica en particular será testigo de esta nueva riqueza que alimentará la literatura y el pensamiento místico, apareciendo diversas escuelas vinculadas a varias órdenes religiosas que adquieren prestigio y, poco a poco, va naciendo la mística abrahámica con voces de peso mistagógico.

El islam andalusí siempre ha tenido su propia dinámica y muchos de los maestros iniciales estudiaron en el Oriente con sufís e injertaron ese camino en Al-Andalus. Al alcanzar su madurez, este proceso produjo a grandes espirituales, entre ellos: Ibn Masarra, Abu Madyan, Ibn Arabi, Ibn Sabain, al-Shustari e Ibn Tufayl, que influyeron en el desarrollo del camino sufi, creando particularmente la vía Shadilia. Este camino de ida y vuelta fue tanto espiritual como físico, pues algunos de estos místicos abandonaron la península ibérica más tarde en su vida y gravitaron hacia el Oriente.

En el caso del misticismo judío, sus proponentes iniciales posiblemente procedían de un judaísmo arrabínico con influencias místicas de la *merkabah*. El cambio que supuso la permisividad del dominio social islámico a partir del siglo VIII les permitió abrirse a expresar su propia tradición; pero también a ser influidos por la mística islámica, como en el caso de Judá Halevi, Ibn Gabirol, Samuel ben Tibbon, Maimónides, así como la influencia de los Hermanos de la Pureza (Ikhwan al Safa) que fueron

⁴⁰Mondin Battista, *Storia della Teologia 2*, Bolonga, Edizioni Studio Domenicano, 1996, p. 96.

cruciales para la articulación de la cábala, en particular con las figuras de Moshé de León y Abraham Abulafia.

A partir del siglo XVI, el misticismo español cristiano produjo grandes figuras como santa Teresa de Ávila, san Juan de la Cruz, Francisco de Osuna, fray Luis de León, Miguel de Molinos y Arias Montano, la mayoría siendo descendientes de la tradición islámica o judía. El trasfondo de persecución y marginalidad de esas comunidades avivó una llama interna que se nutrió de los rescoldos de sus propios antepasados, la existencia de un sustrato místico oral, en particular entre la comunidad morisca, hizo florecer el camino. La España unificada estaba poblada de comunidades que no encajaban con esa unidad, el movimiento de los alumbrados, de carácter popular, se extendía por Andalucía, Castilla y Extremadura. Las figuras señeras de la mística bebían de ese entorno, pero al estar anclados en la Iglesia utilizaron parte de la terminología cristiana para abrir una vía a la experiencia mística. No es de extrañar que algunos de ellos -muy vigilados por la Inquisición- al ser cuestionado acerca del origen de sus prácticas y escritos, afirmaron que su camino cristiano procedió de “fuentes muy antiguas”, es decir, el tronco abrahámico.

La mística abrahámica es unánime en declarar la necesidad de una actitud religiosa fundamental, algo que siempre ocurre en el interior de cada individuo; sin embargo, cada tradición lleva a cabo este objetivo con diferentes dogmas que corresponden a su cuadrante religioso y cultural. La literatura inspirada en la mística abrahámica se puede definir como “una literatura en la que está expresada la experiencia mística. El amor sobrenatural produce en los místicos una inspiración poética: metáforas, exclamaciones, paradojas y simbolismos que permite al poeta comunicar de modo sensible sus experiencias”⁴¹.

⁴¹ *Larousse diccionario enciclopédica en tres volúmenes*, Valencia, Edición Editorial Planeta, 2001, p. 43.

Desde la perspectiva del judaísmo y el cristianismo, el término “mística” no aparece en ninguna parte de la Biblia⁴², pero está insinuada en la intimidad que guardan los profetas con Yahvé: “Abraham habla y está con Él”⁴³, “Moisés conversa y está con Él, cara a cara, como habla un hombre con su amigo”⁴⁴, “... aunque sin verle el rostro, sólo las espaldas”⁴⁵, “Elías experimentaba en visión al Dios vivo que todo lo ocupa”⁴⁶, “se manifiesta en la sutileza de una brisa”⁴⁷, “Isaías clama haber visto al rey Yahvé Sebaot (Dios de los Ejércitos)”⁴⁸, “el jovencísimo e inseguro Jeremías le escucha a Dios la más estremecedora confirmación de su poderosa vocación profética”⁴⁹, “...y Daniel danza y canta entre las llamas con sus dos paisanos y un cuarto sujeto cuyo inconcebible aspecto semejaba al de un hijo de los dioses”⁵⁰. Respecto al Nuevo Testamento, el Dios encarnado en el mesías se manifiesta como el cumplimiento perfecto de la hierofanía presente⁵¹. Así como Pedro es liberado de las garras del rey Herodes por un ángel, los traslados de Felipe arrebatado por el Espíritu de lugar en lugar⁵² y los raptos visionarios de Juan.

El misticismo cristiano confirma que el acto de unión con Dios no depende del individuo, sino solamente de Dios, que comparte un breve tiempo de comunicación sensible ultraterrena a algunas almas a las que se acerca directamente. Se cree que el éxtasis es otorgado a personas que han seguido una dura disciplina ascética de ayuno, oración, trabajo, penitencia e introspección para purificarse ante los

⁴² Aquí tenemos algunos ejemplos de encuentros Divinos, que incluyen revelaciones encontradas en la Biblia. En esta investigación, seguimos la siguiente edición: La Santa Biblia, edición Reina-Valera (ed. Barbar Publishing), Casa Promesa, 2003.

⁴³ Génesis 1:20, 3:18, 11:7, 14:15.

⁴⁴ Éxodos 11:33.

⁴⁵ Éxodos 22 y 23.

⁴⁶ Ire 17:1.

⁴⁷ Ire 9:4.

⁴⁸ Is 6:5.

⁴⁹ Jer 1 y 4:10.

⁵⁰ Dn 3, 24, 25.

⁵¹ Emilio Ricardo Báez Rivera, *Jorge Luis Borges, el místico (re)negado*, Biblioteca Nueva, 2005. pp. 54-55.

⁵² Hch 8, 39, 40

ojos de Dios mediante tres vías llamadas purgativa, iluminativa y unitiva⁵⁴. Según el pensamiento del jesuita Karl Rahner⁵⁵, se puede describir la mística cristiana como experiencia o fenómeno de conciencia como un encuentro interior unitivo del hombre con la infinitud Divina. Rahner sostuvo que la realización de este encuentro interior consiste en recibir la “autocomunicación” de Dios y que el ser humano está realmente constituido por esta comunicación Divina⁵⁶. Esencialmente, la mística cristiana es la búsqueda de una experiencia espiritual que, a través del cual se puede llegar a Dios, como cumplimiento de gracia y virtudes infusas. Las clasificaciones de la mística son varias y proceden de diversas teorizaciones o experiencias; santa Teresa de Ávila, por ejemplo, propone cuatro grados de la vida mística cristiana: 1) quietud, en que el espíritu descansa, aunque no está libre de toda distracción; 2) estado unitivo, en el que es vivo el sentimiento de la continua presencia de Dios y desaparecen los fenómenos de distracción; 3) el éxtasis, como cese de la actividad de los sentidos; 4) mística esposal, en la que el alma empieza a saborear la presencia de Dios, implicando también al cuerpo, en un acto entre conocimiento y visión beatífica inmediata de Dios, que se expresa como irrupción amorosa⁵⁷.

La cábala, o el misticismo judío, es una palabra que viene del hebreo *kabbalah* que quiere decir recepción, aludiendo sólo a las escrituras. Es aquello que es recibido, aquello que no se puede saber meramente por medio de la ciencia o

⁵⁴Mario Méndez Bejarano, *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*, Imprenta Renacimiento, 2011, pp.81-196.

⁵⁵ Karl Rahner (1904 - 1984) fue teólogo jesuita alemán cuya teología influyó al Segundo Concilio Vaticano. Junto con Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar e Yves Congar, es considerado uno de los teólogos más influyentes del mundo del siglo XX. Era hermano de Hugo Raher, también erudito jesuita. Véase: Karl Rahner (ed.), “Sacramentum Mundi”, *Enciclopedia Teológica*, Barcelona, Herder, 1972.

⁵⁶ Karl Rahner, *Fundamentos de la fe cristiana: una introducción a la idea del cristianismo* (trad. William Dych), Nueva York, Seabury Press, 1978, p. 193.

⁵⁷ A. Sudbrack, *el Espíritu Es Concreto, la Espiritualidad Desde Una Perspectiva Cristiana*, Mensajero, 2004, pp. 375-396.

búsqueda intelectual. Es un camino interior, transmitido de maestros a discípulos desde los albores de la historia como una disciplina que despierta el conocimiento de la esencia de las cosas. Todos los seres son emanaciones de Dios, el alma humana es una partícula de la Divinidad y, mediante la penitencia y el ascetismo, puede reintegrarse a su fuente Divina. Es la mística judía, al decir de Gershom Scholem, que se puede describir como una fase reflexiva que reinterpreta los elementos de la religión institucionalizada. Lo esencial de la mística judía consiste en reinterpretar lo central del judaísmo: la unidad de Dios y el significado de su revelación en la Torá, en una meditación que encuentra una esfera de lo Divino subyaciendo al mundo sensible, presente y activa en todo. La mística judía es un hecho histórico que ha durado desde los tiempos talmúdicos hasta nuestros días, documentado en innumerables obras que más adelante veremos.

Para el misticismo musulmán, el significado del término “sufí” puede tener varios orígenes, aunque muchos comentaristas occidentales se refieren a la raíz *suf*, o ‘lana’, por la indumentaria sencilla de lana que vestían los primeros ascetas. Algunos comentaristas dentro de la tradición sufi señalan su origen en el grupo de compañeros del profeta que estableció una hermandad en el año 632 en Medina, conocidos como *Ashab as-Safa*, o “compañeros del banco”. Estos compañeros hicieron un juramento de fidelidad, pobreza y esfuerzo espiritual. Solían permanecer en los bancos que rodeaban el patio de la primera mezquita en Medina, de allí su nombre. El término *Saff*, “los primeros del rango”, es otro posible origen de su nombre y actividad. Tiene un origen coránico en la sura 61:4 donde dice: “Realmente, Dios ama a aquellos que luchan (lucha espiritual) por su causa en rangos apretados, como si fueran un edificio sólido y compacto”⁵⁸. El sufismo representa la dimensión esotérica del islam en su

⁵⁸ En esta investigación, hemos seguido la siguiente traducción: El Corán (trad. Julio Cortés), Herder Ed., 2000.

forma más pura, mientras que las características teóricamente destacadas del misticismo islámico se incorporaron gradualmente a la tradición filosófica islámica. El misticismo islámico, por lo tanto, se apoya en dos pilares: primero el práctico, luego el filosófico. Es decir, la sabiduría esotérica puede lograrse mediante la sabiduría práctica, que incluye la purificación interna y el ascetismo, o mediante un tipo de filosofía que incluye, pero no se limita al razonamiento discursivo. Los *mevleví*, de la raíz árabe *mawlana*, alcanzan el éxtasis místico en virtud de la danza que se llama la *samá*, símbolo del baile de los planetas. Los *mevleví* también son llamados derviches giradores, del persa *darwish* “visitador de puertas”. Giran, primero lentamente y después muy rápidamente con la palma de la mano hacia el cielo para recoger la gracia Divina y la izquierda hacia la tierra para repartirla, hasta conseguir una especie de trance. La fuente del misticismo islámico se remonta al Corán⁵⁹ con algunos versos vistos por los sufíes como pistas alegóricas y esotéricas para aquellos que pueden verlas, como este ejemplo conocido, sura 24 verso 35:

Alá es la luz de los cielos y la tierra. Su luz es como una hornacina en la que hay una lámpara; la lámpara está dentro de un vidrio y el vidrio es como un astro radiante. Se enciende gracias a un árbol bendito, un olivo que no es ni oriental ni occidental, cuyo aceite casi alumbra sin que lo toque el fuego. Luz sobre luz. Alá guía hacia Su luz a quien quiere. Alá llama la atención de los hombres con ejemplos y Alá conoce todas las cosas⁶⁰.

A pesar de las diferencias dogmáticas notables de cada tradición, durante la historia, varios místicos y filósofos abrahámicos han compartido conceptos importantes reflejados en sus obras del misticismo:

⁵⁹ Para más detalles sobre los *mevleví*, véase: Mehdi Aminrazavi, “Mysticism in Arabic and Islamic Philosophy”, en: [//plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/arabic-islamic-mysticism](https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/arabic-islamic-mysticism) (consultado el 13 de mayo de 2020).

⁶⁰ C.24:35. Trad. Cortés.

1. “La Realidad Suprema” no puede ser captada por el pensamiento o comunicada con palabras:

“Aquel que está más allá de todo pensamiento es inconcebible para todo pensamiento”. (Dionisio Areopagita)

“Los gnósticos saben, pero lo que saben no se puede comunicar. No está en el poder de los poseedores”. (Ibn Arabi)

“El Dios oculto, el Ser más íntimo de la Divinidad, por así decirlo, no tiene cualidades ni atributos”. (Gershom Scholem)

2. El hecho de que las distinciones no sean en última instancia reales significa que no somos seres verdaderamente separados. En realidad, todos los místicos declaran, nuestra verdadera naturaleza es Dios:

“Algunas personas sencillas piensan que verán a Dios como si estuviera parado allí y ellos aquí. No es así, Dios y yo somos uno”. (Meister Eckhart)

“Tú eres Él, sin una de estas limitaciones. Entonces, si conoces así tu propia existencia, entonces conoces a Dios; y si no, entonces no”. (Ibn Arabi)

“Por ahora ya no está separado de su Maestro, y he aquí que Él es su maestro y su Maestro es él”. (Abraham Abulafia)

3. Todos los místicos están de acuerdo con que darnos cuenta de nuestra identidad con esta Realidad Última nos libera del sufrimiento y la muerte:

“Este hombre vive en una sola luz con Dios y, por tanto, no hay en él ni el sufrimiento ni el paso del tiempo, sino una eternidad inmutable”. (Meister Eckhart)

“He sido liberado de este ego y voluntad propia, vivo o muerto, ¡qué aflicción! Pero vivo o muerto, no tengo otra patria que la generosidad de Dios”. (Rumi)

“Cuando la falsa aprehensión sea negada ... del corazón de los iluminados, entonces la muerte será tragada para siempre y Dios borraré las lágrimas de todos los rostros”. (Abraham Abulafia)

4. Aunque los místicos dicen que la Realidad Última no es una cosa, también están de acuerdo con que no es un mero vacío. Está radiante con la Luz del Espíritu Puro:

“La luz por la que se ilumina el alma, para que vea y comprenda todo de verdad ... es Dios mismo”. (San Agustín)

“Él es el espíritu del cosmos, su oído, su vista y su mano. A través de Él el cosmos oye, a través de Él ve, a través de Él habla, a través de Él capta, a través de Él corre”. (Ibn Arabi)

“La mente proviene de esta fuente sublime y completamente unificada arriba; se divide sólo cuando entra en el universo de las distinciones”. (Menahem Nahum)⁶¹.

En los siglos XVI y XVII, la mística en la península ibérica adquirió una gran difusión, en particular debido a la poesía mística de san Juan de la Cruz (“Noche oscura del alma” y “Vivo sin vivir en mí”) y santa Teresa de Ávila (“Moradas”). Se puede describir su poesía mística como una expresión estética que a veces vislumbraba existencia de otra realidad, llena de la experiencia trascendente. Unas características de la literatura mística española que destacan son un lenguaje paradójico, una preparación ascética en cuanto al desarrollo del texto místico y una articulación de la unión mística en lenguaje paralelo al del amor humano. De esta fusión entre arte y misticismo, nació la poesía española mística, que derrocha belleza, amor, Verdad y sobre todo lo Divino.

2.7 El concepto del misticismo universal de Mircea Eliade y sus contemporáneos

Con los pensadores de los siglos XIX y XX, llegamos a definir aún mejor el concepto del universo místico y su simbólica religiosa, gracias a las aportaciones de estos cuatro modernos: Georges Dumézil, Henry Corbin, Carl Gustav Jung y Mircea Eliade⁶². Juntos se dedicaron a plantear diálogos e investigaciones, cada uno aportando su especialidad a través de varias disciplinas⁶³. Dumézil, lingüista y

⁶¹ Frithjof Schuon, *Transcendent Unity of Religions*, Quest Books, 1994, pp. 80-91.

⁶² Emilio Ricardo Báez Rivera, *Jorge Luis Borges, el místico (re)negado*, en: https://researchgate.net/publication/331725189_Emilio_Ricardo_Baez_Rivera_Jorge_Luis_Borges_el_mistico_renegado_Madrid_Biblioteca_Nueva_2017_197_paginas_ISBN_978-84-16938-62-9 (consultado el 3 de julio de 2020).

⁶³ Para una síntesis de la obra principalmente de estos pensadores, véase: Gilbert Durand, *La crisis espiritual en occidente: las conferencias de eranos*, Madrid, Siruela, 2007.

especialista de culturas, etiquetó el “evemerismo al revés” al identificar las raíces profundas de mitos y ritos subyacentes en la “banalización de una historia anecdótica”. Corbin, inspirado por Heidegger, proponía la unión del sentido y con los espacios presentes y las presencias que los manifiestan, rompió de lleno con el historicismo que asfixiaba al orientalismo europeo. Jung y Dumézil representaron la dimensión simbólica religiosa, mientras Corbin y Eliade expusieron la complementaria “las condiciones de toda institución y de todo discurso religioso”, ya que uno despliega el plano que facilita la formulación y extensión del simbolismo de lo religioso bajo el nombre de *mundus imaginalis* y el otro restituye el *illud tempus* durante el cual se repite cíclicamente “el relato santo, el mito, un tiempo pleno de significado” que, en fin, cabe en la locución un *kairós* ⁶⁴.

Las aportaciones de Eliade al estudio fueron cruciales. Ante sus inquietudes y rigor científico, llegó a exponer un “desglose de material religioso” en varias sincronías de su obra que define las creencias y los sistemas como un producto del desarrollo histórico; no así lo sagrado, que constituye “un elemento de la estructura de la conciencia, no un estado de la historia de esa conciencia. La manifestación de lo sagrado se encuadra como eje rector de la experiencia mística”⁶⁵. Para Eliade, la “experiencia religiosa visualizada” es como un proceso de la salvación, por cuanto la ambición de todos los tiempos ha sido la de entrar en este contacto con lo trascendente, con el ser verdadero. En el *Tratado de historia de las religiones*, una de las obras cumbre de Eliade, no solo identifica las estructuras permanentes en los

⁶⁴ G. Durand, *El símbolo de lo sagrado*, Editorial Kairós, 2013, pp. 99-110. La kairológia (lit. *kairos*: tiempo justo, *logos*: teoría) es una nueva rama de la filosofía. En un contexto teológico filósofo a cargo de Paul Tilich y Martín Heidegger, el término se introduce inspirado en la dialéctica existencial de Soren Aabye Kierkegaard a principios del siglo pasado, aunque como concepto filosófico, figuraba ya en la retórica sofística y la ética pitagórico platónica del justo medio en el pensamiento griego. Había alcanzado el rango de “primer principio” en ciertos círculos del neoplatonismo helenístico. Véase: Manfred Kerkhoff, *Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.

⁶⁵ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Editorial Ediciones Era, 1988, p.17.

fenómenos religiosos a lo largo de la historia, sino que, a través de un estudio de documentos, símbolos y rituales, estudia el hecho religioso en cuanto tal. Como un extenso repaso a las creencias por todo el mundo, Eliade analizó los principales símbolos compartidos, sus significados y las hierofanías como el sol, la luna, las aguas, la tierra y los árboles, entre otros.

Si reflexionamos sobre las palabras de san Pablo a los gentiles: “todo cuanto hagáis, de palabra y de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor”⁶⁶, el apóstol está enseñando, con una solución práctica, cómo crecer espiritualmente y cómo solicitar la bendición divina sobre un hecho que tenga la gloria de Dios por única finalidad. Así es el pensamiento de Eliade respecto a la conciencia que debe cobrar el sujeto sobre la mística (hierofanía) tácita en cada acto de su existencia cristiana. Lo que San Pablo había preludiado sintéticamente, Eliade lo expuso analíticamente⁶⁷. La tesis eladiana explica que “lo sagrado, aunque opuesto a lo profano, se manifiesta en un objeto profano y lleva el propósito de resaltar el rasgo de *coincidentia oppositorum* que posee toda hierofanía”. Para él, lo importante es que ese sujeto “se convierta en otra cosa sin dejar de ser él mismo en el momento de la manifestación de lo sagrado”⁶⁸.

2.8 Louis Massignon y la inspiración literaria

Cabe preguntar, entonces, en qué medida hay una conexión personal entre la literatura y la experiencia mística. ¿Será que los escritores místicos contemporáneos han sentido una conexión e interpretación tan íntima con lo

⁶⁶ Col 3:17.

⁶⁷Emilio Ricardo Báez Rivera , *Jorge Luis Borges, el místico re-negado*, en: [researchgate.net/publication/331725189_Emilio_Ricardo_Baez_Rivera_Jorge_Luis_Borges_el_mistico_renegado](https://www.researchgate.net/publication/331725189_Emilio_Ricardo_Baez_Rivera_Jorge_Luis_Borges_el_mistico_renegado) Madrid_Biblioteca_Nueva_2017_197_paginas_ISBN_978-84-16938-62-9 (consultado el 8 de junio de 2002).

⁶⁸ Ibid, p.50.

Divino o es que la mística abrahámica simplemente les ha servido de mero material de inspiración?

Louis Massignon, orientalista francés del siglo XX, trató justo estas cuestiones de interpretación e inspiración literaria en *Écrits mémorables II* con la colección de ensayos titulada “Le miroir du coeur et la nuit de l’esprit”, fruto de varias conferencias durante los años 20 del “Congrès international des Orientalistes”. Durante una ponencia en Francia en 1925, Massignon propuso reflexionar sobre unas dudas importantes: “Dans quelle mesure l’expérience mystique intervient-elle pour la construction des dogmes? Comment s’expliquent l’émotion lyrique et l’expérience mystique en poésie musulmane? Le sentiment littéraire des poètes et l’inspiration proprement mystique?” Sobre la cuestión de cómo la experiencia mística influye el estilo literario de cada autor, Massignon comenta que:

“la distance infinie qui sépare la nature de la grâce, vantant ce privilège des langues sémitiques de différencier l’une et l’autre, dans leur mode de présentation verbale, la révélation religieuse de l’inspiration poétique, la prière de la poésie, la mystique de la littérature. Je souhaite voir isoler davantage, en théorie, la poésie pure d’avec l’oraison la plus rudimentaire”⁶⁹.

Para Massignon, siempre ha sido muy importante bien marcar las diferencias entre los dos registros: “lo poético” y “lo místico”. En una carta que Massignon escribió a Ortega y Gasset en 1933, que más tarde fue publicada en la *Revista del Occidente*, él llega a la siguiente conclusión:

“différencier catégoriquement l’inspiration littéraire de l’expérience mystique à la célèbre thèse de l’abbé Henri Brémend sur la poésie pure. J’ai donc, quoiqu’en pense mon collègue García Gómez la plus profonde aversion pour le catholicisme littéraire, pour l’attitude émouvante, certes, mais mixte, d’un

⁶⁹ Louis Massignon, *Écrits Mémorables II*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2009, pp. 286-289.

Racine au XVI siècle, d'un Mauriac au XX. Nous devons savoir choisir entre *Polyeucte et Phèdre*, entre le Pascal des *Passions* et celui du *Mystère de Jesus* entre Fra Angelico et Leonardo da Vinci, entre les Médicis et Savonarole"⁷⁰.

Massignon insiste en una diferencia indiscutible encontrada específicamente en la literatura mística semítica y afirma:

“Il existe une différence indéniable entre l'inspiration des poètes profanes et l'inspiration proprement mystique, spécialement dans les littératures sémitiques. On connaît la véhémence des invectives que le Qor'an contient à l'adresse des poètes qu'il excommunie comme des sorciers et durant les premiers siècles de l'islam, les mystiques ne se sont servis de la poésie qu'avec précaution...Rien n'est plus suggestif pour le problème qui nous occupe que ce genre de document littéraire; nous en avons d'ailleurs des exemples célèbres en Europe: au XVI siècle espagnol dans les commentaires que Saint Jean de la Croix nous a laissés de ses *Cantiques spirituels*”⁷¹.

Massignon marca una clara diferencia entre lo que él define como “la experiencia mística” y “los modos de estilización literaria”. Entonces, ¿qué valor exacto, qué credibilidad, qué tipo de realidad debemos dar a los datos proporcionados por la literatura mística? En febrero de 1927, Massignon dio un discurso sobre estas cuestiones en la Universidad de Lovaina en Bélgica. Al estudiar textos realmente místicos, traducidos del hebreo al árabe, él vio cómo en los idiomas semíticos, sobre todo el árabe, se apreciaba una lingüística impecable para distinguir la presentación verbal entre la revelación religiosa y la inspiración poética, la oración y la poesía y la mística de la literatura. Afirmó:

“Sans souscrire complètement aux excommunications du Qor'an contre les poètes qualifiés de menteurs ou de possédés, il convient d'affirmer énergiquement pour commencer, et c'est aux langues

⁷⁰ Ibid. pp.280-82.

⁷¹ Ibid. pp.282-83.

sémitiques que je dois l'avoir compris, la distance infinie qui separe la nature et la grâce”⁷².

Así, tal y como opina Massignon, la mística no sólo sirve de reflexión literaria espiritual. Ya hemos visto como durante siglos, tanto los filósofos como escritores la han usado para producir ideas y obras metafísicas en otros ambientes que no sean específicamente religiosos. Así, tenemos que plantear la pregunta de cómo la expresión artística moderna laica, como poesía, novelas o cuentos cortos también ha sido igualmente capaz de transmitir esta experiencia mística. Numerosos estudios de Alois M. Haas⁷³, Victoria Cirlot⁷⁴ y Amador Vega⁷⁵, entre otros, han demostrado el provecho que ofrece la mística con sus distintas tradiciones a escritores contemporáneos, permitiendo una comprensión y también expresión más profunda y compleja en sus obras. Lo interesante es que estas comparaciones no suelen ofrecer una continuidad entre la prosa religiosa y laica, ya que, en muchos casos, se ve una clara diferencia entre la literatura inspirada en lo Divino y no, debido a la falta conocimiento íntimo de la tradición. En lo que sí podemos apreciar la confluencia es en la intensidad de sus formas, en la manera casi desesperada con que intentan impactarnos. Desde esta perspectiva de análisis saltamos muchas costumbres metodológicas y distinciones entre los dos géneros literarios en cuestión. Así, podemos acceder de manera más directa a las diferencias esenciales que reclaman tanto los textos místicos como los de los poetas contemporáneos laicos. Es muy difícil, sin embargo, distinguir con claridad e l interior de un panorama poético y

⁷² *Ibíd.* pp. 290-91.

⁷³ Reconocido germanista y teólogo de la Universidad de Zúrich, Alois M. Haas es conocido por su trabajo sobre la mística hispánica y alemana, así como sus ensayos sobre la historia de las religiones. Véase: Alois Hass, *Visión en azul, estudios de mística europea*, Madrid, Siruela, 1999.

⁷⁴ Victoria Cirlot es catedrática de filología en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona y se ha dedicado al estudio de la Edad Media y la mística. Véase: Victoria Cirlot, *Mitos y símbolos de la Europa medieval*, Madrid, Siruela, 2005.

⁷⁵ Amador Vega es doctor de filosofía y actualmente catedrático de Estética y teoría de las artes en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Véase: Amador Vega, *Arte y Santidad: cuatro lecciones de estética apofática*, Universidad Pública Navarra, 2005.

encontrar a quienes efectivamente no escriben desde una creencia religiosa ni a partir de experiencias que quizás podrían calificarse de místicas.

Existen también ciertos autores que trabajan conscientemente a partir de los textos místicos, pero que no pretenden transmitir una experiencia sobrenatural, sino más bien aprovechar el lenguaje tan hermoso transmitido. Al mismo tiempo, existen obras que no aluden explícitamente a la mística, pero que comparten llamativamente sus modos expresivos: por ejemplo, la poesía visual del poeta suizo-boliviano, Eugen Gomringer. Él quería compartir con el lector a través de sus obras visuales la idea de que la poesía concreta, igual que el arte concreto, puede ofrecer comunicación verbal y no verbal al mismo tiempo. Un ejemplo es su poema visual “Silencio”⁷⁶, un poema que no dice nada de Dios ni de textos religiosos, sin embargo, al leerlo es posible descubrirla proposición de una experiencia meditativa que no requiere el conocimiento de ninguna tradición religiosa:

silencio silencio silencio
silencio silencio silencio
silencio silencio
silencio silencio silencio
silencio silencio silencio

⁷⁶ Eugen Gomringer, “En silencio”, *Museo de Arte Contemporáneo del País Vasco*, en: [//artium.eus/es/](http://artium.eus/es/). (consultado el 16 de febrero de 2021).

Otro ejemplo de Eugen Gomringer es este poema suyo titulado “Freiheit”⁷⁷ con forma visual de una cruz cristiana. De manera extremadamente simple pero directa, representa la concepción del lenguaje propia de la mística: las palabras solo son capaces de llevarnos hasta el misterio, pues allí pierden todo sentido:

```
      FREI  
      HEIT  
      FREI  
      HEIT  
      FREI  
      HEIT  
      HEIT  
FREIFREIFREI  FREIFREIFREI  
HEITHEITHEIT HEITHEITHEIT  
      FREI  
      HEIT  
      FREI  
      HEIT  
      FREI  
      HEIT  
      FREI  
      HEIT  
      FREI  
      HEIT  
      HEIT  
      FREI  
      HEIT
```

Curiosamente, coincide con lo que también señalaba el monje trapense Thomas Merton respecto a la comunicación silenciosa con Dios:

“antes que lleguemos a lo inexpresable e impensable, el espíritu ronda en las fronteras del lenguaje, vacilando entre quedarse y no quedarse en este lado de la línea fronteriza, para tener algo que devolver a otros. Esa no es la piedra de toque de los que quieren cruzar la frontera: si no están preparados para dejar sus ideas y sus palabras tras de sí, no podrán ir más adelante”⁷⁸.

⁷⁷ Las palabras se liberaban de construir frases, y cobraban importancia por su disposición en la página. El poeta boliviano de ascendencia suiza, Eugen Gomringer (Cachuela Esperanza, Bolivia, 1925 –) es un representante de este movimiento. La palabra «silencio» se repite en tres columnas. Las dos de los extremos tienen cinco elementos, y la del centro, cuatro, dejando precisamente un silencio en el espacio que debería haber ocupado esa misma palabra, así consigue transmitir su mensaje de forma inmediata. Véase: Eugen Gomringer, “Freiheit”, *Museo de Arte Contemporáneo del País Vasco*, en: [//artium.eus/es/](http://artium.eus/es/). (consultado el 16 de febrero de 2021).

⁷⁸ Thomas Merton, *Los hombres no son islas* (trad. Gonzalo Meneses Ocón), Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1956, p. 246.

Capítulo III, La tradición de la hermenéutica literaria

3.1 Hacia una definición de la hermenéutica literaria

Las cuestiones derivadas de los textos religiosos requirieron un sistema, a causa del carácter de los textos, que diera a conocer una lectura útil que permitiera asimilar el contenido de unas palabras que solo eran mensurables mediante la comprensión. Relatos, poemas, normas, cartas, sermones, parábolas o profecías debían requerir de un sistema especializado que no solo clarificara el sentido de un segmento a los especialistas, sino que permitiera difundir la doctrina entre los creyentes y así llegó el concepto de la “hermenéutica literaria”. La hermenéutica literaria se refiere al arte de interpretar textos bien sean de carácter sagrado, filosófico o literario. Asimismo, a través de la hermenéutica se pretende encontrar el verdadero significado de las palabras, tanto escritas como verbales. Deriva del griego *ἑρμηνευτική τέχνη* (*hermeneutiké téjne*), que se traduce como el arte de explicar, traducir, aclarar o interpretar⁷⁹.

3.2 Paul Ricœur y el proceso hermenéutico

Para los estudios filosóficos, la hermenéutica ha sido un término interpretado de varias maneras por pensadores en diversas épocas. Siguiendo la filosofía del sigloXX, Paul Ricœur⁸⁰ ofrece la siguiente explicación:

⁷⁹ “Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., versión 23.5 en línea”. en: [//dle.rae.es](http://dle.rae.es) (consultado el 3 de agosto de 2021).

⁸⁰ Paul Ricoeur, filósofo francés del siglo XX, desarrolló un diálogo crítico y creativo entre las herencias filosóficas de las tradiciones judeocristiana y griega, siempre a la luz del pensamiento contemporáneo: desde la hermenéutica (Heidegger) y la fenomenología (Husserl), hasta el psicoanálisis (Freud) y el estructuralismo (Saussure y Lévi-Strauss). Su pensamiento tiene como núcleo fundamental la preocupación por la comprensión del ser humano, en tanto ser que se halla permanentemente con la búsqueda del sentido.

“El primer sitio que la hermenéutica se propone delimitar es, seguramente, el lenguaje, y más particularmente el lenguaje escrito. Es importante, pues, precisar por qué la hermenéutica tiene una relación privilegiada con las cuestiones lingüísticas. Basta, a mi juicio, con partir de una característica notoria de las lenguas naturales, que exige un trabajo de interpretación en el nivel más elemental, más trivial de la conversación: la polisemia, que es esa capacidad de las palabras de tener más de un significado cuando se las considera independientemente de su uso en un contexto determinado”⁸¹.

Así se puede definir la hermenéutica literaria como una teoría de las reglas que rigen una exégesis, es decir, la interpretación de un texto particular o de un grupo de signos susceptibles de ser considerados como un texto. La hermenéutica bíblica, por ejemplo, tiene como propósito el estudio de los principios, reglas y métodos para realizar una adecuada interpretación de los textos religiosos a fin de comprender su significado.

Luego Ricoeur amplió su definición de hermenéutica hasta describir la tarea interpretativa en términos de mediación del texto. De ahí, que de todo texto a interpretación, aquel que pueda poseer uno o más sentidos, puedan derivarse varios sentidos posibles, que deben ser jerarquizados a partir de su mayor grado de probabilidad. Este acto de interpretación supone, para Ricoeur, la unión de explicación y comprensión, pues *comprender es comprenderse* ⁸² delante de los textos, ya que permite buscar las respuestas para las cuestiones que suscita el texto y

también que suscita el ser, desde el momento que el texto es un mediador entre mundo

⁸¹ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Madrid: F.C.E., 2002, p. 72.

⁸² La teoría de la interpretación de Ricoeur se propone unir el procedimiento crítico y objetivo de la ciencia con los logros alcanzados por la hermenéutica de la facticidad, en la cual “comprender” significa ampliar las posibilidades de ser. Dicho proyecto se articula alrededor de los siguientes temas, que son desarrollados en el presente trabajo: 1) sobre la base de un modelo para el procedimiento metodológico de la explicación, originado exclusivamente en el ámbito del lenguaje, un tipo de cientificidad totalmente independiente para las disciplinas humanísticas, sustentado en conexiones necesarias, pero ajenas a la causalidad natural; 2) se puede extender el horizonte de la comprensión hacia nuevas formas de ver, de valorar, de sentir y de vivir, trascendiendo lo dado en la situación “espaciotemporal” inmediata, si se admite que lo imaginado en la literatura y el arte es integrable al conocimiento, por medio de la proyección de diversos mundos posibles. Véase: Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad y Hermenéutica y acción*, Madrid, Trotta, 2011.

y lector. En ese *comprenderse* se halla la dimensión retórica del texto, tanto en el sentido de la reacción provocada por él en el lector, como por su propia construcción formal, cuyo punto extremo sería el texto metafórico o alegórico⁸³.

Uno de los asuntos que más interesa a Ricoeur es el alcance ontológico de la metáfora, por lo que *comprenderse* adquiere especial relevancia respecto de lo que el texto nos dice individualmente en un momento determinado, evitando una subjetivación del proceso interpretativo mediante los instrumentos procedentes de la lingüística estructural. Ahora bien: ¿todo texto metafórico, que oculta un sentido, puede leerse de manera trascendente, como un enriquecimiento espiritual del ser humano, más allá del enriquecimiento cultural o intelectual? Esta cuestión la plantea Ricoeur en *La metáfora viva*, cuando afirma:

“Una retórica reflexiva tampoco puede resolver el problema; pero al menos puede clarificarlo abordándolo por el de la creencia: ¿debemos creer lo que dice una enunciación, para comprenderla plenamente? ¿Debemos aceptar como verdadero lo que dicen metafóricamente la *Biblia* o *La Divina Comedia*? Una respuesta crítica consistirá en discernir cuatro posibles modos de interpretación, y por tanto de creencia, según que el objeto de ésta sea un enunciado basado en la abstracción del “dato”, un enunciado que trate de sus relaciones, o según “que podamos aceptar o rechazar el rumbo que conjuntamente tenderían a dar a nuestro modo de vivir”. Ésta última posibilidad de comprender un enunciado parece recalcar, pero ya de un modo crítico, el movimiento espontáneo [...] de percepción metafórica del mundo. Nosotros consideraremos este modo de comprender el mundo como el paradigma de una concepción hermenéutica de la metáfora”⁸⁴.

⁸³ Paul Ricoeur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, pp. 18-22.

⁸⁴ Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Arco Libros, 1975, p. 115.

Para Ricœur el proceso hermenéutico está formado por tres componentes, de raíz aristotélica, que toma de la hermenéutica literaria de Jauss⁸⁵ tras asumir también el doble proceso de lectura: una primera lectura para el deleite y una segunda lectura para la interpretación, a la que Ricœur añade la interiorización. Estos tres componentes son la *poiesis*, la *aísthesis* y la *catharsis*. Es decir, las cuestiones derivadas de la producción, la recepción y la comunicación del texto, que incluye la reacción del lector⁸⁶.

En este sentido, el término hermenéutico pretende ofrecer los medios para realizar una correcta interpretación de los textos religiosos. Algunos de los métodos que se utilizan requieren la realización de análisis textuales, literarios e históricos. Asimismo, la hermenéutica se emplea para interpretar otras obras religiosas de diversas culturas. De allí que en muchas ocasiones se relacione con el término “exégesis”, que se refiere en sentido estricto a la interpretación de un texto tanto religioso como filosófico.

3.3 Friedrich Schleiermacher y la posibilidad de comprensión

Friedrich Schleiermacher⁸⁷, célebre teórico de la hermenéutica, la expuso como un saber práctico que admite la interpretación de los contenidos escritos u orales partiendo de la reconstrucción del contexto del autor, lo que a su vez nos permite colocarnos en su lugar y realizar una mejor comprensión de la información. Schleiermacher intentó establecer una hermenéutica general, tal como la concebimos

⁸⁵ Hans-Robert Jauss es conocido en el ambiente académico como uno de los tres fundadores de la Escuela de Constanza. Junto con él, Wolfgang Iser y Harald Weinreich dirigieron un grupo multidisciplinar de investigadores, que, con base en la Universidad de Constanza, ejercieron una influencia crucial en el desarrollo de la hermenéutica, la estética y la teoría de del arte y de la literatura.

⁸⁶ *Ibid.* p.121.

⁸⁷ Teólogo y pastor alemán del siglo XIX, Schleiermacher traza una epistemología de la hermenéutica como estudio de la comprensión contextualizada unificadamente entre filosofía y filología, entrelenguaje y pensamiento. Se aborda el arte de la interpretación gramatical y la interpretación técnica. Marco Martí, p. 284.

hoy, aunque el fin de Schleiermacher no es otro que construir un sistema que permita la interpretación de textos, partiendo de la gramática, hasta alcanzar el contexto histórico o la *intentio auctoris*. Si seguimos sus escritos sobre hermenéutica, que abarcan el periodo comprendido entre 1805 y 1833, el punto inicial se encuentra en la posibilidad de comprensión, para entrar más tarde en la interpretación gramatical y lo que denomina “interpretación técnica”, en la que sitúa el círculo hermenéutico. Para el teólogo alemán, se entiende la interpretación gramatical así:

“Aproximadamente la interpretación objetiva y la interpretación técnica la subjetiva. Por tanto, desde el punto de vista de la construcción, la primera es la que es simplemente negativa, la que marca los límites, la segunda es la positiva. No pueden siempre coincidir porque esto supondría el conocimiento perfecto y el empleo perfectamente justo de la lengua. El arte consiste sólo en saber dónde es necesario sacrificar la una o la otra de las interpretaciones”⁸⁸.

El lenguaje es un elemento fundamental para la interpretación, por cuanto actúa como mediador entre el autor y el lector. Por tanto, el primer aspecto de la comprensión debe centrarse en la lengua, tanto en el plano material como en el formal, distinguiendo lo que es gramaticalmente comprensible de lo que no lo es. De este modo, Schleiermacher propone que existe una interpretación técnica, que se origina en su sentido y que proporciona el sentido, cumpliendo, así, la obra su finalidad, comunicando lo que el autor deseaba comunicar:

“El contenido por sí mismo no condiciona una forma de realización. Ciertamente, es, por regla general, bastante fácil de encontrar, incluso cuando no está indicado explícitamente, pero puede también, incluso cuando está indicado, conducir a una concepción errónea. – Lo que, por el contrario, se puede llamar el objetivo de la obra en un sentido más estricto, se encuentra por otro lado: es, con

⁸⁸ F. Schleiermacher, *Herméneutique, pour une logique du discours individuel*, Open Edition Books, 2021, p. 12.

frecuencia, algo por completo exterior y que no posee más que una influencia limitada sobre pasajes concretos”⁸⁹.

3.4 Martin Heidegger y el pensamiento filosófico sobre el ser

Martin Heidegger, uno de los pensadores más influyentes del siglo XX⁹⁰, sitúa la comprensión antes de la interpretación y, por su parte, su discípulo Hans-Georg Gadamer⁹¹ es considerado un renovador del concepto de hermenéutica como teoría de la verdad y un método interpretativo. Martin Heidegger pretende convertir la hermenéutica en el centro de su pensamiento filosófico sobre el ser, considerando la necesidad de revelar la vida a partir de la vida misma.

De este modo, en *Ser y tiempo*, se explica que la pretensión principal de la obra es establecer una *hermenéutica del Dasein*, uno de cuyos elementos constitutivos es el comprender: “La apertura del comprender concierne siempre a la constitución fundamental entera del estar-en-el-mundo”⁹².

Este comprender está íntimamente ligado en Heidegger con la interpretación: “El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación*”⁹³. Esta interpretación pertenece al comprender del mundo, en el contexto de los análisis del *Dasein*, por lo que la comprensión aparece en el filósofo alemán como un modo de visión del mundo, en que el ser debe ir adaptando esa visión al acontecer de las cosas:

⁸⁹ *Ibíd.* pp. 150- 52.

⁹⁰ La obra de Heidegger suele entenderse como separada en dos períodos distintos. El primero viene marcado por *Ser y tiempo*, obra que plantea buena parte de las ideas centrales de todo su pensamiento. El esfuerzo de Heidegger por pensar el ser como relación de los entes en el tiempo está en la base del posterior movimiento hermenéutico. En la segunda etapa de su pensamiento, el filósofo estudia la historia de la metafísica desde Platón como proceso de olvido del ser.

⁹¹ Gadamer, filósofo y catedrático alemán, su obra más importante fue *Verdad y método. Elementos de una hermenéutica filosófica*, fijó los presupuestos y objetivos de la corriente hermenéutica, según la cual no existe el mundo, sino diversas acepciones históricas de mundo. A pesar del relativismo que conlleva esta concepción, Gadamer remite siempre en sus escritos a una convergencia última en la que es posible la comunicación y la expresión de un sentido.

⁹² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 168.

⁹³ *Ibíd.* p. 172.

“La simple visión de las cosas inmediatas en el habérselas con ellas comporta de un modo tan originario la estructura de la interpretación que precisamente una aprehensión de algo, por así decirlo, *libre de en cuanto* demanda una cierta readaptación”⁹⁴.

3.5 Hans-Georg Gadamer y la tarea de interpretación

En *Verdad y método*, Hans-Georg Gadamer no nos habla de la *verdad* en términos absolutos ni nos ofrece un método según el sentido tradicional del término, tanto en las ciencias de la naturaleza como en las ciencias del espíritu. El planteamiento de Gadamer es eminentemente fenomenológico, si bien recupera algunos conceptos del humanismo que Heidegger había marginado. Para Gadamer esos conceptos básicos del humanismo son consistentes en la necesaria formación del hermeneuta. A partir de ahí, Gadamer plantea los fundamentos de la experiencia hermenéutica, considerando el círculo hermenéutico como el medio de alcanzar la autocomprensión, evitando las ocurrencias y las posibles desviaciones respecto de la cosa misma, por lo que el sentido de un texto se hallará en una fusión de horizontes:

“El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método”⁹⁴.

Gadamer plantea sus ideas en términos de precomprensión del mundo, puesto que nuestro acceso al mundo se produce a través de él y de una evidente ontologización desde el momento en que nuestra comprensión reside en “la lingüisticidad”. Esta lingüisticidad acaba por desembocar en el dialogismo (siguiendo el modelo de Platón), que permitirá, mediante la dialéctica, alcanzar la verdad del mundo, que es la verdad del texto, entendida como *aletheia*, como desocultación

⁹⁴ *Ibíd.* p. 173.

como sacara la luz lo que el texto guarda, que no es otra cosa que el conocimiento del ser, manifestado a través de su lenguaje. En este sentido, Gadamer plantea el texto como comunicación, por lo que incluso en los textos más complejos, si existe deseo de comunicación, habrá sentido: “Es un error creer que no hay nada que entender en un poema por el hecho de que las relaciones de sentido carezcan de claridad. Y es también un error creer que falta la unidad de intención del discurso, pues sólo esta unidad es la que funda el poema”⁹⁵. Sin embargo, rechaza cualquier método concreto, más allá del dialogismo, aunque cuando se transforma en intérprete de poetas emplea una suerte de “dialogismo con el texto” que desembocaría más bien en una argumentación racional de lo que el texto pretende transmitir. Contra el método, Gadamer asegura:

“Contemplar la tarea de interpretación de los textos con el prejuicio de la teoría de la ciencia moderna y con el criterio de la cientificidad constituye en realidad una perspectiva miope. La misión del intérprete nunca es en concreto una mera detección lógico-técnica del sentido de un discurso prescindiendo de la verdad de lo enunciado. El esfuerzo por entender el sentido de un texto supone siempre la aceptación de un reto que nos lanza ese texto. Su pretensión de poseer la verdad es la premisa de todo el esfuerzo, incluso cuando al final un mejor conocimiento nos lleva a criticarlo y a declarar erróneo el enunciado”⁹⁶.

Sin embargo, es a Orígenes⁹⁷, discípulo de Clemente de Alejandría, a quien debemos la terminología hermenéutica que se empezó a aplicar durante la EdadMedia. A lo largo de los escritos de Orígenes, encontramos la teoría de los cuatro sentidos de las Sagradas Escrituras: místico, anagógico, moral y alegórico. Por

⁹⁵ H.G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, (trad. de Ana Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca, Sígueme 1997, p. 360.

⁹⁶ *Ibíd.* p.275.

⁹⁷ Orígenes fue teólogo y filósofo cristiano. Nacido en el seno de una familia cristiana, su padre murió martirizado en 202, sucedió a Clemente de Alejandría al frente de la escuela cristiana de Alejandría, que convirtió en un prestigioso centro de teología. Véase: Daniel Ruíz Bueno, *Orígenes*, Madrid, Los autores cristianos, 2001, p. 75.

tanto, la hermenéutica literaria se puede entender como un acto de recreación, siendo la interpretación el resultado de una propuesta efectuada por el autor y una verdadera composición realizada por la conciencia del lector.

CAPÍTULO IV, El misticismo abrahámico ibérico

4.1 Hacia una definición del sufismo

El misticismo es un hilo que recorre las tres religiones abrahámicas. Hay una interrelación tan misteriosa como antigua entre los judíos y los musulmanes desde el principio de sus respectivas historias. El islam y el judaísmo tienen aspectos importantes comunes a sus tradiciones, comenzando con su linaje hasta el patriarca monoteísta Abraham. El judaísmo afirma su descendencia a través de Isaac, el hijo de Abraham y su esposa Sara, y el islam a través de Ismael, el hijo de la esclava egipcia de Abraham, Agar. Igual que la Torá, el Corán alaba repetidamente a Moisés, y los musulmanes, como los judíos, creen que solo Moisés, entre los profetas, habló directamente a Dios. Las dos religiones poseen tradiciones místicas: el sufismo islámico y la cábala judía, que están tan cerca el uno del otro que la presunción de influencia mutua es inevitable. Hay entre ambas tradiciones, sin embargo, diferencias considerables. Con todo, la transmisión de estas doctrinas y prácticas espirituales entre ellas sigue siendo históricamente muy compleja, ya que el camino entre los dos es difícil de discernir. Sin embargo, el sufismo y la cábala se preocupan por explicar el contenido místico del universo y la relación de la humanidad con la creación de Dios. Tanto los sufíes como los cabalistas atribuyen un significado externo y oculto a sus escritos, mientras buscan el refinamiento del alma y la intimidad con Dios.

Henry Corbin, el gran filósofo y erudito de la tradición musulmana, nunca abandonó la fe cristiana, pero su profundo conocimiento del islam le ayudó a intentar definir mejor el propósito de la experiencia mística abrahámica. ¿Cuál es el camino anímico a Dios y cuál es el mundo propio en que un creyente puede realizar esa búsqueda? Una cuestión doble, de epistemológica y ontológica, pero aun así lo cierto

es que hay aspectos donde la mística de las tres religiones abrahámicas coincide: el concepto de la visión mística interior, la imaginación creadora y teofánica que tanto estudiaba Corbin en el pensamiento de Ibn Arabi. Fundados todos ellos en una íntima convivencia entre lo Divino y lo humano, con el impulso extático del hombre hacia Dios y el impulso epifánico de Dios hacia el hombre. Un lugar sin lugar, que Corbin traduce por “Pays du Non-Où”. Un *mundus imaginalis*, de luz, color y ángeles, que responde a la pregunta ontológica de antes con toda una metafísica de la luz. Luz y ser se identifican. La Divinidad trascendente se va mostrando en diferentes grados de luminosidad. El relato visionario de una experiencia metafísica de luz y eternidad que supera cualquier ideología. Una historia entrelazada debido a su raíz común en el patriarca Abraham y una mística que se define por una misma búsqueda interior hacia Dios, en una misma hermenéutica espiritual⁹⁸.

El sufismo puede definirse como una creencia y práctica mística islámica en la que los musulmanes buscan encontrar la Verdad del amor y el conocimiento Divino a través de la experiencia personal directa con Dios. Consiste en una variedad de caminos místicos diseñados para determinar la naturaleza de la humanidad y de Dios, y también para facilitar la experiencia de la presencia del amor Divino y la sabiduría en el mundo. El sufismo es una palabra “abstracta” en idiomas occidentales, según el escritor Friedrich Thönluck, que se deriva de *taṣawwuf*⁹⁹, un término de referencia para significar la senda mística, *ṣūfī*. Algunos compañeros del profeta Mahoma querían ir más allá de las prácticas externas de su tradición religiosa, sentían una gran preocupación por sus almas y querían armonizar sus propias experiencias internas con las externas. De ahí surgieron prácticas ascéticas que se desarrollaron en

⁹⁸ Véase: Henry Corbin, *La paradoja del monoteísmo* (trad. María Tabuyo y Agustín López), Losada, Madrid, 2003.

⁹⁹ Uno de los grandes intérpretes en árabe de las sutilezas del mundo sufi, Abd al-Razzaq al-Qashani describe *taṣawwuf* como: “la adquisición de las cualidades divinas”. *Istilahat al-Sufiyya / A Glossary of Sufi Technical Terms*, Londres, Octagon Press, 1991.

los círculos establecidos por Ali, yerno del profeta, y Abu Bakr, el compañero por excelencia del profeta y primer califa ortodoxo. Para los sufíes, el universo, con todas sus entidades aparentemente complejas, forma un todo unificado, unido por el amor. Los mensajes de los pensadores sufíes reflejan la naturaleza universal e inclusiva del sufismo. Los estudiosos Reynold Nicholson y Louis Massignon¹⁰⁰ pudieron comprobar que el sufismo constituye una corriente interna dentro del islam, con otras influencias posteriores, de las cuales el neoplatonismo es el más destacado¹⁰¹.

Egipto fue el país donde el misticismo musulmán alcanzó su desarrollo más significativo. Cuando las doctrinas del islam fueron introducidas en Egipto, este ya estaba lleno de monasterios cristianos y también las enseñanzas neoplatónicas, que habían tenido su mayor florecimiento en Alejandría siglos antes del islam. Se puede apreciar aún más el papel que desempeñó Egipto en el desarrollo de la mística musulmana cuando nos acordamos de uno de los grandes místicos del islam que nació en Egipto en 859: Ḍū l-Nūn al-Miṣrī¹⁰². Uno de los primeros sufíes en organizar una forma de clasificación de los niveles del misticismo, se entregó a una vida austera, dedicándose a viajes incansables en busca de maestros. Ḍū l-Nūn se inspiró principalmente en la cultura hermética del Antiguo Egipto; el encuentro con sufíes de toda condición, entre los que destaca su maestra Fátima de Nishapur, que le inició en *la Futuwwa*, la caballería o camino del honor espiritual y la filosofía neoplatónica, de la que extrajo los conceptos de intuición mística (al-maʿrifa) y del amor Divino que aspira a la unión con Dios. Fue uno de los primeros sufíes que llamó la atención de los piadosos al “nombre máximo de Dios”. Es el nombre supremo que complementa sus

¹⁰⁰ M. A. Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispanoárabe*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1968, p. 150.

¹⁰¹ I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton: University Press, 1981, pp. 156-166.

¹⁰² Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Oxford, One World Publications, 1995, p. 203.

99 nombres, y con este nombre se refiere a la esencia de Dios y no a sus atributos. También Dū l-Nūn puso mucha importancia en el canto religioso (al-samā') y de difundir esta práctica como un medio de perfeccionamiento espiritual¹⁰³.

Muhammad ibn Massarra (Córdoba, 883 – 931), fue uno de los primeros maestros del pensamiento en el mundo islámico de Al-Andalus. Con Ibn Masarra, emergió en Al-Andalus el primer movimiento místico que estableció una línea de transmisión reconocida para grandes sufíes andalusíes más tardíos, como Ibn Arabi que contó a Ibn Masarra entre los maestros cuyo influjo recibió. Le consideró “uno de los más grandes entre los hombres de la Vía en conocimiento, estado y revelación”¹⁰⁴. Su filosofía es conocida gracias a citas como esta de Ibn Arabi, que dejan clara su personalidad, caracterizada por la defensa del monoteísmo abrahámico y el carácter del Uno Divino. El pensamiento de Massarra fue abordado por Miguel Asín Palacios a través principalmente de citas procedentes de Ibn Arabi, Ibn Hazm e Ibn Sa'id. En la actualidad la investigadora Pilar Garrido Clemente ha traducido sus dos obras conocidas al castellano: *Jawas al Huruf* o *Libro del significado de las Letras* y *Risalat al-I'tibar* o *Epístola de la interpretación*. Existen referencias a otras tres obras de Ibn Masarra en los comentarios de sus coetáneos, pero no se han hallado los manuscritos. El misticismo islámico tuvo varias etapas de crecimiento, comenzando en el período omeya (661-749), pero fue Ibn Masarra el que consiguió establecer un referente de continuidad en el movimiento místico musulmán en la península ibérica¹⁰⁵.

¹⁰³ Franco Sánchez, *El ǧihād y su sustituto el ribāṭ en el islam tradicional: Evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una espiritualidad interior e individual*, Mirabilia, 2012, pp. 21-44.

¹⁰⁴ Ramon Guerrero, “Ibn Masarra” en J. Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Andalus: de Ibn al Labbāna a Ibn Ruyūlī (Enciclopedia de la cultura andalusí)*, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006, vol. IV, p. 144.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 156.

4.2 Hacia una definición de la cábala

La cábala ha tenido un importante papel espiritual durante generaciones con profundas raíces en la experiencia judía. Ninguna enseñanza mística define tanto la espiritualidad judía como lo hace la cábala. Con su comienzo supuestamente hundido en la historia judía más profunda, según algunos relatos que se remontan a Moisés, la cábala ha permanecido en el centro del culto judío desde su verdadero inicio en el siglo XIII. Algunos eruditos creen que floreció con el renacimiento espiritual judío del siglo XIII, mientras otros piensan que es la tradición recuperada de los ancianos rabinos del siglo II. Lo que sí salta a la vista es que la gran tradición de la cábala nunca ha sido cuestionada. Es un método esotérico para interpretar los textos bíblicos y practicar la ley judía mientras incorpora la idea de un Dios salvador y la figura del Mesías. No se limita a un solo libro o tratado, es una tradición que abarca una amplia colección de tratados, ideas y mitos que crecieron con el tiempo, desde la escritura del *Sefer Yetzirah* (del siglo III a VI) hasta otras grandes obras cabalísticas como el *Sefer Bahir*, *Sefer ha-Iyyun* y el *Sefer ha-Zohar*. Puede ser descrita como las enseñanzas místicas de la Torá o el alma de las Escrituras; es una antigua tradición que trata de explicar nuestros conocimientos más profundos sobre la esencia de Dios, el propósito del hombre como Su creación y Su interacción con el mundo. “Cábala” es una palabra hebrea que proviene de la raíz *kabel*, que significa recibir. Aunque las primeras enseñanzas de la cábala se remontan al período rabínico temprano del siglo II, fue en el siglo XIII en España que alcanzó su gran momento de esplendor. La obra más importante de la cábala, *El Sefer ha-Zohar*, fue escrita supuestamente por el rabino sefardí Moshé de León en 1280 y aún hoy en día se considera la mayor expresión escrita del misticismo judío. La espiritualidad sefardí y su literatura experimentaron

un renacimiento que comenzó en el siglo XII y alcanzó su punto máximo en el siglo XIII¹⁰⁶.

4.3 La influencia sufi en el pensamiento de Maimónides

La historia de la interrelación de las dos culturas semíticas comenzó en la península ibérica hace casi un milenio, en el corazón de una de las sociedades más multiculturales en la historia, una sociedad de respeto mutuo y admiración entre intelectuales, escritores y filósofos musulmanes y judíos. Durante un tiempo, en Al-Andalus, judíos, cristianos y musulmanes disfrutaron de un florecimiento de cultura, sociedad y religión que antes era desconocido entre estos hermanos religiosos monoteístas. Los judíos en particular disfrutaron de “La edad de oro judía”¹⁰⁷ y se mezclaron en la sociedad musulmana en todos los niveles, actuando como recaudadores de impuestos, administradores, secretarios de estado e incluso primeros ministros de califas y reyes musulmanes. Adaptaron las formas árabes de la poética, leyeron tratados árabes sobre una gran variedad de temas desde la astronomía hasta la medicina. Los judíos de Al-Andalus estudiaron el Corán, la gramática árabe y hablaban el idioma con fluidez.

En 1135 en Córdoba nació Moisés Maimónides, en medio de este entorno intelectual floreciente, subsumido en el lenguaje árabe y el pensamiento islámico. Fue

¹⁰⁶ David Ariel, *The Mystic Quest*, London, Jason Aronson, 1988, pp. 33-36.

¹⁰⁷ La invasión musulmana de España liberó a los judíos de la opresión visigoda. El gobierno musulmán trajo una época importante para la judería española, conocida en la historia como la “Edad de Oro” para los judíos; estudiaron árabe y erigieron prósperas comunidades en Sevilla, Granada y Córdoba. La cultura y el poder en Al-Andalus estaban representadas por el califa Abd ar-Rahman III, quien hizo de Córdoba la capital cultural del Oeste. Bajo el Califato, los judíos podían preservar sus ritos y tradiciones. La coexistencia pacífica condujo a su florecimiento económico y social. Poco a poco comenzaron a obtener posiciones importantes en la administración del Califato y también se distinguieron como hábiles artesanos. Véase: Joseph Pérez, *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp. 75-81.

uno de los pensadores judíos más importantes en los últimos milenios, por lo que fue considerado el renovador del judaísmo. Por su trabajo en la fusión de aspectos filosóficos y místicos de la religión antigua, creó puentes de entendimiento entre las dos culturas y construyó gran parte de su pensamiento judío sobre una base de pensadores religiosos y espirituales islámicos anteriores. Era de una familia muy respetada en Córdoba y su familia remontó su linaje a través de una serie de religiosos hasta el rabino Juda ha-Nasi (siglo II y III), una figura histórica conocida. Ha-Nasi fue patriarca de Judea y compilador de la Mishná, que es la designación general de la Ley oral. Fue venerado no solo por sus contemporáneos, sino también por generaciones posteriores de judíos y considerado como un salvador de Israel. Su sabiduría, santidad y humildad, así como su riqueza y estrechos vínculos con el emperador romano, le convirtieron en el tema de numerosas leyendas¹⁰⁸.

Maimónides sintió profundamente el peso de su historia familiar y se decidió a continuar las obras de su lejano antepasado. Para sus contemporáneos, fue radical con algunas de sus innovaciones en la interpretación de la vida y la ley judía. Sin embargo, lo que se perdió en la historia de este gran pensador cordobés fue de dónde surgieron muchas de estas novedades: en la iluminación proporcionada por los sufíes. Finalmente, se estableció en Fustat, Egipto, en 1165 y allí se encontró en un ambiente intelectual muy cálido y diverso. En el Egipto medieval, los intelectuales judíos y musulmanes disfrutaban de relaciones de convivencia, compartiendo ideas y literatura entre ellos. Maimónides se familiarizó con los sufíes a través de estas relaciones mutuas, sembrando sus grandes obras sobre la vida y la ley judía con las hermosas ideas de sus contemporáneos sufíes. En la introducción de su gran obra, *Ocho*

¹⁰⁸ Paul Fenton, *Abraham Maimonides (1186-1237): Founding a Mystical Dynasty, Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, North Vale NJ, Jason Aronson Publisher, 1998, p. 9.

*Capítulos*¹⁰⁹ declaró: “Uno debe aceptar la verdad de cualquier fuente que venga”¹¹⁰, reflejando este sentido de diversidad cultural. Como hablaba árabe, estudiaba con famosos eruditos musulmanes y citaba a las autoridades musulmanas con frecuencia en sus obras. El enfoque singularmente abierto de este teólogo judío frente al misticismo islámico ayudó a marcar el comienzo de un nuevo capítulo en el desarrollo de la espiritualidad en los círculos intelectuales de la comunidad judía.

No es difícil rastrear la influencia sufí específica en el trabajo de Maimónides; de hecho, el sufismo infiltra suavemente muchos de los fundamentos de su pensamiento, lo que le lleva a reinterpretar algunos términos y metáforas hebreas en el contexto de las creencias sufíes que le rodeaban. Su *Guía para los perplejos*¹¹¹, lejos de representar un punto en el continuo de la teología judía, en realidad marcó el primer giro de la creencia y el movimiento tradicional judío hacia los místicos islámicos. No solo desarrolló ni transmitió a la población judía general ideas que habían estado presentes en el pensamiento sufí durante siglos¹¹², sino que por primera vez utilizó lo que se convertiría en el típico dispositivo judío-sufí de vincular ideas innovadoras inspiradas en sufíes con un pasado lejano.

En la introducción de *Guía para los perplejos*, su obra maestra, colocó una pantalla de imágenes sufíes, a través de la cual se desarrollaría su historia de misticismo judío. En la *Guía*, afirma:

“Somos como alguien en una noche muy oscura sobre la cual el rayo destella una y otra vez. Entre nosotros hay uno para quien el rayo destella una y otra vez, de modo que siempre está, por así decirlo, en una luz incesante. Hay otros entre cuyos relámpagos son

¹⁰⁹ Un tratado de Maimónides sobre la moralidad y la naturaleza del alma del hombre, con su título original, *Shemonah perakim*. Véase: Agnes Scott College, *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*, Forgotten Books, 2017.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 21.

¹¹¹ *Dalālat al-hā'irīn* en árabe o *Moreh Nevukhim* en hebreo, es la magistral síntesis de Maimónides de la filosofía aristoteliana y tradicional creencia judía. Conocido en español como *La guía para perplejos*, el trabajo fue originalmente compuesto en árabe y traducido primero al hebreo por Samuel ibn Tibbon en 1204.

¹¹² S.D. Goitein, *Jews and Arabs*, New York, Schocken Books, 1964, p. 146

de intervalos mayores o más cortos. De acuerdo con estos estados, los grados de la perfección varían”¹¹³.

Esta imagen representaba la iluminación mística de la conciencia de Dios que llega al buscador en mayor o menor grado. La idea de los relámpagos como representación de esta experiencia de Dios parece haber sido extraída de los filósofos islámicos Ibn Sina¹¹⁴ y al-Ghazali¹¹⁵. Según al-Ghazali, percibir algo de la luz de la verdad se parecía mucho a la experiencia de ver debido a la explosión momentánea de un relámpago, que proporcionaba una iluminación fugaz de los alrededores. El término sufi para estos momentos de iluminación era *awqat*. En el mejor de los casos, un místico podría alcanzar un período de iluminación prolongada o incluso permanente, una estación a la que Maimónides alude haber llegado, según dice en su declaración antes mencionada.

De la idea del “relámpago”, surgieron otras ideas sufíes posteriores sobre la iluminación mística. Por ejemplo, en el sufismo, la luz primordial de Dios opera como medio de profecía: representa el espíritu Divino que Dios respiró en Adán. A través de Maimónides, esta idea ayudó a dar forma a la teoría judía de una “luz creada”, que

¹¹³Maimónides, *Guía de los perplejos*, Conaculta, 2001, p. 57.

¹¹⁴ Ibn Sina (980-1037), often known by his Latinized name of Avicenna, was, like Maimonides, a philosopher and physician who was forced by events to live the life of a nomad for a certain period. Like Maimonides, as well, he did some of his best intellectual work while living the chaotic life of a refugee. He spent some time as a court physician, including being appointed vizier by the Buyid prince in west/central Iran. Over the course of his life, he wrote about 450 books, most of which concerned philosophy and medicine.

Véase: “Avicena”, en: [//groups.dcs.stand.ac.uk/history/mathematics/avicenna.html](http://groups.dcs.stand.ac.uk/history/mathematics/avicenna.html), (consultado el 23 de septiembre de 2020).

¹¹⁵ Al-Ghazâlî (1056–1111) was one of the most prominent and influential philosophers, theologians, jurists, and mystics of Sunni Islam. He was active at a time when Sunni theology had just passed through its consolidation and entered a period of intense challenges from Shiite theology and the Arabic tradition of Aristotelian philosophy (*falsafa*). Al-Ghazâlî understood the importance of *falsafa* and developed a complex response that rejected and condemned some of its teachings, while it also allowed him to accept and apply others. Al-Ghazâlî’s critique of twenty positions of *falsafa* in his *Incoherence of the Philosophers* (*Tahâfut al-falâsifa*) is a significant landmark in the history of philosophy as it advances the nominalist critique of Aristotelian science developed later in 14th century Europe. Véase: Frank Griffel, “al-Ghazali”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), en: [//plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-ghazali/](http://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-ghazali/), (consultado el 25 de febrero de 2020).

adquirió una importancia central para él mientras trabajaba para cuantificar las ideas de profecía e inspiración mística¹¹⁶.

El trabajo híbrido de Maimónides fue una expresión tan hermosa de los tiempos en que vivió que fue estudiado de cerca e incluso enseñado por sus contemporáneos musulmanes, tanto a estudiantes judíos como a musulmanes¹¹⁷. De hecho, los judíos medievales buscaron a maestros musulmanes para estudiar la *Guía*, porque el público judío estaba menos familiarizado con esta forma de pensamiento y, por lo tanto, los sufíes podían ayudarles a interpretar mejor el trabajo.

Hay muchas otras instancias específicas de inspiración sufi en su trabajo. Por ejemplo, Maimónides se hizo eco de un hadiz islámico, atribuido a Abu Bakr al-Razi, un compañero del profeta Mahoma, que era conocido en los círculos sufíes egipcios. El dicho musulmán dice: “La aprehensión (de Dios) es la incapacidad de alcanzar la aprensión”, lo que significa que la realización de Dios tuvo lugar más allá de la comprensión. La inspiración sufi inmediata parecía haber sido sacada de un dicho del sufi Dhu al-Nun¹¹⁸: “Cuanto más uno conoce a Dios, más perplejo está (por Él), así como uno se acerca al sol, más deslumbrado está por el sol, hasta que llegue al lugar donde no está Él más”¹¹⁹.

Maimónides tomó prestada esta idea, afirmando: “Por eso todos los filósofos dicen: Su belleza nos deslumbra y Él está oculto de nosotros debido a la intensidad

¹¹⁶Israel Efros, “Some Aspects of Yehudah Halevi’s Mysticism”, *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, Nov. 1941, p. 175.

¹¹⁷ S.D. Goitein, *Jews and Arabs*, *op. cit* p. 146.

¹¹⁸ Dhul-Nun Abu-Faid Thawban ibn Ibrahim al-Misri had many wisdom sayings and poems, which are extremely dense and rich in mystical imagery, emphasize knowledge or gnosis (marifah) more than fear (makhafah) or love (mahabbah), the other two major paths of spiritual realization in Sufism. No written work has survived, but a vast collection of poems, sayings, and aphorisms attributed to him continues to live on in oral tradition.

Véase: Peter Adamson, “Abu Bakr al-Razi”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), en: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abu-bakr-al-razi/>. (consultado el 7 de enero de 2022).

¹¹⁹ Diana Lobel, *On the Lookout, a Sufi Riddle. Studies in Arabic and Islamic Culture II* (ed. Binyamin Abrahamov), Ramat-Gan, Israel, Bar-Ilan University Press, 2000, p. 10.

con la que se manifiesta, así como el sol está oculto a los ojos a los débiles para aprehenderlo”¹²⁰. Este sentimiento, que “cuanto más se conoce a Dios, más perplejo está por Él”, que expresó la idea de que la verdadera fe comenzó más allá de límites de la aprehensión sirvió de base para su título del trabajo seminal, *Guía para los perplejos*.

Las ideas de Maimónides sobre la profecía también se enredaron con las inspiraciones sufíes que las rodeaban. Es importante notar aquí lo vitales que fueron sus ideas de la profecía y sus contemporáneos; a fines del siglo XII, creían que se acercaban rápidamente a la época del Mesías, se decía que el mismo Maimónides incluso había especulado sobre una fecha posible para el regreso del Salvador. También mezcló ideas del lejano pasado de textos judíos con las recientes concepciones sufíes del profeta Mahoma para desarrollar una visión híbrida. Basó su concepción del “vuelo de la comprensión” profético en la historia del sueño de Jacob(Génesis 28:10 - 15)¹²¹, donde leemos que “él (Jacob) soñó, y contempla una escalera colocada en la tierra y la parte superior llegó al cielo; y he aquí que los ángeles de Dios ascendían y descendían sobre él”.

Este pasaje, que representa la “escalera de ascenso”, había sido durante mucho tiempo para los místicos judíos el símbolo de la inspiración profética. Sin embargo, Maimónides reinterpretó este símbolo a la luz de las ideas sufíes, que

¹²⁰ S.D. Goitein, *Jews and Arabs, op. cit.* p. 31.

¹²¹ “Y salió Jacob de Beerseba, y fue para Harán.

Y llegó a cierto lugar y pasó la noche allí, porque el sol se había puesto; tomó una de las piedras del lugar, la puso de cabecera y se acostó en aquel lugar.

Y tuvo un sueño, y he aquí, había una escalera apoyada en la tierra cuyo extremo superior alcanzaba hasta el cielo; y he aquí, los ángeles de Dios subían y bajaban por ella.

Y he aquí, el SEÑOR estaba sobre ella, y dijo: Yo soy el SEÑOR, el Dios de tu padre Abraham y el Dios de Isaac. La tierra en la que estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia.

También tu descendencia será como el polvo de la tierra, y te extenderás hacia el occidente y hacia el oriente, hacia el norte y hacia el sur; y en ti y en tu simiente serán bendecidas todas las familias de la tierra. He aquí, yo estoy contigo, y te guardaré por dondequiera que vayas y te haré volver a esta tierra; porque no te dejaré hasta que haya hecho lo que te he prometido.”

habían pasado los últimos siglos adornando las imágenes en el sueño de Jacob con el *Mi'raj* de Mahoma, o “vuelo nocturno”, cuando, según la leyenda, él mismo había tenido una experiencia similar a la de Jacob y viajó a las alturas celestiales para comunicarse con lo Divino. La interpretación maimonidiana del sueño de Jacobo, y la profecía en general reflejaban los nuevos conceptos sufíes de una “escalera espiritual” a lo largo del “camino recto” por el cual los santos se movían hacia sus revelaciones divinas¹²².

Era obvio que Maimónides estaba un poco incómodo con su práctica de “pedir prestado” a sus compañeros místicos islámicos. Como tal, basó su uso de las ideas sufíes mientras encontraba un “precedente” para la inspiración sufí en pasajes de la Biblia judía. En su introducción a la segunda parte de la *Guía para los perplejos*, afirmó que había “redescubierto” las doctrinas esotéricas del antiguo Israel, que luego estaba impartiendo a una nueva generación de judíos. Por supuesto, realmente estaba mezclando conocimiento judío con las innovaciones de los místicos islámicos¹²³. También apartó suavemente las ideas de la oración judía de su práctica judía contemporánea hacia los ideales sufíes. Elevó la importancia del silencio en el panteón de los métodos de meditación judíos, basándose en este ideal místico sufí. El profeta Mahoma había dicho: “La primera etapa de la adoración es el silencio”, y este método había llegado a representar para los místicos islámicos una dedicación completa al silencio como precursor necesario para la comprensión Divina y, en última instancia, la profecía. Maimónides, influenciado por la devoción de los sufíes contemporáneos, finalmente terminó por parecer un auténtico sufí en su explicación de la importancia del silencio. “El silencio es un elogio para ti”, que interpretado

¹²² Alexander Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca NY, Cornell University Press, 1969, p. 58.

¹²³ Paul Fenton, *Abraham Maimonides (1186-1237): Founding a Mystical Dynasty, Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, op. cit. p. 136.

significa: El silencio con respecto a ti es un elogio. En consecuencia, el silencio es preferible y limitarse a la comprensión de los intelectos, tal como los perfectos han ordenado y dicho: “Comunícate con tu propio corazón sobre tu cama y quédate quieto”¹²⁴.

El “silencio” como método para acercarse a Dios, una práctica conocida como *khalwa* para los sufíes, fue una innovación especialmente notable, ya que fue directamente contraria no solo a la práctica de los judíos del siglo XII, sino a la tradición judía de la comunidad de oración. A raíz de la destrucción del Segundo Templo en el año 70, el marco religioso-social más importante del judaísmo dominante fue la comunidad, cuyo foco era la sinagoga. La oración común se transformó en el centro de la vida religiosa; requirió la reunión de diez hombres (un *minyan*)¹²⁵ como una condición previa esencial para el desempeño de muchos de sus componentes más importantes. Si bien el judaísmo ciertamente tenía una historia de soledad entre sus profetas y santos, era solo eso: una historia sagrada. La práctica contemporánea de los judíos del siglo XII consideraba que la unión de la comunidad de Israel tenía prioridad sobre la salvación personal; la práctica judía medieval rechazó las tendencias hacia la adoración individual.

Maimónides también abogó por una “ecuanimidad gozosa frente a las vicisitudes de la vida”¹²⁶, un término que los sufíes conocían como *hishtawwut* y que era central en la búsqueda mística islámica. Para los sufíes, el logro del desinterés en

¹²⁴ David Blumenthal, “Maimonides, prayer, worship, and mysticism.”, en: [//jstor.org/stable/24233636](https://www.jstor.org/stable/24233636), (consultado el 18 de marzo de 2020).

¹²⁵ El *Minyan* o *Minián* (en hebreo מניין) es un quórum mínimo de diez personas adultas (al especificar “adulto” entiéndase como un hombre mayor de 13 años), requerido según el judaísmo para la realización de ciertos rituales, el cumplimiento de ciertos preceptos o la lectura de ciertas oraciones. Este número deberá ser de por lo menos diez personas para así poder leer la Torá para las ceremonias de *Shaj'rit* “rezo de la mañana”, para la minjá de Shabat “rezo de la tarde y noche del sábado” y para todas las fiestas o conmemoraciones religiosas del judaísmo. Véase: Moshé Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany NY, SUNY New York Press, 1988. p. 103

¹²⁶ David Blumenthal, “Maimonides, prayer, worship, and mysticism.”, en: [//jstor.org/stable/24233636](https://www.jstor.org/stable/24233636), (consultado el 23 de marzo de 2020).

lo que otras personas pensaban de sí mismos se convirtió en un peldaño vital en la escalera del logro espiritual. A pesar de que esta idea era contraria a milenios de tradición judía, el ideal sufí de logro místico fue tan respetado por Maimónides que se sirvió de la historia de un adepto sufí para ilustrar su importancia. Esta historia, que fue tomada por los judíos posteriores para representar este nuevo ideal místico judío, fue originalmente arrastrada a la corriente mística judía en una carta de Maimónides al rabino Ibn Hasdai:

“Y sucedió una vez que un sabio y un gran filósofo viajaban en un barco y se sentaron en el lugar de la basura, hasta que uno, es decir, una de las personas del barco, vino y orinó en el lugar. Él levantó la cara y se echó a reír. Y le preguntaron: “¿Por qué te ríes?” Él les respondió: “Porque ahora es absolutamente claro para mí que mi alma está en el nivel más alto, porque no sentí la desgracia de esta cosa” ... Y los filósofos han dicho que es muy raro encontrar a un hombre completo y completo tanto en cualidades éticas como en sabiduría, y si se lo encuentra, se le llama un hombre divino, y ciertamente uno como este está en el nivel más alto”¹²⁷.

La historia se adjudicó originalmente al místico islámico Ibrahim Ibn Adhem Ibn Mansur Abu Ishaq¹²⁸. Esta historia también fue contada por Maimónides en su *Comentario sobre la Mishna*, así como por su alumno Joseph ben Judá ibn Akinin y por el cabalista Safed Elijah da Vidas del siglo XVI en su *Reshit Hokhmah (Principio de la sabiduría)*. Cabe señalar que este último libro fue uno de los textos importantes estudiados por los jasídicos del siglo XVIII y este linaje representa una manera clara

¹²⁷ Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, op. cit. p. 146.

¹²⁸ Ibrahim ibn Adham also called Ibrahim Balkhi. It is one of the most prominent of the early ascetic Sufi saints. Sultan Ibrahim Bin Adham, also known as Abu Ben Adhem or Abou Ben Adhem, was an Arab Muslim saint and Sufi mystic. His full name was Ibrahim bin Adham Bin Mansur al-Balkhi al-Ijli, Abu Ishaq. He was the King of Balkh but abandoned the throne to become a “zahid” – ascetic worshiper. According to Arabic and Persian sources like al-Bukhari and others, Ibrahim ibn Adham received a warning from Allah through the prophet Khidr a.s. who appeared to him twice, and as such, Ibrahim abdicated his throne to take up the ascetic life in Syria. He died in 790AD. Vease: José Puig Montada, “Ibn Bâjja [Avempace]”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/ibn-bajja/>, (consultado el 28 de enero de 2022).

en la que los cuentos sufíes migraron del sufismo medieval al judaísmo europeo moderno.

Mishnah Torah o *Código de Maimónides*, que fue el único trabajo que escribió en hebreo (en oposición a su primer idioma, el árabe), presentó un análisis de la religión judía que estaba notablemente en línea con el de otro gran erudito: el sufi al-Ghazali del siglo XII, en su *Ihya'ulum al-Din*¹²⁹. De hecho, al igual que al-Ghazali, conocido como el “renovador del islam” por su trabajo en fusionar las ideas místicas del sufismo con la práctica más rígida del islam dominante, Maimónides esperaba que su *Guía para los perplejos* efectuara la reconciliación entre la razón y la revelación¹³⁰.

Durante estos primeros siglos, el pensamiento sufi se transmitió en pequeños círculos y los líderes místicos sufíes o guías de tales círculos consideraron que era necesario escribir manuales sobre los principios del sufismo y produjeron una literatura impresionante. Los primeros libros sistemáticos que explican los principios del sufismo datan del siglo X; pero antes, ya habían escrito sobre educación espiritual y meditaciones en un lenguaje altamente concentrado. Muchos sufíes incluso habían usado poesía para transmitir sus experiencias del misterio inefable. Con la formación de las órdenes místicas, los libros sobre el comportamiento de los sufíes en diversas situaciones adquirieron importancia. Los místicos también contribuyeron en gran medida al desarrollo de la literatura regional, ya que tuvieron que transmitir su mensaje a las masas en sus propios idiomas. Muchos consideran que la primera poesía religiosa verdadera fue escrita por los sufíes, que mezclaron motivos islámicos clásicos con leyendas populares heredadas. La poesía sufi expresaba el amor Divino y

¹²⁹ Haim Zafrani, “Dialogues between religions in Andalusia”, en: [//Medievalists.net](http://Medievalists.net) (consultado el 3 de junio de 2021).

¹³⁰ Michael Friedlander, el conocido erudito del siglo XIX, el primero que tradujo *Guía para los perplejos* al inglés, escribió una introducción muy completa en dicha versión, con su propia visión de algunos aspectos del pensamiento de Maimónides. Véase: Maimonides, *Guide for the perplexed* (trad. Michael Friedlander), Dover Publications, 2000, p. xxiv.

la unión mística a través de las metáforas del amor profano y, a menudo, se parecía a la poesía mundana del amor ordinario, aunque utilizaba el vocabulario sufi en clave. De esta manera, las ideas sufíes impregnaban los corazones de todos los que escuchaban poesía.

Maimónides, considerado por muchos como el filósofo judío más importante desde la caída del Segundo Templo (c. 70), también jugó un papel importante en la asimilación de cuentos específicos para expresar el ideal espiritual de “ecuanimidad”. Este concepto sufi era novedoso dentro del culto judío y según Moshé Idel, incluso se oponía a algunas enseñanzas talmúdicas. La ecuanimidad, como una estación en el camino del cumplimiento espiritual, fue tan respetada por Maimónides que volvió a contar una historia sobre un adepto sufi para ilustrar su importancia en su *Comentario sobre la Mishna* ¹³¹.

Su único hijo, Abraham, fue mucho más allá que su padre en alinear los ideales místicos judíos y musulmanes, y basó muchas de sus ideas sobre la práctica judía en la *tariqah sufi*, o camino espiritual, que estaba convencido de que representaba el verdadero arte de la espiritualidad judía, perdida por los judíos durante el exilio debido a sus iniquidades y asumida por los místicos islámicos. Escribió un libro, *el Kifayat al-Abidin (Las provisiones suficientes de los sirvientes)*, que fusionó las enseñanzas de su padre con el camino sufi. Empleaba el nombre *sheikh* para referirse a sí mismo, se vestía con un *kirqah* o “manto sufi del logro” y utilizaba su posición como jefe de los judíos egipcios para insertar numerosas innovaciones sufíes en la práctica de la sinagoga egipcia. Cuando finalmente fue denunciado a las autoridades musulmanas por *bi'da* “innovación” o “herejía”, construyó su exitosa defensa de las novedades sobre el modelo proporcionado por el teórico sufi Abu

Hamid al-Ghazali.

¹³¹ Moshé Idel, *Cábala: Nuevas perspectivas*, Siruela, 2005, pp. 34-60.

No es sorprendente que Abraham Maimónides profundizara en la conexión entre las concepciones judías e islámicas de la profecía. No solo estaba seguro de que la vía sufi definía un misticismo judío perdido, sino que también estaba convencido de que la práctica judía y sufi era la precursora necesaria de una nueva era espiritual, en cuyo umbral él y sus contemporáneos se encontraban. También creía que los judíos y sufíes estaban reviviendo una doctrina judía latente, que originalmente, había sido impartida a Adán y revelada por los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob. Perdida en generaciones sucesivas, la doctrina resurgió en Moisés, cuando, estando en el Sinaí, reveló los preceptos del sufismo a Israel, en la historia bíblica del Éxodo. Paul Fenton comentó lo siguiente sobre este concepto “judío/sufi”¹³²:

“Abraham Maimonides maintained that during the days preceding the Revelation, Moses imparted to Israel a doctrine whereby they (the Jewish people) could attain to the prophetic state . . . Through continual observance of this spiritual discipline, by which is obviously meant the Jewish/Sufi doctrine, this supernal state could be attained and maintained throughout successive generations. According to Jewish/Sufi doctrine, all Israel were in principle to become prophets . . .”¹³³.

Según Abraham Maimónides, los sufíes, vestidos con trapos, subsistían con limosnas y estaban organizados como líderes y seguidores, como los profetas hebreos de antaño. Al igual que esos profetas, cuando se iniciaba a un novicio entre ellos, el maestro les echaba un *kirqah* sobre los hombros. Los sufíes conquistaron el sueño y el miedo a través de las vigilias nocturnas y pasaron tanto tiempo en lugares oscuros rezando que de hecho dañaron su facultad de la vista, como se representa en las

¹³² Paul B. Fenton, nacido en Londres en 1951, es un orientalista arabizante y hebreo contemporáneo, profesor en el Departamento de Estudios Árabes y Hebreos de la Universidad de París-Sorbona e investigador del Instituto de Investigación para el Estudio de las religiones (París IV), miembro del Laboratorio de Estudios sobre monoteísmos y miembro del comité científico de la Sociedad de Estudios Judaicos. Es especialista en las ciencias del judaísmo, la relación entre el islam y el judaísmo y la cábala y también se le considera una autoridad en el campo de los manuscritos relacionados con el judaísmo. Véase: [//paris-sorbonne.academia.edu/PaulFenton](http://paris-sorbonne.academia.edu/PaulFenton), (consultado el 8 de abril de 2022).

¹³³ Paul Fenton, *Abraham Maimonides (1186-1237): Founding a Mystical Dynasty, Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, op. cit p. 9.

palabras del santo sufí al-Ghazali, quien dijo: “Devoción solitaria (*khalwa*) tiene la ventaja de disipar las preocupaciones mundanas y regular el oído y la vista, que son los corredores del corazón”¹³⁴. Esta práctica de oración sufí permitió que la poderosa luz interior de la revelación mística reemplazara la experiencia sensorial de la luz en la retina. Abraham rastreó todas estas ideas proféticas islámicas hasta los santos bíblicos:

“Enoc, Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, la generación en el desierto, Elías, Eliseo, Balaam y otros profetas practicaron la completa soledad externa. . . y alcanzaron su perfección de esa manera. La reclusión en los lugares de culto fue un hábito adoptado por primera vez por Jacob. También se sabía que Josué, Samuel, Elías y Eliseo lo siguieron. Aarón, sus hijos y sumos sacerdotes recibieron la orden de Dios de permanecer en el templo durante ciertos períodos de tiempo. David se recluyó en el templo para alcanzar la soledad interior.”¹³⁵.

Abraham Maimónides se veía a sí mismo como un renovador del judaísmo, igual que su padre. A través de sus innovaciones de inspiración sufí para el culto judío y su escritura, edictos religiosos y enseñanzas, transformó la luz inefable de Dios, que había adquirido como un compañero constante a través de su propia experiencia religiosa.

4.4 La influencia del pensamiento sufí en santa Teresa y san Juan con referencia a los estudios de Miguel Asín Palacios y Luce López-Baralt

Las interacciones positivas entre los pensadores judíos e islámicos desde la fundación del islam en 622 hasta la caída de Granada 1492 crearon una profunda influencia mutua tanto en el caso del pensamiento como de la literatura sufí y la cabalista. Eso incluía prácticas de meditación, la gramática mística, las oraciones supererogatorias y las imágenes literarias compartidas que se respetan hasta nuestros

¹³⁴ Ibid, pp. 70-71.

¹³⁵ Samuel Rosenblatt, *The Highways to Perfection of Abraham Maimonides*, New York, AMS Press, 1966, p. 29.

días. Al mismo tiempo, el misticismo musulmán tuvo también una gran presencia en la obra y pensamiento de destacados escritores cristianos, más notablemente santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz. Aunque hay diferencias entre los símbolos sufíes elegidos por cada uno, existen también paralelos en el lenguaje místico y conceptos encontrados en la prosa de ambos, algo que no es tan sorprendente considerando la cercanía que compartían los dos santos.

Santa Teresa de Ávila, nacida Teresa Sánchez Cepeda Dávila y Ahumada, era de descendencia judía, de familia conversa. La intervención de la Inquisición les condujo al cambio de residencia de Toledo a Ávila y eso también incluyó el cambio de apellido. Es indudable que este origen judío converso esté presente en la vida de la santa. La propia mística tuvo abiertos varios procesos de la Inquisición durante su vida, en parte por la publicación de su obra *Libro de la Vida*. Sin embargo, este origen judío, aunque marcó su vida religiosa y social, no influye de manera determinante en su obra literaria, más bien han sido las fuentes islámicas que fueron supuestamente su gran inspiración literaria. En 1946, el ilustre arabista, Miguel Palacios Asín, publicó *Símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa*¹³⁶ donde había documentado fuentes de filósofos islámicos e incluso versículos del Corán que parecían indicar dicha inspiración. Sin embargo, fue Luce López-Baralt quien resolvió algunas de las incertidumbres que Palacios Asín dejó aún pendientes después de su muerte con su estudio de un documento sufí del siglo IX, *Estaciones del Corazón*, de Abu l'Hasan al-Nuri de Bagdad. Este tratado permitió a López-Baralt confirmar la influencia sufí de al-Nuri en la obra de Santa Teresa de Ávila, entre ellos el símbolo más conocido de la santa: los siete castillos concéntricos. En palabras de la mística abulense:

¹³⁶ Miguel Asin Palacios, “Símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa”, *Al-Andalus revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, vol. 11, núm. 2, 1946, pp. 263-274.

Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí -porque yo no atinaba cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia [la de escribir el libro *Moradas del castillo interior* con algún fundamento, que es considerar a nuestra alma como un castillo todo de diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas¹³⁷.

La santa describe los niveles del mundo espiritual de acuerdo con siete estaciones, siete recintos o siete moradas hechas de diversos materiales de calidad gradatoria hasta llegar a la de diamante o cristal, que es la más céntrica y no es sorprendente que cada tradición describa de la misma forma la experiencia mística¹³⁸. La primera morada se relaciona con la devoción y la búsqueda del alma; la segunda se relaciona con el proceso de purificación; la tercera es la prueba de sinceridad hacia Dios; la cuarta es el principio de la presencia viviente del Espíritu Santo dentro del alma; la quinta es la morada de la Santidad; la sexta es la morada de la Santificación; la séptima, la morada de la Unificación. Este trabajo místico fue el más importante de santa Teresa de Ávila, escrito al final de su vida, también conocido como *El castillo interior*, que simboliza nuestra alma. Lo describe como un castillo hecho de cristal o de un hermoso diamante en torno al cual hay seis moradas más que lo rodean, cada una con varias cámaras. Su libro es un relato profundo de un viaje místico del alma a través de los siete niveles del mundo espiritual, avanzando desde la primera hasta la séptima morada o estado de unión espiritual. Como detalla López-Baralt en su libro *The Sufi Trobar Clus and Spanish Mysticism*: “The symbolic conception of seven concentric castles marking the mystic’s progress through seven spiritual stations seems virtually a direct quotation from the frequent literary formulations of the same image presented for hundreds of years by Muslim Sufi writers”. Algo que se aprecia

¹³⁷ Todas las citas teresianas de la investigación vienen de la edición de Damaso Chicharro, *Las moradas del castillo interior*, Biblioteca Nueva, 2015. *Moradas del castillo interior*, I, OC, p. 365.

¹³⁸ Joseph Pérez, *Teresa de Ávila y España de su tiempo*, Madrid, Alga Ediciones, 2007, pp.191-210.

perfectamente al leer el tratado del dicho manuscrito de al-Nuri de Bagdad, *Los castillos del corazón creyente*:

“Has de saber que Dios -¡ensalzado sea!- creó en el corazón de los creyentes siete castillos con cerco y muros alrededor. Ordenó a los creyentes que estuvieran en el interior de estos castillos y colocó a Satanás afuera de ellos, y les ladra desde fuera como ladra el perro. El primer castillo cercado es de corindón y significa el conocimiento místico de Dios -¡ensalzado sea!- y a su alrededor un castillo de oro que es la fe en Dios -¡ensalzado sea!- y a su alrededor hay un castillo de plata que es la fidelidad en los dichos y la acción; y a su alrededor hay un castillo de hierro que es la conformidad con el beneplácito de Dios -¡ensalzado sea!-; y a su alrededor hay un castillo de bronce que es la ejecución de las órdenes de Dios -¡ensalzado sea!- y a su alrededor hay un castillo de alumbre que es el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos; y alrededor de él hay un castillo de barro cocido que es la educación del alma sensitiva en toda acción.

Como dice la palabra de Dios - ¡alabada sea! -: “Contra mis servidores no tendrás poder» (Corán XII, 40). El fiel está entonces en el interior de estos castillos, y aquel que está en el castillo de corindón, Satanás no tiene manera de llegar a él, siempre que el fiel cumpla con las reglas de la educación del alma sensitiva. Pero si deja de cumplirlos y dice «no es necesario», entonces Satanás obtiene de él este castillo, que es el de barro cocido, y codicia el próximo. Cuando el fiel se vuelve negligente en el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos, obtiene Satanás de él el castillo de alumbre, y codicia el tercero. Cuando el fiel abandona la conformidad con el divino beneplácito de Dios -¡ensalzado sea!- toma Satanás el castillo de cobre y codicia el cuarto, y así sucesivamente hasta el último castillo”¹³⁹.

Santa Teresa de Ávila, al hablar de las “moradas” del alma, seguramente recordó el versículo de Juan 14:2: “En la casa de mi Padre hay muchas moradas”. Sin embargo, como demostró Miguel Asín Palacios en *Šādīlīes y alumbrados*, “el concepto de morada como estado permanente del alma (opuesto a otros más pasajeros) parece derivativo del concepto islámico de *maqam* o “morada”, que significa precisamente eso. El tecnicismo es inusitado en la espiritualidad cristiana

¹³⁹ Luce López-Baralt, *The Sufi Trobar Clus and Spanish Mysticism: A Shared Symbolism*, Lahore, The Iqbal Academy Pakistan, 2012, p. 81.

medieval pero lo acuñaron sufíes como Nūrī y al-Huŷwīrī cientos de años antes de que adquiriera carta de naturaleza en la escuela carmelitana”¹⁴⁰.

Dos símbolos adicionales en los que santa Teresa también se asemeja a la tradición islámica son “el árbol místico” y “el gusano de seda”. Veamos el primero:

“... os quiero decir que consideréis qué será ver... este árbol de vida que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida, que es Dios... esta fuente de vida [la gracia de Dios] adonde el alma está como un árbol plantado en ella, que la frescura y fruto no tuviera si no le procediere de allí, que esto le sustenta y hace no secarse y que dé buen fruto...”¹⁴¹.

El árbol cuenta con una larga tradición mítica, religiosa y simbólica, que se remonta a las más primitivas culturas y se extiende a muchas religiones. El símbolo del “árbol cósmico” lo comparten varias disciplinas universales, como han indicado grandes estudiosos como Mircea Eliade¹⁴². El árbol se encuentra también entre los símbolos de ascensión al cielo. El motivo de la ascensión por medio de un árbol, una montaña, una escalera, es frecuente en ritos y mitos de los cinco continentes y los ejemplos de este ritual son numerosos en las religiones, en particular, en las tradiciones hebrea, islámica y cristiana. En el islam, el árbol representa “el camino del cielo”. Una redacción del viaje de Mahoma al paraíso cuenta que este con el arcángel Gabriel se elevan sobre las ramas de un árbol que crecen hacia el cielo. Santa Teresa de Ávila parece haber seguido esta tradición y referencia islámica a las experiencias

¹⁴⁰ Miguel Asín Palacios, “Šadīlīs y alumbrados”, *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, vol. 13, nº 1, 1948, pp. 1-18.

¹⁴¹ *Las Moradas*, I, 2, OC, pp. 367-368.

¹⁴² Mircea Eliade, uno de los grandes investigadores de este tema, ha comprobado que árboles sagrados se encuentran en todas las religiones, en las metafísicas y las místicas arcaicas y en las tradiciones populares del mundo entero, y observa que, bajo las variedades de sentidos que adquiere el árbol - según que el contexto sea cosmológico, mítico, teológico, ritual, iconográfico-, hay una íntima afinidad entre ellos y una serie de elementos comunes a todos, es decir, las divergencias son sólo aparentes, detrás de ellas. Según muestra Eliade, son innumerables los mitos y leyendas en los que interviene un árbol sagrado o cósmico, una columna que sostiene el mundo, un Árbol de la Vida o un árbol milagroso que confiere la inmortalidad al que come sus frutos, y todos esos mitos y leyendas envuelven la teoría o simbolismo del “centro”. Véase: Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, 2a edición, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, pp. 274-276.

espirituales. Igual que los sufíes, para la santa, el árbol representa su alma y ella afirma que el crecimiento de este árbol depende del tipo de aguas espirituales que recibe. Durante siglos, la literatura mística sufi también ha empleado continuamente esta imagen del árbol del alma y las aguas espirituales. La tradición islámica del símil del árbol del alma es muy larga. Ibn Arabi, entre otros, consideró el árbol cósmico como un símbolo que ilustraba la relación entre la humedad y Dios: un árbol universal con sus raíces en la tierra, mientras sus ramas llegan hasta el más alto del cielo¹⁴³.

El gusano de seda que teje su propia morada de unión con Dios está estrechamente relacionado con las obras de santa Teresa de Ávila:

“... crecido este gusano... comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir... Pues aquí veis, hijas, lo que podemos con el favor de dios hacer: que Su Majestad mesmo sea nuestra morada como lo es en esta oración de unión, labrándola nosotras... Pues, ¡jea, hijas mías!, priesa a hacer esta labor y tejer este capuchillo, quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad, el estar asidas a ninguna cosa de la tierra...”¹⁴⁴.

Es en la tradición literaria islámica, donde el gusano de seda, así como la seda, se usaba como un símbolo místico para la unión que existe entre Dios y el alma idéntica al modo en que santa Teresa de Ávila lo utilizó en su prosa¹⁴⁵.

San Juan de la Cruz, nacido Juan de Yepes Álvarez, también vino de una familia conversa española. Lo que se cuestiona es si su familia tenía orígenes moriscos, judíos o a lo mejor, los dos. Algunos especialistas en estudios moriscos, como Álvaro Galmés de Fuentes, señalaron los orígenes musulmanes de la familia de san Juan.

Galmés de Fuentes, en su estudio *Los que se quedaron*, analiza a los

¹⁴³ El arquetipo del árbol también se ha utilizado en la arquitectura y las artes decorativas islámicas. En el palacio de La Alhambra en Granada se encuentra en cada uno de los ángulos del techo del Salón de Embajadores. El desarrollo del techo de siete niveles geométricos se asocia con la Surah al Mulk, cuyos siete primeros *ayats* representan cada uno de los gradientes de los siete cielos, a través de los cuales se desarrolla el Árbol arquetipo hasta convertirse en el Axis Mundi.

¹⁴⁴ *Las Moradas*, V 2, OC, pp. 395-396.

¹⁴⁵ Luce López-Baralt, *The Sufi Trobar Clus and Spanish Mysticism: A Shared Symbolism*, pp.5-7.

moriscos conversos que a menudo se integraron dentro de la iglesia católica¹⁴⁶. Al mismo tiempo, ha sido el investigador sanjuanista José Carlos Gómez-Menor quien defendió, en su discurso de ingreso en la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, el linaje judeoconverso de san Juan de la Cruz por la ascendencia de su padre, aportando varios documentos inquisitoriales¹⁴⁷.

La literatura de san Juan mostró una clara influencia islámica con respecto a su uso del simbolismo secreto, las imágenes y el lenguaje místico encontrado en su poesía: algo que los místicos islámicos ya habían usado durante siglos. Uno de los más destacados símbolos encontrados en la poesía de san Juan de la Cruz es el vino o “la embriaguez mística”. Aunque otras culturas también habían usado el vino para representar “la sabiduría espiritual”, para los sufíes, este símbolo significaba más bien el éxtasis místico y san Juan de la Cruz lo usaba siempre en este mismo sentido, como vemos aquí: “merced muy mayor que Dios hace a las almas aprovechadas, que las embriaga del Espíritu Santo con un vino de amor suave... que es el que Dios da a los ya perfectos...”¹⁴⁸. En la literatura sufi, el manejo de este lenguaje místico era fino y sofisticado, según Ibn Arabi, la manifestación de Dios se dio en cuatro niveles representados por la imagen de la bebida. El primero es el del gusto o sabor, el segundo el de la bebida o del vino, el tercero el del riego para la extinción de la sed y, finalmente, el cuarto simbolizó la embriaguez¹⁴⁹.

El símbolo de la noche oscura del alma es el más famoso, y al mismo tiempo, el más complejo de san Juan de la Cruz, dejando a muchos eruditos sin respuestas sobre el origen de esta forma de expresión durante siglos. Varios llegaron

¹⁴⁶ Véase: Álvaro Galmés de Fuentes, *Congreso internacional, 380 aniversario de la expulsión de los moriscos*. Generalitat de Catalunya, 1994.

¹⁴⁷ Véase: Luce López-Baralt, (Redactor), Eulogio Pacho (Redactor), *Obra completa I de San Juan de la Cruz*. Alianza, 2010.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 697.

¹⁴⁹ Luce López-Baralt, *The Sufi Trobar Clus and Spanish Mysticism: A Shared Symbolism*, pp. 5-8.

a la conclusión de posibles fuentes como Pseudo Dionisio o las menciones de la *noche* en Job 3:3 y 3:23, también en los Salmos 41:9 y 15:7. Sin embargo, Asín Palacios fue el primero que empezó a buscar una conexión entre la simbología encontrada en la mística musulmana y la cristiana¹⁵⁰. Encontró que el santo usó una terminología “muy precisa que parecería repetir muy de cerca la que siglos antes trabajaron los *šādīlies*: *el bas* o “anchura de espíritu”, que es un sentimiento de consuelo y dulzura espiritual, se asocia entre ellos al día y se contrasta con *el qabā* o “apretura”, estado de angustia o desolación que se asocia a su vez a la noche oscura del alma”¹⁵¹.

¹⁵⁰ *Ibíd.* pp. 11-24.

¹⁵¹ Miguel Asín Palacios, “Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz”. *Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, vol.1, folleto 1, enero de 1933.

CAPÍTULO V, Los primeros textos y místicos de la cábala

5.1 El pensamiento de Ibn Pakuda, Judá Halevi, Moisés de León, Ibn Gabirol y Abraham Abulafia

Quizás una de las historias más fascinantes y menos contadas de esta mezcla de culturas fue la influencia que esta relación directa y profunda tuvo específicamente en algunos de los textos fundamentales de la cábala, debido a sus contemporáneos místicos islámicos. Desde aproximadamente el siglo IX hasta el siglo XV, los místicos sefardís desde Maimónides hasta Judá Halevi, Moisés de León, Solomon Ibn Gabirol, Bahya Ibn Pakuda y Abraham Abulafia, entre otros, se interesaron tanto en la forma sufí que influyó muchos aspectos del misticismo judío como en los métodos de oración judíos. El sufismo, el alma espiritual del islam, era un sistema de creencias de mente abierta que postulaba que todas las grandes religiones y tradiciones místicas compartían las mismas verdades esenciales. Siguiendo un camino extático que a menudo usaba el lenguaje de amantes y poetas en lugar de ascetas, los maestros sufíes intentaron encontrar la unión espiritual con Dios, y luego “regresar” al mundo cotidiano para iluminar y ayudar a los demás.

Los judíos sefardíes quedaron cautivados por este suave camino místico tan pronto como comenzaron a leer en árabe, a fines del siglo VIII. A medida que los judíos se destacaban dentro de la sociedad musulmana, recurrieron a los sufíes en busca de inspiración y luego volvieron a enhebrar las ideas novedosas en las prácticas de adoración judía.

Bahya ibn Pakuda (1050-1120, Zaragoza), es un importante autor judío influenciado por el sufismo que fue jurista hebraico en Zaragoza durante su período islámico. Hacia el final del siglo XI, escribió un clásico de la ética judía que se lee

ampliamente en la actualidad: *El libro de la dirección de los deberes del corazón* o *Kitab al-hidaya 'ila fara'id al. qulüb*, el título original en árabe. La obra de Pakuda se basó ampliamente en los escritos de los primeros sufíes y compartió con los sufíes la creencia de que la adhesión a la ley religiosa, por sí sola, no aseguraría la perfección del alma, sino que el creyente debe comprometerse con Dios en el corazón¹⁵². Los medios empleados por los sufíes medievales y los cabalistas a menudo eran muy parecidos: la absorción en la repetición de los Nombres de Dios, acompañada por la música y los esfuerzos físicos.

Si bien es imposible saber exactamente cómo fue influenciado inicialmente por el misticismo islámico, Ibn Pakuda era íntimamente consciente de los principales escritores sufíes hasta el momento en que vivió, citándolos (anónimamente) a menudo y usando sus obras como base para su propia obra judía seminal. *Deberes del corazón* estaba repleto de alusiones islámicas, desde citas directas de hadices hasta pasajes extraídos del Corán, anécdotas sufíes y otras fuentes musulmanas. La estructura, también, fue tomada de los precursores islámicos. El libro se dividió en diez capítulos, cada uno representativo de una “puerta” o una virtud sufí específica que Ibn Pakuda explicó. En esta última instancia, estas estaciones, cuando se siguen correctamente, llevarían al ideal de oración sufí: una unión divina con Dios. Tomadas de los sufíes, estas “puertas” presagiaron las diez *Sefirot* del árbol de la vida cabalístico. Basó su representación de estos diez niveles de cercanía con Dios en *Qut al-Qulub*, el primer manual completo de sufismo del sufí al Makkī¹⁵³.

Judá Halevi (1075-1141, Toledo), uno de los poetas y pensadores sefardíes más destacados del siglo XII, también miró directamente a los sufíes en busca de guía

¹⁵² J.H. Laenen, *La mística judía. Una introducción* (trad. de Xabier Pikaza), Madrid, Trotta, 2006, pp.140-144.

¹⁵³ *Qūt al-qulūb de Abū Ṭālib al-Makkī* es una de las grandes obras sufíes que se compuso en el periodo de transición del ascetismo al misticismo. Tanto sus doctrinas como el modo en que se redactaron influyeron autores y obras posteriores.

espiritual. Aunque no se lo consideraba específicamente un pensador místico, era poeta y médico, y Halevi afectó la dirección de la espiritualidad judía a través de su obra maestra, *Sefer ha-Kuzari*. Este libro fue un relato ficticio de la historia real de cómo los jázaros de la región del Mar Negro se habían convertido al judaísmo en el siglo VIII.

Halevi, trabajando unos ciento cincuenta años después del primer contacto histórico entre el judío español Hasdai Ibn Shaprut y José, el rey de Khazaria, tejió una nueva espiritualidad de inspiración sufi en su fantasía del diálogo entre el rey jázaro y un guía espiritual judío, el Haber. Su propósito declarado era proporcionar una “apología” por la primacía de la religión judía sobre la del cristianismo y el islam. Sin embargo, junto con sus afirmaciones de primacía para la religión judía, había mucho material tomado de los sufíes. Halevi basó aspectos importantes de la filosofía mística en esta defensa del judaísmo en las enseñanzas del maestro sufi al-Ghazali¹⁵⁴. De hecho, se dice que Halevi fue uno de los primeros en aceptar las enseñanzas de este místico islámico, haciéndose eco de la tesis de al-Ghazali de que las enseñanzas de la filosofía en general y de Aristóteles en particular eran básicamente “incoherentes” y planteaban un gran peligro para las religiones “reveladas” basadas en la fe por encima del entendimiento, como el judaísmo y el islam. Sin querer tergiversar al gran pensador sufi, Halevi citó directamente de sus textos, usando una historia temprana que al-Ghazali había incluido en su *Ihya'ulum al-Din*, resumiendo las bases doctrinales del dogma que había enseñado¹⁵⁵. En esta última instancia, “la discusión de Halevi sobre las experiencias proféticas siguió tan de cerca los patrones

¹⁵⁴ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad at-Tūsī al-Ghazālī nació en Persia en 1057. Su papel espiritual en el islam ha sido comparado con el de san Agustín en el cristianismo y compuso unas *Confesiones* como él, con el título de *El que libra del error (al-Munqidh min al-ḍalāl)*. Es considerado uno de los más grandes teólogos, filósofos y místicos del islam.

¹⁵⁵ Haim Zafrani, “Dialogues between religions in Andalucía”, en: [//Medievalists.net](http://Medievalists.net), (consultado el 8 de junio de 2021).

sufíes que su traductor hebreo ocasionalmente encontró sólo vagos equivalentes para su terminología y, a veces, es inconsistente e incluso contradictorio”¹⁵⁶. El profesor Israel Effros de la American Academy of Jewish Research describió la profundidad de la influencia del sufismo en las concepciones de la profecía de Halevi:

“One term (Halevi) calls *ilham* (illumination) which is the state of the saint, who is constantly aware of the presence of God . . . Higher than *ilham* is the degree of *wahy* (inspiration) . . . which conveys in one flash the greatness, power and love of God . . . these distinctions between *ilham* and *wahy* . . . are standard Mohammedan doctrine except for the necessary change of the “Talmud” to the “Sunna”, the “Bible” to the “Bible and Koran” and “Israel” to the “prophets culminating in Muhammad”¹⁵⁷.

El rabino Abraham Abulafia (1240-1291, Zaragoza) fue uno de los primeros judíos en acudir a los sufíes en busca de inspiración. En su volumen de 1986, *La experiencia mística en Abraham Abulafia*, el erudito israelí Moshé Idel analizó la biografía del cabalista zaragozano. Abulafia viajó por las áreas musulmanas antes de regresar a Barcelona, donde comenzó sus estudios cabalísticos. Los métodos de Abulafia para alcanzar la unión extática con lo divino compartían muchos conceptos con el sufismo. Estos métodos incluyeron recitar los nombres de Dios en combinación con una técnica compleja que involucra componentes como la respiración, el canto y los movimientos de la cabeza, completamente diferente a los mandamientos tradicionales del judaísmo, aunque estos procedimientos son ampliamente conocidos en el sufismo. Idel observó un elemento en la cábala extática de Abulafia, que vino de la disciplina sufí: como requisito para la pronunciación de los nombres divinos, que el alumno exhala, en lugar de tomar aire. Abulafia también importó los aspectos emocionales y extáticos del sufismo a la práctica cabalística, características muy

¹⁵⁶ Israel Effros, “Some Aspects of Yehudah Halevi’s Mysticism” *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, November 1941, p. 37.

¹⁵⁷ *Ibid*, pp. 13-17.

cargadas que la práctica mística islámica estaba aportando a la oración judía medieval. Por ejemplo, destacó la imaginería erótica de la unión mística sufi. En lugar de que Dios representara una figura lejana y altamente masculina, el Poder Divino se convirtió en objeto de anhelo y deseo, agravado por años de infructuosa preparación (el tiempo de estudio y oración)¹⁵⁸.

Abraham Abulafia tomó muchas ideas de estos maestros espirituales. En lugar de simplemente convertirse en un hereje judío, amalgamó las ideas, creencias e incluso ritos sufíes en su propia interpretación de la práctica judía. Por ejemplo, los principios fundamentales de la teología del gran filósofo judío Moisés Maimónides, llegando incluso a convertirse en un conocido maestro de la obra del discípulo aventajado. Sin embargo, añadió generosamente la interpretación sufi a las ideas de Maimónides. Basándose en las ideas de Moisés sobre el “intelecto activo” o acercarse a Dios a través de la oración, Abulafia dio un paso más. Se convirtió en uno de los primeros místicos judíos en creer en la capacidad de los seres humanos para disolver su ego en una experiencia de lo divino, uniéndose con su fuente mediante el uso de diversas técnicas místicas. La idea de una unión completa con Dios a través de la meditación estaba en directa contradicción con las verdaderas creencias de Maimónides y con miles de años de historia religiosa judía. Sin embargo, estaba en línea con el pensamiento de sus practicantes sufíes contemporáneos.

Además de la creencia de Abulafia en la capacidad de comunicarse completamente con Dios, tomó prestado de los místicos musulmanes gran parte de lo que hoy se considera comúnmente como una oración mística particularmente judía. La llamada “Ciencia de las Letras”, en la que las letras de las oraciones mismas y lo más importante las del Nombre Divino, YHVH en hebreo y estaban imbuidas de un intenso significado místico que conducía a la unión divina con Dios, fue importada

¹⁵⁸ Michael Ginsburg, “Fiscus judaicus.”, *The Jewish Quarterly Review*, vol. 21, n° 3, 1931, pp. 210-211.

por Abulafia y la mayoría de sus hermanos espirituales islámicos. De hecho, este sistema, basado en una complicada serie de cánticos, técnicas de respiración, movimientos de la cabeza, abluciones rituales y vestimenta especial, tenía muy poco que ver con las leyes tradicionales del judaísmo. Sin embargo, muchas de estas mismas ideas y ritos se pueden encontrar en la práctica sufí de esa época.

Junto con la ciencia de las letras, basada en los precursores sufíes, vino el ideal de *hitbodedut* que tenía dos significados para Abulafia, ambos nuevos para el judaísmo. Por un lado, representaba la concentración mental necesaria para lograr la unión divina con Dios; además, implicaba el carácter solitario de esta actividad y la necesidad de separarse de una comunidad de fieles para rezar. Este concepto de retiro solitario, cuando se combina las letras, tiene un parecido sorprendente con la ceremonia *dikr* o ceremonia sufí para el recuerdo de Dios, que los místicos islámicos emprendieron bajo la dirección de su maestro o jeque. Abulafia incluso usa la palabra musulmana “jeque” cuando describe el ritual.

También podría notarse cuán contraria era esta idea al culto judío tradicional. Después de todo, desde la caída del Templo en el año 70, no había habido nada más importante que la reunión de la comunidad judía en oración, para mostrar que, a pesar de la ausencia del Monte del Templo físico, el espíritu del Templo todavía existía en ritual judío. La sugerencia de Abulafia de inspiración sufí de que los judíos sesepararan de su comunidad para orar rayaba en la herejía.

Quizás el aspecto más extraño de la inspiración sufí de Abulafia fue que sus seguidores inmediatos no solamente lo sabían, sino que también lo aceptaban. Al final de su vida, prácticamente todos los escritos cabalísticos que salieron de Tierra Santa evidenciaron rastros conspicuos de las técnicas místicas de Abulafia, específicamente los elementos sufíes.

Según el erudito Moshé Idel:

“Las repercusiones de la síntesis (entre el sufismo y el misticismo de Abulafia) para el posterior desarrollo del misticismo judío fueron tremendas: el énfasis excesivo en la importancia de la unión mística, de *hitbodedut*, (reclusión física y/o concentración mental) y la introducción de la idea de "ecuanimidad" como de valor místico supremo, reestructuró el seno del misticismo medieval judío y afectó abiertamente la peculiar fisonomía de algunos aspectos de la “Cabala de Safed” y, más tarde, condujo a la formación del jasidismo como un fenómenos místicos”¹⁵⁹.

Quizás ningún pensador medieval representó así el entrelazamiento de las tres religiones abrahámicas, como lo hizo Salomón Ibn Gabirol (1021-1058, Málaga). Un místico judío que fue seguidor del gran sufi Ibn Masarra, fue despreciado por sus propios correligionarios contemporáneos, aunque las obras de Ibn Gabirol fueron elogiadas después de su muerte, más notablemente *Fons Vitae*. En Ibn Gabirol, encontramos los mejores impulsos del sufismo medieval temprano, una filosofía espiritual que atraviesa fronteras religiosas y geográficas para unir a miembros de las tres religiones. Fusionando el misticismo judío e islámico, las ideas de Ibn Gabirol marcaron el desarrollo de la cábala judía y el pensamiento cristiano medieval con fuertes matices sufíes. En última instancia, Solomon Ibn Gabirol fue uno de los pensadores más importantes en llevar las creencias sufíes tanto al judaísmo como al cristianismo. Conocido como uno de los más grandes poetas del pueblo judío, el nombre y las obras de Solomon Ibn Gabirol son vitales en los ritos de la sinagoga actual. Una de las obras litúrgicas más importantes de Ibn Gabirol, *Adon Olam*, todavía se canta en todo el mundo durante los servicios del sábado por la noche y, además, se recitan selecciones de su poesía como parte de la liturgia de Yom Kippur, una de las fiestas más importantes para los judíos.

¹⁵⁹Moshé Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, op. cit p. 47.

Además de tomar prestado generosamente del tratado sufí del siglo IX, las *Epístolas de los hermanos de la Pureza*, Ibn Gabirol fue considerado uno de los dos grandes herederos espirituales de las ideas de Ibn Masarra, el otro fue Ibn Arabi. Ibn Gabirol e Ibn Arabi tenían tanto en común que se les ha llamado “dos luces que irradian desde el mismo centro”, como dijo el ilustre académico Miguel Asín Palacios:

“Para ambos, el principio fue el concepto de Dios como un ser absolutamente simple, cuya esencia es incognoscible. Ambos lo representan con el símbolo de la luz. Para ambos, la creación es un efecto del amor o la voluntad misericordiosa del Uno. Las mismas alegorías del espejo y el soplo del aliento divino se utilizan para ejemplificar la producción del cosmos. Sobre todo, la realidad y el concepto de materia espiritual, que es la verdadera clave del sistema Masarriano se presentan en el *Futuhāt* (Ibn Arabi) con el mismo esquema que el de la *Fuente de la vida* (Ibn Gabirol)”¹⁶⁰.

Ibn Gabirol fue un filósofo de pensamiento tremendamente especial, que exhibió una mentalidad abierta inaudita en su medio judío contemporáneo. Presagiando multiculturalismo, Ibn Gabirol creía que “la verdad y la rectitud no eran competencia exclusiva del pueblo judío, y que uno debería reconocer y abrazar las palabras de sabiduría independientemente de su fuente”¹⁶¹. Increíblemente, esta tolerancia también se basó en el *Ikhwan as-Safa*, que mostró una tolerancia sinprecedentes hacia otras religiones, yendo mucho más allá de los estándares limitados del islam primitivo. Proponiendo algo más que la aceptación pasiva de otros credos, el *Ikhwan as-Safa* casi exigía una falta total de enemistad hacia todos los puntos de vista religiosos, aceptando las enseñanzas de todos los filósofos y sabios, independientemente de su procedencia religiosa. Ibn Gabirol basó sus ideas en esta

¹⁶⁰ Miguel Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1914, p.130.

¹⁶¹ Michael Mc Gaha, “Naming the nameless, numbering the infinite: some common threads in Spanish Sufism, Kabbalah, and Catholic mysticism”, *Yearbook of Comparative and General Literature (YCGL)* n° 45-46, 1997-1998, pp. 37-52.

apertura, lo que le hizo tan accesible a los pensadores medievales de otras religiones abrahámicas.

5.2 El *Sefer Yetzirah*, el *Sefer ha Bahir* y el *Sefer ha Zohar*

El conocido filósofo y escritor contemporáneo Marc-Alain Ouaknin describió los comienzos literarios del pensamiento cabalista así: “La cábala se presentó, en principio, como un comentario místico del texto bíblico. Es pues, antes que nada, un aprender a escuchar los textos y el mundo, el arte de descifrar sus misterios”¹⁶². Fue precisamente en los centros judíos de Provenza y Gerona donde nacieron estas primeras escuelas de cábala y la tradición literaria se extendió al resto de las comunidades sefardíes de la península ibérica. Rápidamente, estas escuelas cabalísticas en Girona lograron una considerable autoridad e influencia en la comunidad intelectual judía y una gran actividad literaria. Los rabinos guardaban la antigua tradición de enseñar a través de cuentos orales además del estudio de la literatura clásica rabínica como *el Talmud*, *Mishnah* y *Midrash*¹⁶³. Asimismo, hay textos antiguos que son casi sinónimos con los inicios del misticismo judío medieval: *el Sefer Yetzirah*, *el Sefer ha-Bahir* y especialmente *el Sefer ha-Zohar*. Según el *Dictionary of Jewish Usage*, la palabra *sefer* de origen hebrea, se refiere específicamente a la literatura rabínica. Viene de la raíz hebrea *sofer* “escribir”, *siyfriyah* “biblioteca” y *safrut* “literatura”.

Compuesto en el año 70 a. C. , el *Sefer Yetzirah*, o el *Libro de la creación*, es el más antiguo de los tres. Se considera como el primer libro existente sobre el esoterismo judío y, aunque algunos de los primeros comentaristas lo

¹⁶² Marc Alain Ouaknin, *Mystères de la Kabbale*, Paris, Assouline, 1997, p.10.

¹⁶³ J.H Laenen, *La mística judía. Una introducción*, op. cit., p. 7.

entendieron como un tratado sobre teoría matemática y lingüística, como implica el nombre, describe cómo el universo fue creado por el Dios de Israel con una lista de todos los nombres hebreos de Dios que aparece en la primera oración del libro. El libro se atribuye tradicionalmente al patriarca Abraham. Sin embargo, según unos historiadores modernos, el origen del texto es desconocido y muy debatido. Algunos estudiosos creen que podría tener un origen medieval temprano, mientras que otros enfatizan las tradiciones anteriores que aparecen en el libro. No obstante, la atribución de su autoría al patriarca bíblico Abraham muestra la gran estima que disfruta desde hace siglos y la gran influencia que tuvo en el desarrollo inicial de la mística judía¹⁶⁴.

El pequeño y anónimo *Sefer Yetzirah*, de apenas unos pocos capítulos, adquirió una gran importancia en el misticismo judío posterior y ejerció una fuerte influencia no solo en los primeros escritos cabalísticos, sino también en los cabalistas posteriores de todo el mundo judío. El *Sefer Yetzirah* introdujo muchos términos y símbolos que se convertirían en la cábala en toda regla. No es sorprendente que los redactores del *Sefer Yetzirah* buscaran el modelo de piedad mística más cercano para ayudar a definir sus ideas sobre el culto judío en el misticismo islámico¹⁶⁵.

Como las enseñanzas de este breve libro se refieren al mundo de la visión mística medieval, muchas de las coincidencias entre los sufíes y el *Sefer Yetzirah* implican ideas bastante arcanas. Por ejemplo, las llamadas “letras madre” hebreas del importante tercer capítulo del *Sefer Yetzirah*: *alef*, *mem* y *shin*, cada una de las cuales representa un elemento primordial (éter, agua y fuego). Es decir, las tres letras de este capítulo con el significado místico más significativo provienen directamente de sus contrapartes lingüísticas en árabe, donde tenían un significado místico tremendo y

¹⁶⁴ A. Kaplan, *Sefer Yetzirah; The Book of Creation in Theory and Practice*, San Francisco, Weiser Books, 1997, p. 219.

¹⁶⁵ Steven Wasserstrom, “Sefer Yesira and Early Islam, a Reappraisal”, *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, vol. III, 1993, p.15.

similar para ciertas escuelas esotéricas islámicas. Para los judíos, esta tríada correspondía a las tres *Sefirot* más importantes (o estaciones de paso en el árbol de la vida) a partir de las cuales surgieron todas las demás formas de vida¹⁶⁶.

Este breve tratado también presentó el número exacto de caminos místicos y estaciones de paso que definirían el árbol de la vida cabalístico, con veinte y dos caminos (cada uno representado por una letra diferente del alfabeto hebreo, de los cuales hay exactamente veinte y dos) y diez “primordiales números”, representado por la palabra recién acuñada, *sefirot*¹⁶⁷ que se convertiría en una de las palabras más utilizadas en el sistema cabalístico. La palabra *sefirot*, que se usó por primera vez en el *Sefer Yetzirah*, se deriva de un verbo hebreo que significa “contar”. Al introducir este nuevo término, *sefira*, en un lugar donde la palabra hebrea habitual *mispar* normalmente hubiera sido suficiente, el *Yetzirah* indicó que las *Sefirot* en realidad se referían a las propiedades metafísicas del universo y las etapas de su creación, representando en última instancia los “bloques de construcción y elementos del universo”¹⁶⁸. Los senderos y estaciones de paso del *Sefer Yetzirah* llegaron a comprender el Árbol de la vida cabalístico o clave para recorrer el camino hacia la unión con el Poder Divino. Gershom Scholem describe los diez *sefirot* así:

“The first of the Sephirot is the pneuma (spirit) of the living God. From this (spirit) comes forth, by way of condensation, the "breath of the breath," that is, the primordial element of the air . . . From the primordial air comes forth the water and the fire, the third and fourth Sephirot. Out of the primordial air God created the 22 letters. The last six Sephirot . . . represent the six dimensions of space. It is said of the totality of these Sephirot that their beginning and their end were connected one with the other and merged one into another. This primal decade thus constitutes a unity”¹⁶⁹.

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 34.

¹⁶⁷ Joseph Dan, *Kabbalah, A very short introduction*, New York, Oxford University Press, 2008, p.7.

¹⁶⁸ Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton, Princeton University Press, 1991, pp.25-26.

¹⁶⁹ *Ibid.* p.27.

En 1174, el *Sefer ha-Bahir* fue publicado por la escuela de cabalistas de Provenza en forma de manuscrito. El libro puede describirse como una forma de midrash exegético de los primeros capítulos de Génesis. Consiste en sesenta párrafos cortos o ciento cuarenta pasajes y está escrito en forma de diálogo entre maestro y discípulos. El *Bahir* contiene comentarios que explican el significado místico de versos bíblicos y las formas de las letras hebreas. Escrito en hebreo y arameo, es considerado el primer libro místico que estudia la estructura simbólica cabalística. Su nombre significa ‘luz radiante’, que se cree que vino del versículo bíblico Job 37.21: “No se puede ver de frente la luz del sol, cuando el cielo está limpio y sin nubes”¹⁷⁰.

Atribuido a un antiguo erudito talmúdico, el rabino Nehuniah ben ha-Qanah, fue escrito en un estilo judío clásico, repleto del lenguaje místico y la numerología común a estos oscuros textos místicos. Con un profundo respeto por el misticismo islámico que se había convertido en algo tan corriente entre los místicos judíos medievales, el redactor del *Sefer Bahir* basó incluso sus ideas más fundamentales en el pensamiento musulmán anterior. Por ejemplo, el autor judío anónimo tomó prestada literalmente de fuentes sufíes la idea de que el libro sagrado representaba un “modelo de creación”. Aquí, las letras e incluso los espacios entre las letras eran todos símbolos del poder y el pensamiento de Dios, creaciones místicas que tenían que entenderse en un plano muy por encima del significado mundano de las palabras mismas. Según esta teoría, fueron las mismas letras del texto sagrado fueron los principios dinámicos de la creación: el mismo aliento de Dios cuando exhaló vida en un universo previamente estéril. La creación fue como un océano infinito, que en el momento de la concepción

¹⁷⁰ Daniel Abrams, *The Book Bahir: An Edition Based on the Earliest Manuscripts* (intro. M. Idel), Los Angeles, Cherub Publishing, 1994, p. 84.

se desbordó, llenando el mundo de conocimiento de Dios, dando así “de beber a los necesitados”¹⁷¹.

Esta idea de inspiración sufi de que las letras de la Torá tenían valores místicos ocultos llevó al desarrollo de una forma completamente nueva de entender todo el idioma hebreo. Los místicos islámicos habían estado encontrando durante mucho tiempo un significado místico en las letras árabes individuales al principio de las *suras*, o capítulos, en el Corán, así como en el texto mismo y ahora los místicos judíos siguieron su ejemplo. En última instancia, estas ideas se basaron en la creencia de que las palabras mismas se formaron de acuerdo con las mismas leyes que correspondían a la formación de los mundos físico y espiritual. Las ideas representadas por las palabras estaban incrustadas, por así decirlo, en las letras de las palabras mismas: “Las palabras del lenguaje se formaron según principios que se correspondían rigurosamente con aquellos que regían la constitución física y espiritual de las realidades significadas por las palabras. Los elementos simples del lenguaje eran la clave de todo conocimiento”¹⁷².

Finalmente, la literatura cabalista alcanzó su apogeo en España medieval con la aparición de la gran obra de veinte y cuatro volúmenes, el *Sefer ha-Zohar*, publicado por el rabino sefardí Moisés de León en Castilla en 1286. Aunque sea de origen controvertido, *el Zohar* ha ofrecido una magnífica interpretación religiosa y también literaria de la Torá para generaciones de escritores. Como relata el escritor argentino Marcos Ricardo Barnatán, para el judaísmo, el Paraíso se encuentra en la parte más elevada del estudio hasta alcanzar un profundo conocimiento que se identifica con la revelación misma¹⁷³. Nos lo explica a través de esta metáfora del *Zohar* :

¹⁷¹ Michael Mc Gaha, “Naming the nameless, numbering the infinite: some common threads in Spanish Sufism, Kabbalah, and Catholic mysticism”, *op. cit* pp.52-53.

¹⁷² *Ibid.* p. 37.

¹⁷³ Marcos Ricardo Barnatán, *Antología del Zohar*, Madrid, EDAF, 1996, p.137.

“La Torá está vestida de relatos mundanos que envuelven un cuerpo compuesto por los preceptos de la Torá, llamados *gufé-torá*. La gente sin inteligencia ve solo los relatos, la ropa, y los más listos penetran hasta el cuerpo. Pero los verdaderamente sabios, los servidores del Rey Altísimo, los que estuvieron en el Monte Sinaí, penetran directamente al alma, a la verdadera Torá, que es el principio de todo. Ellos son los destinados a penetrar en el futuro hasta el alma del alma de la Torá”¹⁷⁴.

Durante cientos de años en la época medieval, esta obra fue un texto judío canónico, casi como el Talmud. Lo que muchos no sabían, sin embargo, era lo importante que era el sufismo para algunas ideas allí contenidas y cómo realmente estaban leyendo más bien un tratado judío-sufí que la antigua tradición talmúdica que pretendía ser. Su trabajo compartió mucho pensamiento del gran maestro sufí Ibn Arabi, hasta las minucias relativas al hombre Perfecto o Primordial. Estas ideas del ser humano como “un micro cosmo del Dios macro cósmico” se remontan a la literatura islámica unos cientos de años antes, pero esta idea estaba aún en proceso de ser elaborada por los místicos judíos. Ibn Arabi, murió unos treinta años antes de que León entintara su tratado místico, pero presagió muchas de las ideas que se volvieron centrales para el *Zohar*, específicamente:

1. Usó el mismo estilo poético e imágenes místicas para describir la búsqueda espiritual.
2. Considerada la revelación mística como superior a todas las demás tradiciones religiosas orales.
3. Postuló que la luz es el símbolo de Dios y sus manifestaciones divinas, mientras que la oscuridad es el símbolo de la materia.

¹⁷⁴ Ibid, p.138.

4. Continuó desarrollando un sistema por el cual las letras y los números tenían valores místicos.
5. Creía que los sueños ofrecían una ventana al misterio envuelto de la muerte y la realización espiritual.
6. Creyó que la creación tuvo lugar a partir de un punto o un círculo que emanaba del Infinito, y de este punto todos los demás círculos o creaciones emanan a su vez. Aquí radica la génesis de la idea cabalística de “*Ein Sof*”, el poder inefable de Dios del que brotaron los diez *Sephiroth* del Árbol de la vida.
7. Consideró que las estrellas ejercían una influencia en la vida humana¹⁷⁵.

Como explica el autor y profesor americano Ronald Kiener, la inspiración y similitudes son sorprendentes:

“un hombre perfecto a nivel humano es un racionalista perfeccionado a quien, mediante la percepción del estado micro cósmico de su ser, Dios le concede la intuición mística en la unidad esencial del hombre “los muchos” y Dios. El *Zohar* contiene todas estas funciones (del “Hombre Primordial”, según el tratado místico judío), un Hombre Perfecto es aquel que ha realizado la creación mundana al traer a la corporeidad al hombre y a la mujer. El Hombre Primordial es a la vez microcosmos y Logos, la “imagen” por la que el hombre conoce al Dios revelado y por la cual el Dios oculto crea el mundo sublunar”¹⁷⁶.

Ibn Arabi se había convertido en un estímulo tan importante en el misticismo ibérico en el momento de la redacción del *Zohar*, que incluso si Moshé de León no hubiera leído específicamente al filósofo sufi, ciertamente podría haber encontrado

¹⁷⁵ Ariel Benison, *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, New York, Hermon Press, 1974, pp. 68-70.

¹⁷⁶ Ronald Kiener, “Ibn Arabi and the Qabbalah: A Study of Thirteenth Century Iberian Mysticism,” *Studies in Mystical Literature II*, vol .2, n° 2, 1982, p. 45.

sus ideas en las obras de otros escritores de influencia árabe, tanto judíos como musulmanes.

De León también tomó prestadas sus ideas sobre el sinuoso camino del místico, mientras recorría metafóricamente el peligroso camino hacia una unión Divina con Dios, de los sufíes. En el *Zohar*, el autor describió las diferentes etapas que un místico debe pasar en su camino hacia la unión mística con Dios y vinculó estas etapas a los siete *s'efirot* inferiores del árbol de la vida cabalístico. De hecho, esta representación se inspiró en gran medida en los sufíes. Representado por primera vez por el escritor sufi del siglo IX Abu-l-Hasan al-Nuri, en su tratado *Las estaciones de los corazones*, los castillos de siete apilamientos se convirtieron en una imagen muy conocida en los escritos sufíes posteriores y se insertaron en el misticismo judío a través de Moisés Maimónides.

En definitiva, el *Zohar* introdujo ideas inspiradas en sufíes a lo largo de sus páginas de una variedad de fuentes, entre ellas islámicas y otras a través de judíos inspirados en sufíes. En ese momento, el sufismo se había vuelto tan endémico del misticismo judío y del floreciente sistema cabalístico que sería imposible continuar desarrollando este camino espiritual judío sin tocar a los precursores sufíes. Pero lejos de aceptar simplemente las ideas sufíes, Moisés de León parece haberse sentido especialmente atraído por la hermosa manera de adorar de los sufíes, y se basó con entusiasmo en sus precursores de una variedad de fuentes.

5.3 El pensamiento de Moshé Idel y Gershom Scholem sobre la interpretación bíblica

Desde el principio, las teorías de la hermenéutica bíblica han planteado la cuestión de cómo se puede interpretar el lenguaje de las Escrituras y llegar a una comprensión y reflexión personal. Los principales elementos de este proceso interpretativo son el versículo, el lector y un método exegético, que, al tratar de un texto sagrado, sirve de herramienta que permite al lector seguir el camino con el propósito de unir dos mundos: el humano y el Divino. El *Zohar* lo explica a través de este pasaje:

“La Torá está vestida de relatos mundanos que envuelven su cuerpo compuesto por los preceptos de la Torá, llamados *gufé-torá*. La gente sin inteligencia ve sólo los relatos, la ropa, y los más listos penetran hasta el cuerpo. Pero los verdaderamente sabios, los servidores del Rey Altísimo, los que estuvieron en el Monte Sinaí, penetran directamente al alma, al verdadera Torá, que es el principio de todo. Ellos son los destinados a penetrar el futuro hasta el alma del alma de la Torá¹⁷⁷. Esta interpretación bíblica se sitúa en el corazón mismo del lector, ya que el corazón es el lugar de tanto el intelecto como la emoción humana, como el concepto de “un corazón moral”. En las Escrituras, el término corazón aparece más de 900 veces, casi nunca con el sentido literal. Al corazón se le refiere como el asiento de las emociones (en 18:5; Psa 62:10) pero también como el asiento del intelecto (Gen 6:5) y de la voluntad (Psa 119:2). A menudo significa lo más íntimo del ser (Gen 6:6), la sede del pensamiento y el deseo, equivalente a la mente, inteligencia, y afecto. El corazón es a menudo mencionado en la Biblia como el asiento de los afectos y de las pasiones, y también de la sabiduría y del entendimiento”¹⁷⁸.

La palabra hebrea para corazón, *lev* (לב), se encuentra cientos de veces en el Antiguo testamento. En el modo de pensar bíblico, *lev* es mucho más que simplemente un órgano; *lev* es el órgano humano central. Es lo que nos hace amar

¹⁷⁷ M.R. Barnatán, *La Kábala: una mística del lenguaje*, Barcelona, Barral, 1974, p.158.

¹⁷⁸ Véase: “El Zohar”, [//kabbalah.info/es/el-libro-del-zohar/el-zohar.com](http://kabbalah.info/es/el-libro-del-zohar/el-zohar.com) (consultado el 21 de octubre de 2020).

llorar, pecar y sentir empatía. Por esta razón, en el hebreo original de la Biblia, innumerables cualidades morales se expresan usando la palabra *lev*, por ejemplo:

- Una persona honorable se describe como *yashar-lev*, ‘sincero’ (Salmos 7:11)
- Una persona obstinada es *kashe-lev*, ‘corazón duro’ (Ezequiel 3:7)
- Una persona arrogante es culpable de *gevah-lev*, ‘corazón elevado’ (Proverbios 16:5)
- Una persona deshonesto tiene un *lev va-lev*, un ‘corazón y corazón’ o un ‘corazón doble’ (Salmos 12:3)
- Una persona valiente se llama *amitz-lev*, ‘corazón poderoso’ (Amós 2:16) ¹⁷⁹

Este fenómeno del lenguaje y difícil comprensión permite contemplar posiciones, como vemos en esta serie de preguntas que plantea Scholem:

“¿Cómo es posible expresar con palabras el conocimiento místico que por su propia naturaleza está relacionada con una esfera de la cual están excluidos el lenguaje y la expresión? ¿Cómo es posible parafrasear adecuadamente, con simples palabras, el más íntimo de todos los actos, el contacto del individuo con lo Divino?” ¹⁸⁰.

La palabra de Dios, fuente de todo lo creado, se concibe en primer lugar como aquello cuya intención es ser interpretable. Es Su manifestación sincera y directa, encontrada entre las páginas de los versos bíblicos. El origen y el fin del entendimiento se encuentra precisamente ahí y sirve de nuestra conexión con lo misterioso. La simbología ha sido usada en diversas formas a lo largo de la historia de la literatura. A través de la interpretación, un símbolo puede llegar a representar una puerta de entrada a una idea abstracta, esperando que el lector lo descifre para seguir adelante.

¹⁷⁹ Véase: “El corazón”, [//ip.israelbiblicalstudies.com](http://ip.israelbiblicalstudies.com) (consultado el 21 de marzo de 2021).

¹⁸⁰ G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, op. cit p. 120.

Moshé Idel explica esta simbología así:

“Los secretos son conmensurables para los métodos que resolverán el enigma que encierran. Al mismo tiempo, se debe poder imaginar la existencia de dichos secretos, pues, de otro modo, sin la confianza en que algo inherente al texto o a la mente de su autor puede ser alcanzado, el recurso a técnicas exegéticas excéntricas se convertiría en un juego vacuo”¹⁸¹.

Durante siglos, este arte de la interpretación de textos sagrados ha tratado de dar respuestas sobre el mundo de la Divinidad, a pesar de todos los símbolos complejos y mensajes escondidos que contienen. Al acercarse a muchos textos bíblicos, se presenta una paradoja interesante: la creación de bellas e insospechadas metáforas, un magistral empleo del lenguaje y una expresión poética. Por otro lado, la complejidad de un mensaje sagrado que no se puede interpretar con una simple lectura, así, era necesario la presencia de un proceso preciso para lograr una posible comprensión de los valores que contienen las Escrituras.

La interpretación de los textos sagrados ha sido una de las inquietudes que más importantes en la vida de los judíos durante la historia. Esta necesidad de definir con precisión las leyes del judaísmo despertó un interés profundo por crear una metodología propia para poder interpretar los mismos textos que constituyen la base de su tradición.

Como cuenta Moshé Idel:

“El intérprete cabalista teosófico está interesado en las sutilezas de la vida divina. Descifra la Biblia como una biografía mística vinculada a los procesos infinitos infra divinos y a las regulaciones religiosas que influyen en la función de esos procesos más que como un documento directamente dirigido al hombre”¹⁸².

¹⁸¹ M. Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretations*, New Haven, Yale University Press 2002, p. 12

¹⁸² *Ibíd.* p. 92.

Esta exégesis bíblica ocupaba, por ejemplo, un lugar destacado en la obra de Maimónides, específicamente en la *Guía de perplejos*. Según su opinión, se debía interpretar los textos literalmente y atribuir a Dios características humanas, sino considerarlos como metáforas que expresan atributos divinos mucho más profundos. También consideraba que había varias “capas” de comprensión detrás de las Escrituras, una siendo un lado oculto y esotérico que sólo algunos interpretes podían encontrar ya que encerraban conceptos que no estaban destinados para todos¹⁸³.

5.2 La hermenéutica de la Torá y el *Pardés*

Una de las claves para entender el desarrollo de la temprana hermenéutica judía se encuentra en el *Pardés*, un concepto que se siguió desarrollando por los cabalistas durante la mística judía medieval. *Pardés* significa jardín en hebreo, en referencia al Paraíso, acrónimo de las cuatro formas o niveles de interpretación de la Torá. Algunos cabalistas relacionaron estas cuatro interpretaciones bíblicas con los cuatro ríos que salen del Paraíso¹⁸⁴. *Pshat* era el sentido literal de un texto; el segundo nivel, *Remez*, era una búsqueda de lo que está presente en el texto; pero, de forma alegórica, *Drash* representaba lo homilético e interpretativo y, finalmente, *Sod*, el nivel del secreto o esotérico. Curiosamente, estos cuatro niveles corresponden a los mismos cuatro niveles de la exegética medieval cristiana: el literal, el alegórico, el ético y el místico.

Hay que apreciar esta hermenéutica talmúdica como una

¹⁸³ S. Klein-Braslavy, *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp.250-272.

¹⁸⁴ Ben Zoma habría entrado en el río “Pishon”, palabra que deriva de la raíz “desbordar”, lo que significa que la enormidad del secreto al que tuvo acceso lo desbordó, halló miel en la Torá y comió más de la cuenta de acuerdo con Proverbios 25,16. Ben Assai habría entrado en el río “Guijón”, palabra que deriva de la raíz “precipitarse” o “abrirse paso”, lo que significa que se precipitó en unas profundidades para las cuales no estaba preparado, muriendo por amor de acuerdo al Salmo CXVI, 15. Ajer habría entrado en el río “Jidekel”, palabra derivada de *chad* o “fino” y *kal* o “ágil”, lo que significa la finura y la agilidad de la interpretación talmúdica la que no pudo ser soportada como visión paradisiaca y arrastró en su error a jóvenes estudiantes. Finalmente, Rabí Akiba habría entrado al Éufrates, cuya raíz derivada “crecer”, “multiplicarse”, “fructificar”, lo que se relaciona con el sentido más interior de la Torá.

Véase: Julio Peradejordi, *Cábala*, Obelisco, 2005, pp. 19-25.

metáfora clara que para estos cabalistas medievales representaba el estudio de las Sagradas Escrituras y una posibilidad de acercarse a lo deseado¹⁸⁵.

En las Escrituras lo primero que se debe buscar es el significado literal de un versículo o el *Peshát*. El *Peshát* es el significado básico y literal del texto, similar a lo que la hermenéutica llama “exégesis”. Es entender las Escrituras en su sentido natural, usando los significados acostumbrados de las palabras que se emplean, en acuerdo con la regla exegética primaria en el Talmud de que ningún pasaje pierde su *Peshát*. Aunque hay diferentes géneros literarios, tales como alegorías, simbolismo, ironía, hipérbole y fábula, entre otros, todos estos lenguajes deben de ser interpretados, pues muchas veces en las Escrituras se da vida a cosas inanimadas y se debe de entender esto como un lenguaje figurado, como por ejemplo Isaías 55:12 dice “todos los árboles del campo darán palmadas de aplausos”¹⁸⁶.

El segundo nivel de entendimiento se llama en hebreo *Rémez* que se puede traducir como ‘*pista*’, ‘*alusión*’, ‘*insinuación*’. Ese es el significado implícito del texto, los detalles en el texto a menudo se consideran como que implican una verdad más profunda que la que se transmite en su *Peshát*. Este es el nivel filosófico, en donde se esconden “códigos”; este nivel hace uso de la gematría de las letras hebreas, y es la ruta que lleva al *Sod*. Un ejemplo del *Rémez* en Génesis 1.1, “En el principio Elohím (Alef-Tav) creó los cielos y la tierra”¹⁸⁷. En el nivel *Rémez*, Alef Tav hace

¹⁸⁵Véase: M. Gómez Aranda, “*La exégesis medieval*” en G. Seijas (ed.), *Historia de la literatura hebrea y judía*, Madrid, Trotta, 2014.

¹⁸⁶Véase otros ejemplos de las diferentes figuras de la retórica Sal. 17.8; 114.5-6 y 1 Cor. 15.55 o como es el caso de 1 Reyes 18.27) donde Elías usa la ironía (cuando se expresa lo contrario de lo que se quiere decir, pero de tal modo que le da el sentido verdadero) al igual que Micaías en 1 Reyes 22.15.

¹⁸⁷ Algunos ejemplos de entendimiento *Drásh* son Mt. 2.14-15 que da un entendimiento *Drásh* de Oseas 11.1 “Así, pues, se levantó durante la noche, tomó al niño y a su madre, y se los llevó a Mitzrayim, donde permaneció hasta la muerte de Herodes. Esto sucedió, para que se cumpliera lo que había dicho por medio del profeta: “De Mitzrayim llamé a mi hijo”. Ahora, si vamos a Oseas 11.1 veremos que en su entendimiento *Peshát* el “hijo” de Oseas 11.1 es Israel: “Cuando Yisra’el era un niño, Yo lo amaba; y de Mitzrayim llamé a mi hijo.” Este es un uso del entendimiento *Drásh* del texto que metafóricamente igual al Mesías con Israel.

alusión al Mesías, que es la Palabra del Eterno, por quien fue creado todo, como se ve en Juan 1.1-3, 14, 18; Hebreos 1.1-4; 11.6; Colosenses 1.15-17. De aquí se aprende porque el Mesías es llamado en varias partes de los escritos apostólicos “La palabra de Dios” o “Memra” o “Dabar” o “Logos” , pues él, también es llamado “la imagen del Dios invisible”. Apocalipsis 1.8 dice “Yo soy el Alfa y Omega (Alef y Tav)”, es un helenismo, pues Alfa y Omega corresponden a la primera y última letra del alfabeto griego, entendido desde una perspectiva hebrea, correspondería a las letras Alef y Tav. Tal como lo dice el versículo 1.7-8 de Apocalipsis, en el mismo contexto de la profecía de Zacarías:

“He aquí que viene con las nubes, y todo ojo le verá, y los que le traspasaron; y todos los linajes de la tierra harán lamentación por él. Sí, amén. Yo soy el Alfa y la Omega, principio y fin, dice el Señor, el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso”.

El siguiente nivel de entendimiento de las Escrituras se llama *Drásh* (de aquí parte la palabra Midrash) que significa “escudriñar”, es la aplicación alegórica, tipológica u homilética del texto. Es la explicación del texto basadas en principios de exégesis establecida a través de la tradición. En el nivel *Drash* se usa la creatividad para escudriñar el texto en relación con el resto de las Escrituras, otra literatura o la vida misma de tal manera que se desarrolle una aplicación alegórica del texto. Tres importantes reglas básicas al utilizar el nivel *Drásh* de entendimiento de la Escrituras son:

1. Un entendimiento *Drásh* no se puede usar para despojar un pasaje de su significado *Peshát*, ni tal entendimiento puede contradecir algún significado *Peshát* de cualquier otro pasaje de la Escrituras, ya que en el Talmud “ningún pasaje pierde su *Peshát*”.

2. Que las Escrituras interpreten a las Escrituras. Busque las Escrituras mismas para definir los componentes de una alegoría. Por ejemplo, Mt. 13.3-9 da la parábola de la semilla. Uno no necesita especular acerca de lo que significan los elementos de esta parábola porque el texto procede en 13.18-23 a definir los significados de los elementos primarios de esta parábola.
3. Los componentes primarios de una alegoría representan realidades específicas. Debemos limitarnos a estos componentes primarios para entender el texto¹⁸⁸.

El último nivel de entendimiento de las Escrituras se llama *Sod*, que significa “oculto”, un entendimiento místico o secreto de un texto. El estudio del nivel de *Sod* no puede prescindir del conocimiento de los otros tres, ya que es una revelación e iluminación que da el Espíritu a nuestro espíritu. El *Sod* o “Secreto”, se refiere a esta interpretación de lo que se ocupa la cábala, es decir, de tratar de desentrañar el mensaje más oculto de la Torá, la interpretación mística de la Biblia. Leer e interpretar, atravesar los textos de la biblia y detenerse profundamente en cada etapa. Los cabalistas parten de la idea de que “La Torá, al ser un texto divino, es infinito y se puede extraer de él innumerables significados”¹⁸⁹. El *Pardés* se concibió como una escalera que, para llegar al último escalón, *Sod*, era imprescindible primero haber trabajado con empeño y dedicación los pasos anteriores, como una preparación previa.

¹⁸⁸ Mateo no quiere decir que Oseas 11.1 tenía que cumplirse, pues en su nivel *Peshát* habla no de un evento futuro, sino de uno que pasó, en el Éxodo de Egipto. Mateo aplica el texto a los acontecimientos que ocurrieron en los días del Mesías. Un segundo entendimiento en nivel *Drash* es Mateo 2.16 acerca del libro del profeta Jeremías 31.15, en el cual Mateo compara la similitud de acontecimientos: la matanza de los niños que Herodes llevó a cabo y la situación que vivió el pueblo judío a manos del rey Nabucodonosor.

¹⁸⁹ M. Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretations*, op. cit p. 471.

Hay un Midrash antiguo de *Bereshit Rabbá I 1* que dice que Dios miró en la Torá y creó el mundo. Como concluye Scholem: “El autor de esta frase creyó sin duda que la ley que rige la creación como tal, y en consecuencia el cosmos y la naturaleza, estaba ya figurada en la Torá, pudiendo de este modo ser observada por Dios cuando leyó en ella, si bien este aspecto de la Torá nos ha quedado a nosotros oculto”¹⁹⁰.

¹⁹⁰ G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, *op. cit.* p. 104.

CAPÍTULO VI, La interpretación e inspiración de los primeros textos y maestros del sufismo

6.1 El pensamiento de Ibn Masarra, Mahmud Shabistari, Ibn Arabi y Abu Madyan

El sufismo es la dimensión del islam donde el místico contempla la realidad de su ser y lo más profundo y oculto de su corazón y alma, con el fin de llegar a la unión con Dios¹⁹¹. En el sufismo, el místico encuentra el ideal religioso para caminar hacia el entendimiento esotérico de las leyes divinas. El Corán enseña tendencias distintas ante la propia existencia del individuo, algunas de ellas se aproximan más a las esperanzas de la vida futura y las otras más bien a las acciones y elecciones en la vida de este mundo. Las dos tendencias han iluminado a autores durante siglos a dar forma literaria a esta búsqueda espiritual encontrada en los primeros pensamientos de los maestros sufíes. En los textuales coránicas y las tradiciones proféticas (hadices) que forman el cuerpo de los dichos, se encuentran las interpretaciones del profeta como pruebas testimoniales, escritas y orales. En este sentido, la inspiración mística sufí tomó la fe, la luz, la sabiduría, la prudencia, el conocimiento y el amor como las más altas de las perfecciones morales para alcanzar su meta final: el amor Divino, Dios¹⁹². Así Palacios dedicó gran parte de su obra a este aspecto de vida espiritual del islam, lleno de oraciones y meditaciones, y dijo que la finalidad de este formidable esfuerzo religioso siempre era “el amor divino que conducía a la Unión con Dios”¹⁹³. Este mensaje y las perfecciones morales sufíes son de difícil captación y entendimiento, ya

¹⁹¹ “Y nosotros no hacemos distinción entre sus enviados (profetas de Dios) aceptando a unos y rechazando a otros, todos son profetas de la divinidad”. C. 2:285. Trad. Cortés.

“El libro viene después de la Torá y el Evangelio para continuar y construir el libro revelado que encierra la verdad para confirmar las escrituras que le han parecido”. C. 2:12. Trad. Cortés.

¹⁹² Anwar Chejne, *Historia de la España musulmana*, Madrid, Cátedra, 1980, p. 292.

¹⁹³ Miguel Cruz Hernández, *La filosofía árabe*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1963, p. 10.

que cada frase, concepto o idea de estos primeros maestros sufíes requiere una honda y prolongada meditación, reflexión y contemplación.

Estos primeros sufíes dijeron que “somos la luz, el saber y el amor Divino”¹⁹⁴. El que aspire a ser sufí tiene que apartarse de los pecados y tentaciones de la vida para dedicarse a contemplar los misterios de la infinitud interior con la finalidad de encontrarse con Dios como en el dicho: “Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Dios”. Todo ello justifica la doctrina sufí, igual que algunos versículos del Corán: “A donde quiera que te vuelvas, hallarás el rostro de Dios” (el Corán, 2:115)¹⁹⁵ y “Él los ama, y ellos le aman” (el Corán, 5:54)¹⁹⁶ que se convirtieron en pilares e inspiración para que el movimiento sufí les sirviera como guía del camino hacia Dios¹⁹⁷. Los sufíes, sin embargo, dependían fundamentalmente de la interpretación y simbolismo encontrado en el *Verso de la Luz* (el Corán, sura 24-35):

Dios es la luz de los cielos y de la tierra.

Esta luz se parece a una hornacina en la que hay una lámpara dentro de una caja de cristal; el cristal es como una estrella reluciente.

Esta lámpara está encendida con el aceite de un árbol bendito, un olivo que no es ni de Oriente ni de Occidente y cuyo aceite casi puede dar luz sin que lo toque el fuego.

Es luz sobre luz.

Dios lleva a su luz a quien quiere.

Dios propone a los hombres parábolas.

Dios conoce todas las cosas¹⁹⁸.

Los sufíes, en particular los derviches, hablaban de la luz como la verdad, la inspiración y la comprensión. El color negro, por el contrario, implicaba la sabiduría.

¹⁹⁴ R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Londres, Ancient Wisdom Publications, 1966, pp. 3-10.

¹⁹⁵ Trad. Cortés.

¹⁹⁶ Trad. Cortés.

¹⁹⁷ Anwar Chejne, *Historia de la España musulmana*, Madrid, Cátedra, 1980, p. 292.

¹⁹⁸ Trad. Cortés.

Este contraste entre la luz y la oscuridad se mantiene en casi toda la literatura de los derviches¹⁹⁹, como buen ejemplo, *Jardín secreto* del gran poeta sufí Mahmud Shabistari, escrito en 1319: “El camino derviche es oscuro en ambos mundos, más es apenas la penumbra que en el horizonte del desierto alegra al viajante y anuncia que las tiendas están cerca...tras un día de oscuridad, brilla la luz”²⁰⁰.

6.2 El trabajo pionero de Miguel Asín Palacios sobre Ibn Masarra

Aunque no se sabe con exactitud la fecha de la aparición del sufismo islámico como movimiento espiritual, se sabe que se iba desarrollando gradualmente en varias etapas, ligado en su conjunto a la evolución del pensamiento islámico siguiendo la trayectoria del patriarca Abraham, padre de la espiritualidad abrahámica como *hanif*²⁰¹. Ibn Masarra nació en Córdoba en 883 y es reconocido como el místico que estableció en la península ibérica una línea de continuidad que dejó paso a grandes sufíes más tardíos, entre ellos la magna figura de toda la historia del pensamiento místico: Ibn Arabi. Aunque no llegó a conocer ninguna de las dos obras que se conservan de Ibn Masarra, fue Miguel Asín Palacios que demostró su importancia en la historia del pensamiento de este gran místico andalusí en su obra *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana*. Con este trabajo pionero sobre Ibn Masarra, fue el primer investigador que dio a conocer en profundidad lo que se

¹⁹⁹Idres Shah, *Tales of the Dervishes*, New York, Penguin, 1993, p. 56.

²⁰⁰Mahmud Shabistari vivió en Persia (Irán) durante la época de las invasiones mongolas de la región. Fue una época terrible de masacres por parte de los ejércitos invasores, exacerbando las luchas internas y el sectarismo religioso. Sin embargo, también es durante este tiempo que surgió la Edad de Oro del sufismo persa. *El jardín de rosas secreto* de Shabistari (el Gulistan-i Raz, que también se puede traducir como *El jardín de rosas del misterio*) se considera una de las obras más importantes del sufismo persa. En *The Secret Rose Garden*, Shabistari expresa un punto de vista de la realización sufí similar a la perspectiva del gran filósofo sufí Ibn Arabi, pero expresada a través de un elegante lenguaje poético persa. El valor del trabajo de Shabistari fue reconocido casi de inmediato. Pronto comenzaron a aparecer muchos comentarios sobre el trabajo de otros místicos sufíes. *The Secret Rose Garden* rápidamente fue considerado como una de las obras centrales del sufismo. Véase: M. Shabistari, *The Secret Rose Garden*, Unicordia Forest Publishing UK, 2021.

²⁰¹Cristóbal Cuevas, *El Pensamiento islámico*, Itsmo, 1972, pp. 183-92.

había conservado sobre Masarra a través de los estudios de Ibn Arabi e Ibn Hazm²⁰².

6.3 *El Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf*

El Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf o *Libro de los significados de las letras* es el escrito más amplio de Ibn Masarra y su contribución más original e importante respecto a la historia del sufismo, también citado en la obra de Ibn Arabi. Como es habitual entre los sufíes, Ibn Masarra consideró que los noventa y nueve nombres de Dios son una fuente de conocimiento y les concedió una gran importancia. Afirmó que la ciencia del Corán es la intelección de los nombres de Dios que el Profeta nos ha dado a conocer. Estos nombres, al igual que las ciencias, son grados por los que se asciende hasta el Paraíso: “El número de los grados del Paraíso es como el número de las aleyas del Corán, como el número de los nombres (de Dios)”²⁰³. La *Risālat al-l‘tibār* o *Epístola de la interpretación* es un manuscrito clave de Ibn Masarra que demuestra la gran influencia del neoplatonismo sobre la mística islámica²⁰⁴.

6.4 Abu Madyan y El *Bidayat al-murid*

Otro gran místico andalusí, Abu Madyan, nació en Cantillana en 1115, dedicó su vida a la enseñanza y contemplación espiritual del sufismo como él mismo dijo en sus escritos: “estar junto a Él es un paraíso”, “el trato con Él es vida” y “su proximidad es un gozo”. Definió en su libro *Bidayat al-murid* que el sufismo “no es la (mera) observancia de reglas, ni consiste en el progreso a través de los estados espirituales. En su lugar, el sufismo es integridad personal, generosidad del alma, adecuar los propios actos con lo que ha sido revelado, conocimiento del Mensaje”.

²⁰²Miguel Asín Palacios, *Obras escogidas*, Madrid, Escuela de Estudios Árabes, CSIC, 1946, p. 216.

²⁰³R. Ramón Guerrero, “Ibn Masarra”, *Biblioteca de al Andalus: de Ibn al-Labbāna a Ibn Ruyūlī (Enciclopedia de la cultura andalusí)*, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006, vol. IV, n.º 788, p. 147.

²⁰⁴Ibíd. p. 150.

Para él, “el principio del Amor Divino es invocar constantemente y en todas las circunstancias el nombre de Dios, tender con todas las fuerzas del alma en conocerLo y no tener la vista más que en Él solo²⁰⁵.” Dios fue el centro de su vida, lo único verdaderamente valioso, pero consideraba que el sufi no podía ser un místico contemplativo separado de los demás, sino que debía integrarse en su medio social y vivir en el mundo sin ser del mundo.

“El verdadero *faqir* (el sufi), nos dice, no debe ser envidioso, egoísta, ni arrogante con sus conocimientos; no debe ser tacaño con su dinero. Por el contrario, debe actuar como un guía de la sociedad, alegre, con clemencia de corazón, y compasivo con las criaturas de Dios. Para él todos los seres humanos son como una de sus manos”²⁰⁶.

Aunque nunca se conocieron, Ibn Arabi frecuentemente se refiere a Abu Madyan en su obra con gran admiración y respeto. Viajó por todo el antiguo Imperio almorávide, cada vez con más seguidores, hasta que finalmente Abu Madyan acabó viviendo sus últimos años en el norte de África.

²⁰⁵ Vincent Cornell, “Abu Madyan”, en: [//fonsvitae.com/OnlineStore/tabid/58/pid/185/The-Way-of-Abu-Madyan.aspx](https://fonsvitae.com/OnlineStore/tabid/58/pid/185/The-Way-of-Abu-Madyan.aspx) (consultado el 4 de septiembre de 2020).

²⁰⁶ Ramón Barragán Reina, *Abu Madyan, el amigo de Dios: Un Maestro de maestros*, Bubok, 2009, p. 9.

PARTE SEGUNDA

CAPÍTULO VII, Presentación de las obras de los tres autores contemporáneos del estudio

En la primera parte de la investigación, hemos visto varios aspectos teóricos e históricos de la tradición mística abrahámica y el pensamiento filosófico como su raíz y origen. En esta segunda parte, ya que se trata de una crítica de la literatura contemporánea en cuestión, tendremos que detenernos para analizar qué entiende cada autor por “literatura mística” y también, por literatura meramente inspirada en la mística. El papel y la dirección que esta inspiración tendrá en una obra, según elija el autor, es enorme, ya que decidirá la organización, el equilibrio y mensaje final al lector.

Durante la realización de este proceso creativo literario, el autor busca la voz interior y su propio modo y propósito de creación, aspectos que desarrollaremos en esta segunda parte de la investigación. En la inspiración creativa es importante consignar que, concentrada en la sustancia de la narrativa, el autor asume e interpreta su propia luz y la intuición, que es lo que da razón para la construcción de una historia influida por las corrientes espirituales de la mística. A esa inspiración intuitiva se le puede llamar la verdad metafísica o simplemente la verdad poética. Es un conocimiento fundado en una experiencia vivencial personal, emocional y espiritual, con el sentido que el autor transmitirá a sus lectores, según sus propias inclinaciones. El resultado final de la creación literaria inspirada en la tradición mística tiene dos posibilidades: el sentido y/o la belleza.

Esta parte de la investigación pretende mostrar cómo la mística medieval abrahámica ha influenciado las obras de géneros literarios diferentes de los tres autores contemporáneos elegidos para este estudio: Luce López-Baralt y la poesía, Francisco Martínez Dalmases y los cuentos de enseñanza y, finalmente, Mario Satz Tettlebaum y la novela.

El trabajo muestra las dos líneas fundamentales en las que los diferentes místicos han construido sus experiencias: la intuición como forma más sublime de alcanzar al conocimiento y la razón como experiencia de la mejor naturaleza humana. Estos dos pilares están presentes en nuestros autores elegidos para este estudio y sus obras en cuestión.

CAPÍTULO VIII, Luce López-Baralt y su obra *Luz sobre luz: un análisis del poemario*

Luce López-Baralt (Puerto Rico 1944) es la primera autora que forma parte de este estudio. Además de escritora, correspondiente de la Real Academia Española y Vicedirectora de la Academia Puertorriqueña de la Lengua Española, es doctora en literaturas románicas por la Universidad de Harvard y catedrática de literatura española y comparada en la Universidad de Puerto Rico que ha dedicado lo mejor de su brillante carrera académica a la literatura mística. Ha sido galardonada con varios premios por su literatura, entre ellos la distinción de la UNESCO como escritora en 2003 y la Encomienda Isabel la Católica por su trabajo en torno a las huellas del islam en España, otorgada por el rey Felipe VI. Ha formado una escuela de estudios místicos y otra de estudios aljamiado-moriscos en la Universidad de Puerto Rico. Es autora de reconocimiento internacional, dedicada durante toda su vida, según lo define ella misma, a “la reconciliación de diálogos culturales”. Algunos de sus trabajos recuperan los vínculos con la tradición islámica de las obras de san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila, entre otros: “En el fondo, mis trabajos son estudios de reconciliación histórica, cultural y literaria. Reentender España, lo que antes se llamó Hispania Sefarad y Al-Andalus, en esos términos”²⁰⁷. Reconocida en el mundo académico como la sucesora del ilustre arabista Miguel Asín Palacios, López-Baralt ha escrito docenas de libros y cientos de artículos académicos sobre las tradiciones místicas y la literatura comparada. Sin embargo, *Luz sobre luz*, representa un giro muy distinto para ella como autora, ya que, en vez de ser estudios críticos, se trata de

²⁰⁷ Luce López-Baralt. “Re: Inspiración literaria.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 15 de noviembre de 2018.

un libro profundamente personal donde habla en primera persona de sus propias experiencias. Como cuenta López-Baralt:

“Los poemas se me impusieron: nunca pensé que celebraría esta experiencia en verso. Tuve que darles paso a los versos; algunos los escribí casi como si me hubieran sido dictados. Pero es algo muy íntimo, y admito que me dio mucho trabajo decidirme a publicar los versos. Tardé siete años en decidirme. Compartir de alguna manera lo vivido puede dar esperanza a los demás de que hay Algo que nos sobrepasa. Y eso ya por sí es un consuelo infinito. Por su esencial ambigüedad, la poesía resulta ajena al lenguaje analítico de la prosa. Es un gran instrumento para sugerir un destello de la vivencia mística. Sí importa advertir que un poemamístico no explicita cómo fue el encuentro con el Todo, simplemente ese encuentro abisal, inimaginable, detonó el poema. Y algo sí queda del aroma de la vivencia”²⁰⁸.

El poemario místico se divide principalmente en tres partes: “Luz sobre luz”, “Canto sin palabras” y “Canciones en la noche”, aunque muchos de los poemas son consecutivos y así la poeta nos los transmite gradualmente. La autora explica sobre la poesía: “Un género que siempre ha parecido avasallante, eso sí, incluso, atemorizante. Todos sentimos un respeto instintivo por la poesía”²⁰⁹.

De la palabra griega *poiesis* viene la palabra española “poesía”. Antes de leer un poemario por primera vez, también cabe pensar en la etimología de esta palabra:

“Lo poético se hace extensivo a la creación y auto creación del universo; es un incesante latido que no termina de crearse y recrearse; es la discontinuidad del instante; es voluntad creadora en acción que se despliega en todas las artes, actos humanos y acontecimientos cósmicos. Lo poético trae en sus entrañas la fuerza del azar, el hallazgo libre de intenciones y esa “otra voz” que irrumpe en el poema trayéndonos los dones de los dioses y abriéndonos la dimensión más libre y plural del mundo; es la voluntad más universal de la creación.”²¹⁰.

²⁰⁸ Luce López-Baralt, “Re: Luz sobre luz”. Recibido por Christine Murphy Ávila, el 25 de junio de 2018.

²⁰⁹ Luce López-Baralt, “Re: La poesía”. Recibido por Christine Murphy Ávila, el 14 de enero de 2018.

²¹⁰ A. Sagastume, *Voluntad Creadora: Poiesis de Platón y Aristóteles*, (libro electrónico), Madrid, Visión, 2012, p. 48.

La primera parte se inspira en el título del poemario y es la más sustancial de las tres ya que estos primeros poemas abarcan varios aspectos de la tradición mística en busca de la exaltación del alma, intentando transmitir al lenguaje verbal la experiencia transformante vivida: “Quien gusta el vino que yo bebí/aunque no tenga palabras/ se debe al canto” (17). Esta dificultad ha dado lugar a uno de los temas más recurrentes en la prosa mística. “Esto creo que no lo acabaré de comprender el que no lo hubiera experimentado.” escribió san Juan de la Cruz (13). El *ayn*, es el nombre de la decimoctava letra del alifato árabe, sin embargo, el *ayn* también es una palabra árabe que quiere decir tanto ‘ojo’, como ‘fuente’, ‘esencia’ y ‘espejo’, hundiéndose siempre sus grandes raíces en la tradición islámica, tan presente a lo largo de los versos de *Luz sobre luz*: “Me sumerjo en un mar blanco sin orillas/vuelan las clepsidras y los relojes/las horas inútiles colapsan (era una ficción sin sentido/que agradezco olvidar)/estoy curada del rigor de las horas:/el río de Heráclito se apaga./Anegada en el mar blanco sin orillas/accedo a una extraña certeza:/ la eternidad es sencilla”(54). En la segunda parte, “Canto sin palabras”, la autora recurre a un tipo de música celestial, versos llenos de metáforas cristalinas e imaginarias y estados alterados de conciencia expresados a través de una hermosa simbología muy conocida en la poesía sufi. Todo con el fin de intentar compartir de alguna manera lo vivido con la Divinidad, mientras lamenta la falta de lenguaje para expresarse. “Todo me lo diste Tú: incluida la angustia de no poder cantarlo”, nos escribe la poetisa. Finalmente, los últimos poemas aluden a la parte más humana de la experiencia mística una vez concluida; la vuelta al cuerpo con todas sus limitaciones, sola con las reflexiones tan íntimas sobre lo que ha vivido: “Dime si desde el inmortal seguro/todavía Te acuerdas de mí”, (136) escribe la autora. Sin embargo, concluye el libro con un poema muy hermoso, lleno de alegría y esperanza: “Un pájaro canta lo que va a venir:/Tu regreso” (137).

La poesía simbólica encontrada a lo largo de las páginas de *Luz sobre luz* viene de una larga tradición de la literatura mística abrahámica donde se empleaba un vocabulario en clave. Esta imaginería simbólica se encuentra en las obras de grandes maestros como Ibn Arabi, san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila, por mencionar las figuras más destacadas. Esa poesía mística hablaba en un código secreto, de significados ocultos, de manera que no pudiese ser entendida por cualquiera. En su ensayo “Simbología mística musulmana en san Juan de la Cruz y en santa Teresa de Jesús”, López-Baralt explica:

“Esta literatura en clave es antiquísima y constituye tradición literaria por lo menos desde el siglo X: Attār nos narra el diálogo de Ibn ‘Aṭa’ (muerto en 922): “¿Qué pasa con ustedes los sufis”, algunos teólogos preguntaban a Ibn Ata’, “¿porqué han inventado términos que suenan extraños a aquellos que los escuchan, y que dejan de lado el lenguaje ordinario?” “Lo hacemos porque espreciado para nosotros... y deseamos que nadie más que nosotros los sufis lo conozca. No queríamos utilizar lenguaje ordinario, así que inventamos un vocabulario especial”²¹¹.

A veces esta lengua poética secreta era muy abierta y hasta permitía significados ilimitados, afirma López-Baralt, pero en general, respectaba un número fijo de equivalencias. Según críticos como Louis Massignon y Émile Dermenghem, fue algo usado específicamente por los primeros sufíes como comentaron en el prólogo a *L’Éloge du vin (Al Khamriya), poème mystique de ‘Omar Ibn al Fāridh*:

“Los místicos, dijo Lâhijî, comentador de Goulchân-Râz, Rosario del Saber de Châbistari (Jardín de rosas del misterio de Shabistari)... han acordado expresar a través de metáforas sus hallazgos y sus estados espirituales; si estas imágenes en ocasiones sorprenden, su intención es igual de buena. Los místicos han generado un lenguaje que no comprenden aquellos que no tienen su experiencia espiritual, de modo que aquellos que experimentan sus estados ... comprenden el sentido

²¹¹ Luce López-Baralt, “Simbología mística musulmana en san Juan de la Cruz y en santa Teresa de Jesús”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. 30, n° 1, 1981, pp. 21-31.

de sus términos, pero a quienes no participan de ellos, el sentido les es negado ... Algunos iniciados han expresado diferentes grados de la contemplación mística a través de símbolos de vestimenta, rizos en el cabello, color de las mejillas, lunares, vino, llamas, etc. ... que a ojos de los no iniciados no significan más que una apariencia llamativa... Ellos simbolizan con los rizos la multiplicidad de las cosas ocultas en el rostro del Amado... el vino representa el amor, el deseo ardiente y la intoxicación espiritual; la llama, la irradiación de la luz dividida en el corazón de aquel que sigue el camino...”²¹².

En su libro *The Sufi Trobar Clus*, López-Baralt ahonda en muchas imágenes simbólicas sufíes en clave, que de alguna manera parecerían también haber inspirado a los místicos carmelitas; pero por el interés y las limitaciones de este estudio, nos concentramos a analizar las siguientes encontradas en *Luz sobre luz*.

La luz divina

El título del poemario, *Luz sobre luz*, (*nurun 'ala nur*, en árabe) está inspirado en uno de los versos más ambiguos y alegóricos del Corán sobre la luz Divina, sura XXIV.35²¹³. Tiene profundos significados sobre los cuales se han hecho muchas interpretaciones. La luz aparece de sí misma y hace otros objetos visibles. Significa 'la existencia', 'la iluminación' y 'el conocimiento', en contraste con la inexistencia, la oscuridad y la ignorancia. Así pues, el versículo insinúa que Dios es “Aquel Único

²¹² Louis Massignon y Émile Dermenghem, (eds. prólogo) *L'Éloge du vin (Al Khamriya), poème mystique de 'Omar Ibn al Fāridh*, Paris, 1932.

²¹³ “¡Luz sobre luz! Dios guía a Su Luz a quien Su Voluntad dispone.” En el siglo V y IV antes de Cristo, la filosofía griega atravesó un período portentoso. Este tema de la luz Divina estaba presente hasta desde los tiempos de los griegos, que creían que los dioses influían en todos los aspectos de la existencia; en los cielos, sobre la tierra y la luz. Los sabios de período helénico dirigieron la atención también hacia la luz y formularon las teorías en gran cantidad. Platón usó la noción de la luz en diversos pasajes de su obra. La idea de la luz como fuente o como medio de conocimiento, así como la concepción de la luz como manifestación del conocimiento o de la verdad, ejerció gran influencia hasta en la teología cristiana más adelante, especialmente la de inspiración platónica y neoplatónica. La idea de una luz infinita situada más allá de los límites del mundo visible y en donde las almas gozan de eterno reposo fue propuesta por varios filósofos, especialmente después de Aristóteles, así como por Padres de la Iglesia, como san Basilio y san Agustín. Este último comparó a Dios con una luz incorpórea infinita. Véase: “Religión y formas de vida en la antigua Grecia”, [/unican.es](http://unican.es) (consultado el 8 de octubre de 2020).

Quien existe en Sí Mismo y por Sí Mismo, absolutamente independiente de todos los demás”²¹⁴. Ibn Arabi enseñó que el corazón es la habitación de Dios y se debe “alumbrarlo con las lámparas de las virtudes celestiales y Divinas hasta que su luz penetre en todo sus rincones”²¹⁵. En uno de sus ensayos sobre la simbología mística, López-Baralt explica:

“las lámparas místicas se convierten —habrá que usar el término— en un lugar común del sufismo que reaparece una y otra vez entre espirituales musulmanes de diversos países y siglos. Esta tradición parecería tener origen en los abundantes comentarios a esta famosa azora de la lámpara (24:35) del Corán: Dios es la Luz de los Cielos y de la Tierra. El ejemplo de Su Luz es como un nicho en donde hay una lámpara; la lámpara está en un cristal, y el cristal, brillando como una estrella radiante parecida a una perla, encendida del aceite de un bendito olivo que no es del este ni del oeste. El aceite casi da luz de sí mismo, aunque ningún fuego lo toque. ¡Luz sobre luz! Dios guía a Su Luz a quien Su Voluntad dispone. Dios presenta parábolas para la gente. Dios posee pleno conocimiento de todas las cosas”²¹⁶”.

Luz es uno de los Nombres de Dios y todas las luces en el Universo son manifestaciones de este Nombre. Así pues, el versículo explica que es Dios quien ha creado la luz e ilumina todo lo que se halla en el Universo. Como se ha insinuado en la conclusión del versículo, el conocimiento es la luz como fuente de la iluminación intelectual de Dios. Algunos eruditos musulmanes, como Bediüzzaman Said Nursi²¹⁷,

²¹⁴ Este concepto de la luz divina es presente también en el judaísmo. En 1938, Erwin Goodenough publicó un conocido libro, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, sobre este tema. El filósofo judío, Filón, que hemos mencionado en uno de los primeros capítulos de esta investigación, es uno de los pensadores judíos más complicados del mundo helenístico porque extrajo su información de muchas fuentes que a menudo pertenecían a diferentes y opuestas civilizaciones. Este libro del profesor Goodenough no es sólo un análisis profundo de la obra de Filón, sino también un intento de determinar el valor religioso de los misterios helenísticos y un esfuerzo por determinar si los judíos helenísticos fueron influenciados por los misterios paganos o si los judíos mantuvieron intacta su teología oriental y escaparon de la no-forma de adoración judía.

²¹⁵ Miguel Asín Palacios, *Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Instituto Hispano Árabe de Cultura, Madrid, 1919, p. 423.

²¹⁶ Luce López-Baralt, “Simbología mística musulmana en san Juan de la Cruz y en santa Teresa de Jesús”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. 30, n.º1, 1981, pp. 48-57.

²¹⁷ Bediüzzaman Said Nursi (1878-1960) fue teólogo islámico que comentó el Corán para sus contemporáneos. Escribió la colección de *Risale-i Nur*, un cuerpo del comentario coránico con más de seis mil páginas. Dedicó su vida a las verdades del Corán y de la fe con pruebas racionales y lógicas. Los sabios de Estambul le atribuyeron el nombre de “Bediüzzaman” cuyo significado es la maravilla y el único de la época. Sus obras han sido traducidas a más de 60 idiomas en todo el mundo. Véase Ian

pensaron que la existencia termina en Su Conocimiento y, por lo tanto, proporciona una guía para la gente con su fuente principal siendo la revelación. La verdadera iluminación es posible mediante dicha revelación. A cambio, cualquier información que va en contra de la revelación es la oscuridad y causa oscuridad.

En la Antigüedad, la luz se obtenía principalmente de las lámparas encendidas con aceite de oliva. La lámpara más brillante era la que fue encendida con el aceite de un olivo que creció en un lugar abierto y elevado, recibiendo los rayos del sol no sólo por la mañana sino también por la tarde y durante todo el día. Así pues, la declaración: “no es del este ni del oeste”, insinúa la intensidad de la luz obtenida de una lámpara encendida del aceite de tales olivos, ya que no está restringida en ninguna dirección. También sugiere que la luz de Dios no se emite de alguna materia ni pertenece al universo. Es metauniversal o metafísico y, por lo tanto, brilla intensamente por sí misma sin necesidad de fuego para encenderse. Esta luz pura de Dios ilumina las mentes y los corazones de los seres humanos, y también ha servido de gran inspiración en la prosa sufi.

Además de ser la inspiración para el título del libro, podemos apreciar la simbología coránica para representar los fenómenos de la luz y la misteriosa presencia Divina en los siguientes dos poemas del libro de López-Baralt:

“En torno a la Azora XXIV, 35”

El nicho de las luces
guarda un candil encendido
en un recipiente de cristal
que contiene una luminaria:

si lo miras
te transformas en estrella. (80)

Markham, *An Introduction to Said Nursi*, Ashgate, 2011.

Este poema tiene un simbolismo particularmente hermoso que nos hace recordar este hadiz de “velos, luz y tinieblas”, muy antiguo en el islam:

“Alá creó la creación en las tinieblas. Luego, soltó en ella Su Luz. Quien toma de esta Luz es guiado. Quien no la toma es perdido. Es por eso digo: “la pluma está seca con respecto a la ciencia de Alá”²¹⁸.

El misterio del Amor
cuando se enciende en Luz.
Me convierte en un mosaico encendida
que flota sobre la Nada. (22)

La primera línea del siguiente poema se puede entender como “Me elevo de velo en velo”, un referente a las sombras de las luces Divinas del versículo coránico XXV.35, *Luz sobre luz*, creando una bella imagen de velas y sombras. Nos alude al tema recurrente en el sufismo de la ascensión y viaje a través de las esferas. El concepto de las moradas del alma de santa Teresa de Ávila también está implicado.

Me elevo de sombra en sombra
mientras más perfecta es su redonda oscuridad
más de acercó al Tesoro de las Luces. (68)

²¹⁸ *Musnad Ahmad ibn Hanbal* (árabe : *مسنود أحمد بن حنبل*) es una colección de hadices compilados por el erudito islámico Ahmad ibn Hanbal a quien se atribuye el *fiqh* (legislación) Hanbali. Es uno de los mayores libros de hadices escritos en la historia islámica que contiene más de veintisiete mil (27000) hadices según Maktaba Shamila. Está organizado en compilaciones de los hadices narrados por cada compañero (Sahabi), comenzando con el *asharah mubashsharah* (“los diez a quienes se les prometió el Paraíso”). Esto resalta su estatus y los esfuerzos que hicieron para preservar los hadices. Véase: “*Musnad Ahmad ibn Hanbal*”, [//islamguide.dk](http://islamguide.dk) (consultado el 30 de abril de 2019).

También tenemos aquí varias referencias a elementos de la naturaleza, en particular a la luz y sus reflejos: la luna, el pájaro nevado, el mar y las dunas, todo con el fin de crear un paisaje hermosos y una imaginería muy compleja. En este poema, inspirado en el pensamiento de Shabistari, el gran místico sufí y poeta persa, empezamos con la unión de los opuestos, un concepto fundamental en los versos del sufismo: “noche luminosa, mediodía oscuro”. *Machnún* representa la noche luminosa y *Layla* el mediodía oscuro, que llegan a la unión con un abrazo. El oxímoron de una luz oscura, aunque deslumbrante, y, luego la paradoja de un mediodía oscuro, conforman una simbología que hace referencia al equilibrio simbólico entre las manifestaciones al ser de día, pero, aun así, da un reflejo oscuro:

Más allá de Shabistari²¹⁹

Noche luminosa
mediodía oscuro

Se enciende el bosque bajo la luna
un pájaro nevado atraviesa el mar
Machnún abraza a Layla entre las dunas

Noche luminosa
mediodía oscuro. (35)

²¹⁹ Gulshan-i Raz en persa o *El jardín de los secretos* es una colección de poemas escritos en el siglo XIV por Sheikh Mahmoud Shabestari . Se considera una de las obras persas clásicas más importantes de la tradición mística islámica conocida en occidente como sufismo. Los poemas se basan principalmente en el sufismo y las ciencias que dependen de ellos. El libro fue escrito alrededor de 1311 en coplas con rima, fue escrito en respuesta a diecisiete preguntas sobre la metafísica sufí, planteadas a “los literatos sufíes de Tabriz” por Rukh Al Din Amir Husayn Harawi (m. 1318). También fue la principal referencia utilizada por François Bernier al explicar el sufismo a europeos (en: *Lettre sur le Quietisme des Indes*; 1688).

El vino y la embriaguez mística

Uno de los símbolos presentes en *Luz sobre luz* es el vino, la viña y la embriaguez mística. Otras tradiciones literarias previas también han usado el vino para simbolizar la sabiduría Divina; sin embargo, en la narrativa sufi, se entiende específicamente como un símbolo para el “éxtasis místico”. López-Baralt detalla claramente cómo lo ha usado una de sus grandes inspiraciones literarias, san Juan de la Cruz:

“San Juan de la Cruz lo usa siempre en este mismo sentido; parecería conocer la “clave” exegética sufi al advertir en su “adobado vino” una “merced muy mayor que Dios hace a las almas aprovechadas, que las embriaga del Espíritu Santo con un vino de amor suave... que es el que Dios da a los ya perfectos”²²⁰. “Esta bodega que aquí dice el alma es el último y más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida; que por eso la llama interior bodega, es a saber, la más interior”²²¹.

Con estas líneas del “Cántico espiritual”, podemos apreciar el uso del símbolo sufi del vino para representar el conocimiento divino:

“Porque, así como de muchos granos de las granadas un solo mosto sale cuando se comen, así de todas estas maravillas... de Dios en el alma infundidas redunda en ella una fruición y deleite de amor, que es bebida del Espíritu Santo... bebida divina... (VO, p. 730 *Canto espiritual*).

En el comienzo del poemario, vemos el recuerdo del “Cántico” y el mismo uso de la simbología islámica del vino para expresar la embriaguez mística:

En la interior bodega de mi Amado bebí,
un vino que me embriagó
desde antes de la creación de la viña. (15)

²²⁰ Luce López-Baralt, “Simbología mística musulmana en san Juan de la Cruz y en santa Teresa de Jesús”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. 30, n.º 1, 1981, pp. 68-77.

²²¹ *Ibid.* pp. 78-81.

Además de san Juan de la Cruz, otros místicos como Ibn Arabi, han inspirado a López-Baralt con su simbología de la viña y el vino antes de la creación de la viña. El vino aquí hace referencia específicamente a “un elixir de rubíes”, que nos hacerecordar un conocido símbolo para Ibn Arabi:

Acerqué a mis labios
un elixir de rubíes
encendido en fuego,
fermentado sin uvas
y vendiendo sin tiempo. (19)

En la tradición islámica, el azufre rojo, *al-kibrît al-ahmar* en árabe, era la sola materia capaz de transformar la plata en oro. En la literatura sufí, esta expresión se utilizaba para referirse simbólicamente a la excelencia del grado espiritual logrado por el *walî*. Un sabio que, gracias a su filiación Divina, se constituye en guía espiritual. Dicen que “la búsqueda espiritual sufí no es sino la búsqueda del azufre rojo”. Algunos sabios sufíes, como Ibn Arabi fueron calificados muchas veces como *al-kibrît al-ahmar* por sus discípulos ²²².

El ayn

El ojo o el *ayn* en árabe, es el órgano de la percepción sensible, es natural y casi universalmente símbolo de la percepción intelectual. “El alma tiene dos ojos: uno mira el tiempo, el otro está vuelto hacia la eternidad.”, escribe Angelus Silesius, místico y teólogo alemán.

El *ayn*, un concepto tan central en la tradición sufí, puede significar una identidad particular, una fuente, una esencia, un espejo, un reflejo, el sí mismo. Según los místi-

²²² Halil Bárcena, *El Sufismo*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2008, p. 11.

cos y los filósofos medievales, teñidos de neoplatonismo, los universales existen eternamente en el Espíritu de Dios; estas ideas eternas corresponden a las ideas o arquetipos de Platón como son los ojos. Se puede observar que el término *ayn ul-yaqin* o la contemplación de certitud es uno de los grados de conocimiento, tal vez utilizado en el sentido de intuición, según una doble acepción: un sentido prerracional de la comprensión intuitiva de los primeros principios filosóficos, y el sentido post-racional de la comprensión intuitiva de la verdad mística supra-racional. Según Platón y san Clemente de Alejandría, el ojo del alma no solamente es único, sino que carece de movilidad: no es pues susceptible más que de una percepción global y sintética. La misma expresión de “ojo del corazón” u “ojo del espíritu” puede encontrarse en Plotino, san Agustín y san Pablo ²²³. Avicena también hablaba de “los que penetran hasta el *ayn*”, una contemplación de la naturaleza íntima de Dios. Aquí tenemos algunos ejemplos de este concepto sufi expresado en el poemario:

.....
yo misma soy la alfaguara. (38)

.....
mar que vuela convertido en espejo,
ciprés ebrio en danza y ventalle. (89)

Aspiré a ser Tu espejo
pero me convertiste
en Tu propio rostro. (40)

Para los místicos abrahámicos, la realidad verdadera se encuentra en el Uno divino; Dios es la única y verdadera fuente real, donde surgen todas las cosas. Se emplea pues el *ayn* en su doble sentido de real y de manantial, para indicar la supra-existencia de la más profunda esencia de Dios.

²²³ Titus Burekhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, Bloomington IN, World Wisdom, 2008, p. 43.

El *Ayn* ha sido de gran inspiración para la poesía sufí y está tan presente a lo largo de *Luz sobre luz*, como vemos con esta hermosa expresión gráfica representando un ojo:

mirada sola
una flota
en el
vacío misma
y sí
se a
mira (58)

En este siguiente poema, además de tener también una clara referencia al concepto de la reflexión, tan central en la literatura sufí, la inspiración de la poeta viene precisamente de la fuente de san Juan de la Cruz del “Cántico”:

Bebí de la fuente
que mana agua de estrellas
hasta que me convertí en lucero. (33)

Concluyo con este poema gráfico muy especial, ya que no solo se trata del concepto del *ayn*, sino también visualmente representa la letra árabe *ayn* ع.

volaba

que

Creía

hasta que comprendí

que

me

abismaba. (37)

El éxtasis transformante y el faná

El *faná* se puede definir como ‘la completa negación de sí mismo’ y es uno de los pasos dados por el sufi hacia el logro de la unión con Dios. El *faná* puede alcanzarse mediante la meditación constante y la contemplación de los atributos de Dios, junto con la denuncia de los atributos humanos. William Chittick lo define así:

“Esta entrada a la “no existencia” es un regreso a la situación humana original, cuando vivíamos en paz con Dios antes de la creación. Este es el estado que a veces se llama la "aniquilación" de las limitaciones del ego y la “subsistencia” del verdadero yo ... Uno debe arrojarse a la aniquilación, que de hecho es la plenitud del Ser. Como nos recuerda Rumi, “Nosotros y nuestras existencias somos todos inexistentes, / pero Tú eres Existencia absoluta, apareciendo como aniquilación ... Dhikr es una alquimia que transmuta la percepción y la conciencia en alegría absoluta”²²⁴.

²²⁴ William Chittick, *Sufism: a short introduction*. Bloomington IN, One World Publications, 2000, pp. 109-129.

La práctica sufí del *faná* o *an al-fanā* también está muy presente en los estudios académicos de López-Baralt. Cuando el sufí logra purificarse por completo del mundo terrenal y se pierde en el amor de Dios, se dice que ha “aniquilado” su voluntad individual y “ha fallecido” de su propia existencia para vivir solo en Dios y con Dios. Los términos de aniquilación y subsistencia se derivan del sura coránico 55:26–27: “Todo en la tierra está sufriendo aniquilación, pero allí subsiste el rostro de tu Señor, Poseedor de Majestad y Generosa Ofrenda”²²⁵. Grandes místicos como Al-Junayd al-Baghdadi y Abu Hamid Al-Ghazali sostenían que era un objetivo final del sufismo, la visión (*mushahadah*) de lo Divino:

“Los gnósticos [sufís] ... ven por el testimonio directo que no hay nadie en existencia excepto Dios y que todo está pereciendo excepto Su rostro ... cada cosa ... está perfumando desde la eternidad sin comienzo hasta la eternidad sin fin ... cuando la esencia de cualquier otra cosa de lo que Él es considerado con respecto a su propia esencia, es pura inexistencia. Pero cuando se considera en términos del rostro hacia el cual fluye la existencia desde lo Primero, lo Real, entonces se ve como existente, no en sí mismo, sino a través del rostro hacia su Dador de la Existencia. Por tanto, el único existente es el Rostro de Dios. Entonces cada cosa tiene dos caras, una cara hacia sí misma y una cara hacia su Señor. Considerado en términos del rostro de sí mismo, es inexistente, pero considerado en términos del rostro de Dios, existe. Por tanto, no existe más que Dios y Su rostro”²²⁶.

Este primer poema contiene un juego interesante de contraposiciones y adopta una perspectiva original de varios campos simbólicos eminentes: el concepto de aniquilación del *faná* con el verbo ‘borrarse’, implicando un estado de éxtasis, un reflejo que no se atreve a reflejar. Habla de un pájaro de día que borra la luz, los dos dominios opuestos expresados por un pájaro que tiene dos alas. Dicha presencia de la Divinidad crea una paradójica y ambivalencia que la voz lírica de López-Baralt expre-

²²⁵ Trad. Cortés.

²²⁶ “Al-Ghazali”, ctd William Chittick, *Sufism*, pp. 57-58.

sa en el siguiente poema:

El pájaro del día
me borra en la hora blanca,
el azogue de plata
no se atreve a reflejarme

soy Tuya. (59)

Tenemos un contraste de los sentidos: los interiores como el olfato y las exteriores como con el uso inusual del verbo “traicionar”. La rosa, por un lado, representa el corazón y, por otro lado, la esencia de la teofanía. También, al ser una rosa, está relacionada con el azufre rojo y una realización esencial de la realidad Divina. Precisamente por eso es invisible, aún si su perfume la traicionó, la reveló. Todos estos elementos crean un juego poético de un cambio de traición por revelación, pero en un sentido paradójico al ser la misma rosa. El concepto implícito es el secreto, una rosa invisible que se revela por su perfume que alude a la presencia Divina.

La Rosa era invisible

pero su perfume la traicionó. (60)

En el siguiente poema, la protagonista lírica sale de la presencia Divina: “Salí de tu mar en calma”(61), de este éxtasis transformante, lo que Ibn Arabi describía como “el mar verde”. Ella siente este sentido de paz que no se puede describir y ahora experimenta la vuelta, el retorno a sí misma. Tenemos también un juego de temas acuáticos con las palabras “mar” y “río”, “un yo transformado” que transcurre hacia “el mar Absoluto” como un río de asombro, aunque acaba de venir del mar, dejándonos

con esta paradoja de sentidos. El estado de asombro también es un tema muy importante para Ibn Arabi, lo que él llamaba “la morada de la complejidad”. Los que tienen la experiencia de la vivencia con la Divinidad quedan con la perplejidad espiritual al haber experimentado la morada más alta y luego tener que volver a su estado original con todas sus limitaciones:

Salí de Tu mar en calma y
heme aquí
convertida en un río de asombro. (61)

Los símbolos geométricos

En el poema que nos habla de la flor de loto, hay gran significación para la escritora, igual que un símbolo geométrico que se presenta como una mándala. “Laciénaga” representa un paisaje oscuro y sombrío, debido a la ausencia de percepción. Sin embargo, de esta oscuridad sale una flor ascendida, como un corazón eminente, pero como “el sí mismo personal limitado”. En conclusión, esta flor de loto con pétalos de cristal alude a un sentido de la armonía de un patrón geométrico de la relación de todas las cosas con lo divino y por eso “surge victoriosa de la ciénaga.”:

Como la flor de loto
que surge victoriosa de la ciénaga
ascendí sobre mí misma

y todos mis pétalos de cristal
florecieron en Ti. (88)

“Un huerto” es algo muy recurrente en la poesía mística, particularmente en la tradición cristiana y nos hace pensar en la cultura monástica y su dinámica. En otro poema, “un huerto de estrellas”, la voz lírica llama al corazón, aludiendo una vez más a la geometría y una metáfora del corazón, porque es donde laboramos y cultivamos su resplendor “bajo la luna”, que también contiene un simbolismo cifrado, pues se refiere de nuevo al concepto sufí del *ayn*. La luna es el lugar donde se refleja el sol y también refleja “la luz de la esencia” en la noche.

Cultivo un huerto de estrellas

¡Si vieras como brilla bajo la luna! (64)

Nuevamente nos encontramos con el tema sagrado de la geometría, expresada en el poema “Los ruiseñores bajo la nieve” (76) a través de la comparación de un copo de nieve y un mandala, que al mismo tiempo nos deja la imagen de un universo lleno de luces brillantes, como el reflejo de la nieve. También tenemos más referentes a los astros con la aurora boreal y un cielo que parpadeaba. La palabra “aurora” evoca un sentido de ascensión, mientras el uso del verbo parpadeaba, la creación renovada contante. Con cada parpadeo, es como si la creación fuera nueva. Un cielo inventado en la perfección, permanentemente recreados de la incesante creación Divina. Uno de los nombres de Dios es *Albaydiá*, que significa ‘Él que crea desde el origen’. Una referencia sublime a la *Divina comedia* y la investigación de Asín Palacios²²⁷ sobre dicha obra también está implicada con esa tormenta dantesca del frío. Hay un ámbito infernal que está caracterizado por el frío helado, de profunda y alta simbología que nos expresa grados de ser en vez de una condenación.

²²⁷ Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina comedia seguida de la historia y crítica de una polémica*, op. cit. p. 64.

Igualmente, hay aspectos que pueden invertirse, como cielos e infiernos que se reflejan que constituyen grados de la interioridad. Finalmente, ruiseñores cantando bajo la nieve nos deja con una sensación de intimidad, algo experimentado en el interior de la autora y al mismo tiempo de una alegría que les permite estar cantando.

“Los ruiseñores bajo la nieve”

Los copos blancos
urdían extrañas mandalas,

la aurora boreal
parpadeaba su cielo inventado,

los tímpanos azules
evocaban el tormento dantesco del frío

(pero había ruiseñores cantando bajo la nieve). (76)

Los astros

Un tema tradicional sufí es “la investidura espiritual”, donde la transmisión espiritual se hace simbólicamente a través de un manto de iniciación o una *jirqa*. Este manto representa el momento cuando los espirituales transitan de una dimensión a la otra. Van “investidos” de una vestimenta espiritual, es decir, sin las luces ni colores de su propio mundo cualitativo. Ahora, después de haber vivido la experiencia con la Luz divina, vuelve engalanada de las luces de los astros y vive en unión con los astros. IbnArabi dijo: “se une a todas las letras del alfabeto y todas las estrellas.... que somos la pupila de Dios en los Cosmos”. Es decir, que ahora tiene conciencia de su función que es ser el lugar de manifestación teofánica y reflejar los atributos divinos. Como nos recuerda Asín Palacios con el hadiz famoso que dice: “Yo era un tesoro ignoto y amé ser conocido”²²⁸.

²²⁸ Ibid. p. 480.

Veamos cómo lo expresa la voz poética de López-Baralt:

Me engalanaste con luceros

y me vestiste una túnica de espejos

(querías verte). (65)

La divinización de los pronombres

Para Ibn Arabi, todos los pronombres son nombres de Dios y pueden significar modalidades de la presencia Divina. La relación que esta persona establece con la divinidad se expresa a través de estos pronombres divinizados durante este mismo momento de aniquilación y pasa a ser Suya. Este proceso de divinización se entiende al usar un pronombre con mayúscula. Aquí tenemos un sentido ambivalente y paradójico, de “un camino de pasos sin huellas”, dando referencia a un corazón que hace un camino espiritual específico y atemporal, sin dejar pasos, hacia el Amado en los mundos interiores, transitando la imaginación creadora hacia el otro ascendente, con una gran referencia a la experiencia interna del éxtasis transformante.

Camino sin pasos hacia Ti

y por eso no dejo huellas. (66)

Hay dos claras referencias literarias medievales, empezando con “el pabellón” y el color blanco, que nos hace recordar la conocida composición poética del gran poeta persa del siglo XXI, Nezamí Ganyavi, *Las siete princesas sabias*²²⁹, donde precisam-

²²⁹ Véase Nezamí Ganyavi, *Las siete princesas sabias*, Mandala ediciones, 2021.

ente hay una princesa blanca. También aparecen varios símbolos presentes como el color, las luces, los pájaros, el árbol. La línea “el árbol y los cuatro pájaros” nos remite a la inspiración del libro *La unificación de la existencia* de Ibn Arabi:

Penetré la luz blanca
más allá del pabellón de lo invisible

y comprendí al fin el misterio
del árbol y de los cuatro pájaros. (67)

Con Filomena y el ruiseñor, la protagonista poemática compara su papel en la cultura griega, romana y cristiana en diálogo con la tradición sufí. La rosa es imperecedera, pues simboliza el corazón y, por otro lado, la majestad y belleza eterna, de allí que la voz lírica se identifique con el ruiseñor del sufismo, rendido al misterio de la rosa y al yo trascendido. Rendirse alude también al concepto islámico de la sumisión y la pacificación, rendido al amor y al mismo tiempo, a la entrega de la vida a la Divinidad. La rosa es inmarcesible; nada caduca en ella ni es temporal; es algo permanente, un atributo del ser Divino:

Mi Rosa inmarcesible,
soy tu ruiseñor rendido. (69)

Tenemos una bonita sinestesia de varias imágenes y sensaciones: la luna, la luz sigilosa y el estanque son procedentes de diferentes dominios sensoriales que han permitido a la autora a transmitirnos varias emociones, cualidades y texturas de su experiencia de manera simultánea. El estanque aquí representa el corazón que se ha quedado penetrado por la esencia del Espíritu Santo. La luz de la luna no ha dejado huella en el estanque; sin embargo, la luz Divina sí ha dejado huella en el estanque de mi corazón y lo ha hecho queriendo.

La luz de la luna penetra sigilosa en el estanque
y se cuida de no dejar su huella sobre el agua:

Tú no te cuidaste. (71)

Las moradas infinitas

La primera línea del poema “Entrando a los castillos interiores”, transmite la idea de que la autora ha transitado las moradas de los corazones, tan conocida referencia de Nuri de Bagdad y santa Teresa de Ávila al decir “esos clarísimos alcázares”. A continuación, “los pavimentos de cristal” nos hace recordar una aleya coránica que se refiere a cuando vistan al rey Salomón en su palacio y tienen cuidado de no mojar la ropa porque, a primera vista, piensan que es un estanque; luego se dan cuenta de que se trata de un palacio de cristal. También tenemos varias imágenes muy potentes de luz, expresadas con palabras como ‘cristal’, ‘centelleo’, ‘plata’, ‘iridiscencia infinita’, ‘fuego’, ‘fosos de luz’. Las últimas líneas del poema aluden más a la celebración alquímica de la Unidad y su perplejidad. La referencia a ‘las nupcias’ es algo muy corriente en la obra de López-Baralt, con gran inspiración del Cantar de los Cantares y de san Juan de la Cruz y su “Cántico Espiritual”, cuando “el dos finalmente es Uno” al unirse con la Divinidad en la Esencia:

Yo he sido huésped de esos clarísimos alcázares
he hollado sus pavimentos de cristal,
supe bien del centelleo
de sus cúpulas de plata,
de la iridiscencia infinita
de sus almenas de fuego.

Cuando me anegué gozosa
en el abismo insondable de sus fosos de
luzcelebré al fin la alquimia
misericordiosa de cuando el dos
finalmente es Uno,
las extrañas nupcias
de cuando el dos ya no es más. (72)

El siguiente poema también comparte la imagen teresiana del laberinto del castillo de siete moradas, solo que aquí, específicamente, se refiere a la sexta y séptima en el final del camino del alma hacia su encuentro con Dios:

¡Cómo ardía la luz
en la interior del sexto castillo!

pero lo que ocurrió en el séptimo
no es para ser contado. (73)

Como explica la propia santa, al principio de su obra: “es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el Cielo hay muchas moradas”. Santa Teresa explica con detalle los pasos que se siguen hasta llegar al centro: “la puerta para entrar en este castillo es la oración” (I, 1, p. 217); para ingresar en las segundas moradas, el alma debe “dar de mano a las cosas y negocios no necesarios” (I, 2, p. 230); en las moradas cuartas, explica cómo es la “oración de recogimiento” (IV, 3, pp. 287-297), mientras que en las quintas se practica la “oración de unión” (V, 2-4, pp. 309-331). Sin embargo, la posibilidad de seguir hacia el interior no depende del alma sino de Dios, pues es Él quien la lleva de una morada a otra y permite finalmente “el matrimonio espiritual”, tan presente a lo

largo del poemario de López-Baralt: “verán cómo Su Majestad le lleva de unas moradas a otras” (II, 1, p. 244). En el epílogo, la santa insiste: “Verdad es que no en todas las moradas podréis entrar por vuestras fuerzas, aunque os parezca las tenéis grandes, si no os mete el mismo Señor del casti- llo” (V, 5, p. 461). Para ello el alma ha de abandonar sus sentidos que, en la alegoría, equivalen a la gente del castillo, los alcaides, mayordomos y maestresalas (I, 2, p. 223). Su Majestad nos ha de meter y entrar Él en el centro de nuestra alma, y paramostrar sus maravillas mejor no quiere que tengamos en esta más parte de la voluntad, que del todo se le ha rendido, ni que se le abra la puerta de las potencias y sentidos, que todos están dormidos, sino entrar en el centro del alma sin ninguna (V, 1, p. 308). Tenemos otra referencia mística de moradas divinas y palacios celestiales en un concepto cabalístico del *Zohar* de Moshé deLeón: los *hekhlot*. Viene de la palabra hebrea para “palacio”, en el contexto del paraíso y del trono de Dios:

Con Moshé de León

Soy un palacio sin tiempo
mis cúpulas de cristal sobrepasan el cenit,
el Oriente confluye con el Occidente
en las moradas infinitas de mi medina de luz.
Mi palacio no tiene forma ni imagen:
solo lo habitas Tú. (72)

El *Zohar* es una colección de textos místicos, que cuentan de ascensiones al palacios del cielo (los *hekhlot*), un carruaje especial de Elías (*merkabah* en hebreo) y visiones de Dios, que eran de gran interés de Gershom Scholem. Se considera que sus primeras investigaciones forman la base de la erudición contemporánea sobre la interpretación del *Sefer ha-Hekhalot*. Estos salones celestiales forman parte de la experiencia de otros mundos, con particular referencia al ascenso a dimensiones

Divinas, donde no existe el concepto de tiempo lineal.

La ascensión contemplativa

Otro tema muy apreciado en la mística es el concepto de que los más espirituales están por incluso encima de la fe, al estar inmersos en la presencia Divina, y ya no queda distancia ninguna. Es decir, esta intimidad y proximidad reemplazan la necesidad de tener creencia. Esta experiencia de vivir una gracia Divina tan alta está muy presente en el pensamiento de Ibn Arabi; que resultó en el cambio de interpretación de atributos normalmente asociado con un sentido negativo, como *kafil* (*Tratado del Amor*) en algo positivo.

Eggidio di Assisi confesó:

“Vi a Dios tan cerca que perdí la fe”.

¡Cuánta razón llevaba!

En el mismo dislate

una vez me incendié. (74)

Hay varias líneas que aluden a la manifestación teofánica y visión de Dios como “una montaña”, “el tiempo se hizo inmemorial” y “el ascenso” que se relata en sura 7, aleya 142-43, cuando Moisés quería ver a Dios:

“Y cuando Moisés acudió al encuentro y su Señor le habló, [Moisés] le pidió: Muéstrate para que pueda verte. Dijo [Alá]: No lo resistirías. Observa la montaña, si permanece firme en su lugar [después de mostrarme a ella], pues entonces tú también podrás verme. Pero cuando su Señor se mostró a la montaña, ésta se convirtió en polvo, y Moisés cayó inconsciente. Cuando volvió en sí exclamó: ¡Glorificado seas! Me arrepiento y soy el primero en creer en Ti. Moisés se desmayó en ese instante y Mahoma nos narra que en el día de Juicio cuando descienda Alá, todos se desmayarán y cuando se levante del desmayo verán a Moisés sostenido del trono de Alá”²³⁰

²³⁰ Trad. Cortés.

Este relato coránico también hace referencia a una palabra específica para hablar de su lugar de encuentro con Moisés, *miqat*, una palabra que hace referencia al tiempo *waqt*. Durante esta experiencia, el tiempo se hace atemporal y deja de ser tiempo lineal. Es un tiempo que se hace extrañamente transtemporal, donde incluso ya no se guarda en la memoria de lo que procede al tratar de un prodigio que escapa a la elaboración de un recuerdo lineal. Un proceso que no se puede sintonizar ni tocar, como la montaña que se desvaneció, igual que “el yo personal” durante este instante, que es como si nunca hubiera existido este estado de perplejidad. “Nunca estuve allí”, dice la poeta. Veamos el poema:

La montaña liberada

Opté por la cima
e inicié el ascenso,
el tiempo se hizo inmemorial
hasta que accedí al prodigio:
la montaña se desvaneció.

(nunca estuvo allí). (77)

Según la tradición islámica, el Monte Qaf está entre el cielo y la tierra y a la vez, simboliza el trayecto que hacemos para llegar al mundo misterioso donde está Dios. El ser humano inicia un viaje para buscar a Dios, tal como los pájaros de Farid al-Din Attar partieron en busca del Simurg, el ave mítica, en la cima del Monte Qaf. Es en este centro escondido que se encuentra Dios. Para algunos es trascendente y se encuentra sólo en el cielo, pero para otros, este centro oculto se encuentra dentro del propio corazón.

Para varios místicos, entre ellos Ibn Arabi, hay una continuidad entre el cuerpo y el alma.

El alma está relacionada con este dominio entre medio de la imaginación activa mientras que el cuerpo es de expresión más densa, aunque, esencialmente al mismo tiempo, el cuerpo no es otra cosa que espíritu. Cuerpo, alma y espíritu representan tres grados, tres maneras de referirse a un continuo de la manifestación Divina. Todo representa este encuentro entre las dos realidades esenciales que se unen. Sin embargo, desde el conocimiento humano, no llegamos a percibir cómo es el encuentro de dos opuestos que llegan a formar la unión Divina. Hay una referencia en el poema a la segunda carta de san Pablo a los Corintios 12-2, donde el apóstol escribe sobre sus revelaciones del Señor: “Si fue en mi cuerpo o fuera de mi cuerpo no lo sé; solo Dios lo sabe. Fue arrebatado hasta el Tercer Cielo y oyó palabras inefables que el hombre es incapaz de repetir.”

El verso “el aturdimiento de Apóstol” en el poema “Segunda Epístola a los Corintios” alude a su estado de perplejidad, en esta esfera de percepción de contrastes, donde todo es cuerpo y alma, y al mismo tiempo, no es cuerpo, sino solo alma. La ambivalencia de la formalización de esta ascensión contemplativa no tiene importancia: “*tampoco yo lo sé, pero no importa*”, sólo haber conocido el grado más alto del cielo.

Segunda Epístola a los Corintios

*Si en el cuerpo
o fuera del cuerpo
no lo sé*

ascendida
al tercer cielo
de Pablo de Tarso

me atrevía a increpar
el aturdimiento de Apóstol
si en el cuerpo
o fuera del cuerpo
tampoco yo lo sé,
pero no importa. (78)

En este ensayo poético, *Luz sobre luz*, Luce López-Baralt nos brinda la recreación lírica de su experiencia única y personal en verso, inspirada en la larga tradición de la poesía mística, un género literario cuyas voces continuamente se debate entre la paradoja de “la imposibilidad de decir y la imposibilidad de no decir”; donde el lenguaje siempre se ha considerado una expresión insuficiente para comunicar una experiencia desbordante con la Divinidad. López-Baralt explica esta cuestión lingüística así: “La poesía, como la música, que ya es a-conceptual, resulta ajena al lenguaje analítico de la prosa. Es un gran instrumento para sugerir un destello de la vivencia mística”²³¹.

¿Cómo decirlo?

Era un orbe de luz, pero infinito

(entonces no era un orbe).

Era un mar sin orillas, pero nacía en mi interior

(entonces no era un mar).

Era yo misma pero trastocada en Tu hermosura

(entonces no era yo).

¿Cómo decirlo? (104)

Los poemas son breves y llenos de abundantes y bellas sinestesias como “las estrellas sonoras”, “la fragancia del sol”, “sonidos de colores”, “su grito rojo”, “un sorbo de cielo”; igual que paradojas del “tiempo-no tiempo” y “saber-no saber”.

²³¹ Luce López-Baralt, “Re: La poesía.”, Recibido por Christine Murphy Ávila, el 19 de junio de 2019.

Luego muchas de estas imágenes se transforman en metáforas que son la clave de sus significados simbólicos, tan apreciados en la tradición literaria sufi. El tema central del amor Divino se devela en las tres partes del poemario, con una frecuente referencia a un *Tú*, que establece un diálogo continuo y profundo, signado por la intimidad que se hace evidente en los versos y conduce también a la reciprocidad de un amor exclusivo:

Me vestiste de Ti mismo
para poderme amar,
pero me quedaba grande el vestido.

Entonces lo ajustaste compasivamente
a mi medida
que en un abrir y cerrar de ojos

fue sin medida. (29)

La autora comparte en los versos del libro, tan sinceros e íntimos, un hondo encuentro con Dios que se hizo cercano y la abarcó por completo, en cuerpo y alma con esta gracia tan alta. La obra continuamente nos remite a través de sus poemas llenos esperanza, el gran deseo de la autora: transmitirnos lo que ha vivido. Ella consigue dejarnos con una intuición de cómo puede ser el amor sustancial, conformante y Divino:

La fragancia del sol,
el águila sideral,
la rosa infinita,
el claro lirio de la aurora,

la danza de los astros,
el séptimo castillo de la luz:
la belleza Te evoca
pero no te contiene.
Doy fe
porque Te he visto. (26)

La impecable trayectoria de literatura mística de Luce López-Baralt viene avalada por decenas de libros, entre ellos *San Juan de la Cruz y el islam*, una de sus vías de investigación más conocidas al vincular a san Juan de la Cruz con el islam y *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, un estudio sobre las huellas del islam en la literatura española. También cabe mencionar *La cima del éxtasis*, un libro profundamente personal que sirve como una continuación y amplificación del poemario que la escritora publicó recientemente en 2020. Sin embargo, debido a las limitaciones de esta investigación, nos hemos concentrado específicamente en *Luz sobre luz*, donde la autora celebra su propia experiencia con el Divino a través de la poesía mística.

Se expresa con un hermoso recorrido claramente inspirado en la mística medieval, cuando esta vivencia abarca la expresión literaria de los místicos más diversos, entre ellos Ibn Arabi, Moshé de León, san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila. Podemos afirmar que, a lo largo de los versos del poemario, López-Baralt dialoga constantemente con los grandes pensadores del pasado donde destaca la tradición mística sufi y cabalista. A través de imágenes metafóricas, la autora consigue desarrollar uno de los temas centrales de la literatura mística, esa dificultad que han experimentado todos los místicos durante los siglos: cómo trasladar el

recuerdo del sendero espiritual que concluye con el éxtasis unitivo en palabras. Esta dificultad ha dado lugar a un motivo muy recurrente en toda la literatura sufí y cabalista: la inefabilidad.

La tradición judía se vislumbra con conceptos de Moshé de León y la cábala como los siete *hehalots* o siete castillos o templos de la Santidad con su luz Divina, que se nombran en el *Zohar* ²³². La inspiración de los versos de la Torá está igualmente presente en el libro a través de imágenes de los salmos y particularmente el Cantar de los Cantares que evoca al amante y amada en un desafiante camino de búsqueda y encuentro, de manifestación y ocultamiento. Símbolos como la bodega, el Amado, beber, el vino, remitidos del Cantar de los Cantares y los que se convierten en términos poéticos como metáfora del amor en tensión entre amado y amante. Un beso, la luz, la noche, los brazos, las miradas, la unión: todo ello conduce a este concepto del amor eterno, infinito entre amante y amado. “¿Cómo entonar en tierra extraña, los cánticos de Yahvé? ¿Y cómo no entonarlos?” (93), el lamento del pueblo hebreo viene como una consolación para la escritora, quien, vivida una experiencia mística, se pregunta ahora también ¿cómo expresar este amor Divino que recorre parte a parte nuestro ser?

En *Luz sobre luz*, la autora realiza una íntima conexión con la literatura de la mística sufí y los grandes místicos de la tradición occidental. Sus versos sobre “un huerto encendido” que se ha transformado en “un huerto incendiado” nos hace recordar al gran maestro Ibn Arabi: “¡Qué maravilla! ¡Un jardín entre llamas!”. Hay varias referencias a las enseñanzas y simbología de las obras de Ibn Arabi como “un elixir de rubíes” que sirve de sinónimo para el azufre rojo o *al-kibrît al-ahmar*, tal expresión se utiliza para referirse simbólicamente a la excelencia del grado espiritual

²³² El *Zohar* (ed. Rav Yehuda Ashlad), Toronto, Laitman Kabbalah Publishers, 2015.

logrado por los grandes sufíes como Ibn Arabi. Tenemos muy presentes el uso de los pronombres, que para Ibn Arabi implica la presencia Divina, igual que conceptos suyos como la teofanía de la perfección y la contemplación de los misterios y secretos, y finalmente una inspiración presente de uno de sus versos más conocidos: “Un corazón capaz de tomar todas las formas”.

Hay varios elementos encontrados en el poemario que vienen directamente de motivos temáticos de origen sufí, con imágenes clásicas de los primeros sufíes y su lenguaje en clave como el fuego, la unión de los opuestos, la perla, el sol de medianoche, un mar sin orillas y la transtemporalidad. Conceptos tan centrales y profundos de la tradición sufí como el *faná* y el *ayn*, han sido comunicados a través de su poesía, incluso con poemas de caligramas y tipográficos. En el prólogo de *Luz sobre luz*, su gran amigo Seyyed Hossein Nasr le describe a Luce López-Baralt como una de las pocas autoras capaz de hacer un puente entre el Occidente y el Oriente, como efectivamente hemos visto al analizar su poemario, que bebe de las tres tradiciones abrahámicas. La propia poeta elocuentemente define *Luz sobre luz* así:

“Como era de esperar, mis estudios están marcados por mis inclinaciones espirituales, que son el centro de mi vida. A veces pienso que amo tanto la obra de san Juan de la Cruz porque parecería ser el portavoz de mi propia experiencia mística. Hace años he dejado que autores como él, santa Teresa, Ernesto Cardenal, Ibn Arabi, Seyyed Hossein Nasr y otros hablen por mí, pero ahora mi escritura ha tomado un giro muy distinto. He decidido hablar en primera persona de mis propias experiencias, después de muchas décadas de silencio. Pienso que era el momento adecuado, de ahí mi poemario místico *Luz sobre luz*”²³³.

²³³ Luce López-Baralt, “Re: Luz sobre luz”, Recibido por Christine Murphy Ávila, el 16 de octubre de 2018.

CAPÍTULO IX, Francisco Martínez Dalmases y sus obras *El legado: crónica de las tierras del exilio* y *El Qandil, luces del poniente: un análisis de la tradición de la narrativa oral*

Francisco Martínez Dalmases (Lleida 1955) es escritor que se ha inspirado en la belleza de la tradición cuentística medieval. Forma parte de esta investigación como autor de *El legado: crónica de las tierras de exilio* y *Qandil. luces del poniente*. Estas dos obras literarias inauguraron una pequeña colección de literatura donde se ha profundizado en temas de los relatos tradicionales andalusíes en un marco contemporáneo. Durante milenios, los maestros han usado el cuento como una herramienta de enseñanza. A pesar de los años, los relatos siguen siendo relevantes en el siglo XXI y todavía se puede apreciar la moraleja que nos quieren enseñar. Dichos libros de Martínez Dalmases celebran el papel importante que ha tenido el cuento oral para tanto los musulmanes como los judíos durante siglos, particularmente en la península ibérica.

El aprecio por las historias populares de enseñanza viene de una larga y rica tradición cuentística que aún sigue presente a través de los tiempos. Estos cuentos nos ofrecen una lección de vida, en la que se intercala lo social con lo cómico, lo real con lo maravilloso, lo racional con lo sentimental; la alegría de recordar y, al mismo tiempo, la alegría de compartir el recuerdo.

Suelen ser escritos por un autor desconocido que decidió fijar el texto para expresar unas ideas o emociones precisas y abarcar a un público específico. A menudo, ese público especial eran los pequeños y la función de los cuentos era de crear un universo imaginario. El cuento pertenece al género literario de la narración y es un texto que desarrolla una historia a través de unos personajes con el principal objetivo de causar emoción en el receptor, de una forma rápida. A diferencia de la novela, el cuento busca principalmente transmitir una sola idea o

moraleja concisa mientras deja una reflexión importante. El cuento tiene, como todo género y subgénero literario, unas características principales que se observan por su forma, estructura y tendencia narrativa. El cuento es la narración de corta extensión, por definición, con pocos personajes y todos suelen tener una importancia notable en la obra. Al ser de pocas palabras, cada una tiene gran importancia y está muy meditada. Un relato suele tener únicamente una línea argumental, un solo tema y las clases principales son el mito, la leyenda, los cuentos de hadas y las fábulas. Este hermoso género literario, que ha sabido traspasar la vieja tradición de hace milenios a nuestros días, demuestra su importante papel en transmitir la mística medieval a las obras de la literatura hispánica contemporánea, como la de Francisco Martínez Dalmases, la cual analizaremos más adelante en este capítulo.

Uno de los grandes intérpretes de esta tradición literaria es Bruno Bettelheim. Era conocido profesor de de origen judío psiquiatría en la Universidad de Chicago, que estudiaba el papel del cuento popular en la sociedad y su importancia en el desarrollo integral de la persona, sobre todo durante la infancia como base de reflexión pedagógica, según dijo en una entrevista: “El placer que sentimos cuando nos permitimos reaccionar ante un cuento, el encanto que sentimos no procede del significado psicológico del mismo, sino de su calidad literaria. El cuento en sí es una obra de arte”²³⁴. Así, al identificarse con los distintos personajes, comenzamos desde pequeños a experimentar por nosotros mismos sentimientos de justicia, fidelidad, amor, valentía; no como lecciones impuestas, sino como descubrimiento, como parte orgánica de la aventura de vivir. “Todo cuento”, dice Bettelheim, “es un espejo mágico que refleja algunos aspectos de nuestro mundo interno y de las etapas necesarias para pasar de la inmadurez a la madurez total. Para aquellos que se

²³⁴ “Psicoanálisis de los cuentos de hadas: entrevista a Bruno Bettelheim”, [//wordpress.com](https://wordpress.com) (consultado el 8 de abril de 2022).

sienten implicados en lo que el cuento de hadas nos transmite, este puede parecer un estanque tranquilo y profundo que, a simple vista, refleja tan sólo nuestra propia imagen; pero detrás de ella podemos descubrir las tensiones internas de nuestro espíritu, es decir, sus aspectos más ocultos y el modo en que logramos la paz con nosotros mismos y con el mundo externo, que es la recompensa que recibimos por todas nuestras luchas y esfuerzos”²³⁵. Además de Bruno Bettelheim, otros psicólogos del siglo XX como Marie Louise von Franz, analista junguiana y erudita suiza, se dedicaron a estudiar las interpretaciones psicológicas de cuentos. Von Franz decía que:

“los cuentos poseen un carácter más universal que los mitos. Los mitos hacen referencia directa a la cultura de la cual proceden; los cuentos no lo explicitan necesariamente. Un cuento es una narración arquetípica y eterna, esto lo demuestra la forma en que se inicia habitualmente, “Érase una vez”, “Había una vez”, “Érase que se era”. El cuento está fuera del tiempo y fuera del espacio, características ambas del inconsciente colectivo”²³⁶.

Von Franz, en su libro *Érase una vez*, recoge la historia de esta modalidad de expresión del inconsciente colectivo. Las teorías acerca del origen de los cuentos son numerosas y contradictorias. Se puede concluir que la mayoría de los cuentos tienen su origen en Asia y de allí pasó a Europa. Basados en sagas locales y mitos de pueblos específicos, al ser transmitidos y traducidos, los cuentos se modifican y confunden, perdiéndose en el tiempo; pasan a tomar un carácter universal, convirtiéndose en una de las muestras más puras en que se manifiesta el arquetipo. Von Franz lo expresa del siguiente modo: “Los cuentos de hadas son como el mar, y las sagas y mitos, las olas en su superficie; un relato se elevaría hasta convertirse en un mito y se hundiría de nuevo, convirtiéndose otra vez en un cuento de hadas”²³⁷.

²³⁵ Bruno Bettelheim, *Psicoanálisis de los cuentos de Hadas*, Booklet, 1997, pp. 56-63.

²³⁶ M.L. von Franz, *Érase una vez*. Barcelona, Luciérnaga, 1993, p. 51.

²³⁷ *Ibid.* p. 35.

Para esta autora, estas narraciones se constituyen en “el esqueleto desnudo de la psique”; el estudio de estas historias permite tener una visión panorámica acerca de la anatomía del alma humana.

Los cuentos clásicos tienen un claro componente simbólico. Es más, algo que opinan otros expertos en esta materia como el mitólogo Joseph Campbell²³⁸, también influido por los estudios de Carl Jung como Van Franz. En su libro *El poder del Mito o el viaje del héroe*,²³⁹ Campbell expresó la opinión de que no importa el país o la cultura en la que nos encontremos, de algún modo, cada región del mundo repite las mismas figuras en sus relatos y leyendas.

Además de influir en tantos estudiosos posteriores, Carl Jung fue el primero que acuñó términos tan interesantes como “el inconsciente colectivo” y “los arquetipos”. Este enfoque nuevo fue toda una revolución ante la mentalidad mecanicista que reinaba en su época y, también, ante muchos de los principios enunciados por su colega Sigmund Freud. Jung nos habló de un sustrato del que dispondría toda la humanidad, donde se integran ciertas informaciones, datos y conceptos que todos compartimos de manera inconsciente sin importar nuestro país de origen. Así figuras como la madre, el héroe, el padre, la sombra, el sol, el sabio o el hijo, son arquetipos que todos comprendemos y tenemos integrados en nuestra mente. Jung afirmó que: “nos revelan, mediante la utilización de materiales míticos, ciertas tendencias de la propia personalidad todavía no reconocidas o que dejarían de serlo. (...) Tiene que haber mitos típicos, verdaderos instrumentos que sirvan a los pueblos para elaborar sus complejos psicológicos”²⁴⁰.

²³⁸ Joseph Campbell fue profesor y estudioso de la influencia de los cuentos. Las ideas de Campbell sobre el mito y su relación con la psique humana dependen en parte del trabajo pionero de Sigmund Freud, pero en particular de la obra de Jung, cuyos estudios de la psicología humana, como se mencionó anteriormente, influyeron enormemente en Campbell. La concepción del mito de Campbell está estrechamente relacionada con el método junguiano de la interpretación de los sueños que depende en gran medida de la interpretación simbólica. Véase Joseph Campbell, *The Hero's Journey: Joseph Campbell on His Life and Work* (ed. Phil Cousineau), Novato, California, New World Library, 2003.

²³⁹ Joseph Campbell, *El poder del mito*, Capitán Swing, 2016.

²⁴⁰ Carl Jung, *El yo y el Inconsciente*, Barcelona, Luis Miracle, 1955, p. 57.

Los relatos populares en la tradición judía y musulmana solían emplear personajes ficticios con los que uno podía relacionarse. Buscaban nuevos caminos de aprendizaje de forma inconsciente y a veces a través del humor. Tenían a un gran personaje mítico, una especie de antihéroe utilizado como herramienta para desarrollar el pensamiento creativo e impulsar un cambio de conceptos acerca de una situación determinada. A veces aparecía como un sabio o maestro, o bien como un tonto o loco²⁴¹. Eran capaces de tener un impacto que hacía que la gente se viera reflejada en los mismos cuentos sobre las alegrías y miserias del ser humano. Llegaron a ser muy conocidos en la sociedad medieval y ayudaron al maestro a enseñar a su comunidad la sabiduría popular, desvelándoles moralejas importantes para reflexionar. Cada cultura tenía un referente y personaje principal muy conocido dentro de su tradición: para los judíos, los más populares eran los cuentos de Yohá, mientras que, para los musulmanes, eran los cuentos de Joha, cada uno con el mismo propósito, pero con sus propios códigos culturales y dogmáticos.

Yohá, conocido dentro de la tradición cuentística judeoespañola por sus bromas, chanzas y aventuras, ha quedado integrado en lo más profundo y entrañable de la memoria colectiva de los sefardíes. Pocos personajes han alcanzado una popularidad tan generalizada, un valor tan identitario, una dimensión simbólica capaz de expresar tantas cosas sobre la naturaleza del ser humano. A través de sus cuentos, Yohá enseñaba la ingenuidad y la astucia, la suerte y la desgracia, el esfuerzo y la indolencia, la risa y el drama de la cotidianidad en la cultura literaria judía.

Sin embargo, lo paradójico es que Yohá no es un personaje exclusivamente sefardí. Al revés: Yohá es un ser mestizo, políglota, internacional, pluricultural, hasta multirreligioso, que ha echado raíces en muchos sitios, sobre todo dentro del mundo

²⁴¹ Thomas Block, *Shalom-Salaam: A Story of a Mystical Fraternity*, New York, Fons Vitae, 2010, pp.36-41.

árabe-musulmán, y simboliza, en realidad, más bien un tipo de personaje: a veces listo y a veces tonto, casi siempre cómico, pero a veces trágico. Así le describen algunos estudiosos de la tradición oral sefardí, como la investigadora Paloma Díaz-Mas²⁴², cuando habla del maestro Nasreddin o Mulá Nasrudín (o Giohhá, Nasredín, Nasretín o Nasrudín Hoya), el personaje de los cuentos folclóricos del mundo árabe islámico, que los sefardíes adoptaron en su narrativa popular. Este resultado de un “personaje mestizo” tampoco debe sorprender, como ha señalado Stith Thompson²⁴³, el folclorista y escritor de Harvard:

“Una evidencia más tangible aún de la ubicuidad y la antigüedad del cuento folclórico es la gran similitud en el contenido de los relatos entre los más distintos pueblos. Los mismos tipos y motivos de la narración se encuentran extendidos en todo el mundo”²⁴⁴.

Nasreddin (o Nasradin para las culturas persas y turcas) es un personaje mítico creado por los sufíes con el mismo objetivo que Yohá: transmitir las enseñanzas de los maestros de una manera sencilla y, a veces, humorística para ser comprendidas por la gente común. Nasreddin pertenece a ese grupo de personajes: los que buscan la verdad; su prédica y enseñanza son una vocación inefable y, si bien conserva la virtud del sentido común, en él prevalece ante todo el sentido del humor. Se supone que vivió en la península anatolia en una época indeterminada entre los siglos XIII y XV. *Nasr-ed-Din* significa ‘victoria de la fe’ y *Hodja*, ‘el maestro’ o ‘el profesor’. Nasreddin es un *mulá* (maestro) que protagoniza una larga serie de historias-

²⁴² Paloma Díaz-Mas, catedrática de literatura española y sefardí en la Universidad de País Vasco, es escritora, investigadora y miembro de la Real Academia Española. Ha ganado varias distinciones por sus publicaciones. Véase: Cristina de la Puente y Paloma Díaz-Mas, *El judaísmo y el islam*, Editorial Crítica, 2007.

²⁴³ Stith Thompson, 1885-1976, era autor y traductor americano de numerosos libros y artículos sobre folclore, su mayor logro fue su trabajo en la clasificación de los motivos que aparecen en los cuentos populares, leyendas, mitos y baladas de todo el mundo. Su monumental *Motif-Index of Folk-Literature* (1955–1958), en seis volúmenes, se considera una obra clave para los estudios sobre el tema. Véase: Peggy Martin, *Stith Thompson: His Life and His Role in Folklore Scholarship*, Indiana University, 1976.

²⁴⁴ *Ibid.*, p.29

aventuras-cuentos-anécdotas, representando distintos papeles: agricultor, padre, juez, comerciante, sabio, maestro o tonto. Cada una de estas historias cortas hace reflexionar a quién la lee u oye, como una fábula, y sobre todo, con el humor simple de lo cotidiano y a veces con contrasentidos y aparentes absurdos. Realizaban una crítica mordaz de los falsos valores de la sociedad, representado en muchos cuentos por imanes, jueces y religiosos. Nasreddin escenifica el punto de vista de una moral objetiva que se asocia a la transformación que ha tenido lugar a través del proceso sufí. Hay un número incalculable de cuentos de Nasreddin, pero muchos de ellos fueron compilados por Idries Shah²⁴⁵. Conocido divulgador de la cultura sufí en occidente, Shah siempre consideró que la sabiduría y absurda lógica de los cuentos de Nasreddin era uno de los métodos más ingeniosos que tenían los sufíes para romper la forma de pensar habitual, y hacía posible el reflejo intuitivo en la vida cotidiana.

Además de Yohá y Nasreddin, Elías y Al Khidr también tienen un gran papel en la tradición oral de ambas religiones, al ser personajes de la Torá y el Corán, respectivamente. Al Khidr, o *El Verde/El Verdeante*, se considera como profeta, ángel o mensajero en la tradición islámica²⁴⁶. Según los sufíes, Al Khidr es el mítico sabio, el “*servidor de servidores*”, un símbolo del conocimiento auténtico y la vida eterna²⁴⁷. Hay un hadiz popular que dice al pronunciar su nombre, se debe decir “¡Salaam Aleikum!” para saludarle a Al Khidr, por si acaso está allí a tu lado como un inmortal anónimo. Para Ibn Arabi, Al Khidr representa la correlación esencial entre la forma de la teofanía y la forma de aquel a quien esa teofanía se muestra²⁴⁸. Aunque no le llaman por su nombre en el Corán, los eruditos islámicos consideran que es Al

²⁴⁵Véase: Idries Shah, *Las hazañas del incomparable Mulá Nasrudín*, Ed. Paidós, 2002.

²⁴⁶Brannon Wheeler, *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*, A&C Black, 2002, p. 225.

²⁴⁷John Brown, *The Darvishes: Oriental Spiritualism*. Routledge, 2013, p.100.

²⁴⁸Henry Corbin, *La paradoja del monoteísmo* (trad. de María Tabuyo y Agustín López), Madrid, Losada, 2003, p. 93.

Khidr el mensajero sabio que acompaña a Moisés en este relato coránico 18: 65-82:

Y así encontraron (ahí) a uno de Nuestros siervos al que le habíamos concedido una misericordia (especial) procedente de Nosotros y al que habíamos enseñado un conocimiento especial desde Nuestra Presencia.

Moisés le dijo: “¿Puedo seguirte para que me enseñes algo del conocimiento de la guía que se te ha enseñado?”.

Dijo: “Nunca serás capaz de tener paciencia estando en mi compañía. ¿Cómo podrías tener paciencia con algo que nunca has abarcado con tu conocimiento?”.

Moisés dijo: “Me hallarás paciente, si Dios quiere y me lo permite, y no te desobedeceré en nada”.

(Al-Jadr) explicó: “Bueno, si me sigues no me preguntes por nada (de lo que haga) hasta que yo mismo te lo mencione”.

Así partieron hasta que embarcaron en un barco y él (Al-Jadr) hizo un agujero en ello. (Moisés) dijo: “¿Lo has hecho para ahogar a su gente (los que lo usen)? Sin duda has cometido algo grave”.

Dijo: “¿No te dije que nunca podrías ser capaz de tener paciencia estando en mi compañía?”.

(Moisés) dijo: “No me reprendas por mi olvido ni me sobrecargues en mi asunto (en lo que pides de mí)”.

Entonces, se pusieron a andar hasta que se encontraron con un joven, él (Al-Jadr) lo mató. (Moisés) dijo: “¿Has matado a un alma inocente (sin que sea en justa represalia) sin que él haya matado a alguien? ¡Sin duda has hecho algo horrible!”.

Dijo: “¿No te dije que nunca podrías ser capaz de tener paciencia estando en mi compañía?”.

(Moisés) dijo: “Si te pregunto sobre algo después de esto, no me tengas en tu compañía. Ya has recibido (plena) excusa por mi parte”.

Por lo tanto, partieron hasta que se encontraron con la gente de una ciudad a los que pidieron comida, pero se negaron a darles hospitalidad. Ahí encontraron un muro que estaba a punto de venirse abajo y (al-Jadr) lo restauró. (Moisés) dijo: “Si quisieras, podrías haber recibido un pago por ello”.

(Al-Jadr) dijo: “Este es el momento de la separación entre tú y yo. Voy a decirte el significado de aquello con lo que no has podido tener paciencia”.

En cuanto al barco, pertenecía a unos pobres que trabajaban en el mar y quise estropearlo porque había un rey que les perseguía y que se apropiaba de todos los barcos a la fuerza.

En cuanto al joven, sus padres eran creyentes y temimos que les oprimiera con rebelión e incredulidad.

Por lo que quisimos que su Señor les diera a cambio uno mejor que él en pureza y más afectuoso (hacia sus padres).

Y en cuanto al muro, pertenecía a dos niños huérfanos de la ciudad y debajo del mismo había un tesoro que les pertenecía. Su padre había sido un hombre recto; por lo que tu Señor quiso que llegasen a la durez y pudieran sacar su tesoro como una misericordia de tu Señor. No hice esto (ninguna de las acciones que presenciaste) por mí mismo. Este es el significado de todo (aquellos acontecimientos) con lo que no pudiste tener paciencia²⁴⁹.

Para los judíos, es el profeta Elías quien simboliza las ideas y creencias sobre “un mensajero sabio” que se ve reflejado en los cuentos y hasta canciones populares. Elías o *Eliyohu hanovi* siempre ha sido una de las figuras bíblicas más populares en el folclore judío. El proverbio yídish: “*Az Eliyohu hanovi iz der bal-agole, fort men gut*” ‘Cuando Elías el Profeta lleva el carruaje, el viaje es bueno’ resume sucinta y metafóricamente, el papel de Elías en la tradición narrativa judía²⁵⁰.

Las tradiciones orales de la antigüedad tardía sentaron las bases narrativas sobre las que se desarrollaría su imagen; su nombre también aparece en proverbios. Hasta los judíos contemporáneos dicen que Elías hace una aparición invisible durante el Séder de Pesaj donde se le deja una copa especial de vino en su honor y en las ceremonias religiosas, se le reserva una silla especial. Como uno de los primeros profetas en la Torá, Elías ocupa el papel de hacer de milagros y sanar a los creyentes en dos historias bíblicas (1 Reyes 17:8–24); de un líder de culto y hacer que llueva en otro (1 Reyes 17:1, 18, 19:1-14); y de un guardián de la moralidad en otro relato (1

²⁴⁹ C. 18: 65-82. Trad. Cortés.

²⁵⁰ Véase: Ignatz Bernstein, *Yiddish Proverbs and Sayings*, New York, Hebrew Publishing Company, 1908.

Reyes 21). En la tradición bíblica posterior, se convirtió en el heraldo del Mesías (Mal. 3:23–24). La base narrativa y religiosa de sus supuestas habilidades sobrenaturales viene de relatos como este “de repente apareció un carro de fuego con caballos de fuego y los separó unos de otros, y Elías subió al cielo en un torbellino” (2 Reyes 2:11)²⁵¹.

Según la tradición cuentística judía, dicen que Elías regresa periódicamente a la tierra en una variedad de formas, realizando milagros para individuos y comunidades mientras vigila el comportamiento moral de los judíos. En la literatura talmúdica y midráshica, él interactúa con los sabios: rescatándolos de problemas, estudiando tradiciones orales con ellos y resolviendo consultas insolubles y paradójicas²⁵².

A partir de las tradiciones narrativas medievales, el rango de acciones de Elías se iba expandiendo en el folclore judío y se convirtió en el obrador de milagros modelo: el *ba'al shem* sobrenatural, el que curaba a los enfermos, enriquecía a los pobres y promovía la justicia social y el bienestar. Anunció la llegada de un bebé a parejas sin hijos, proporcionó ingresos milagrosamente y, a menudo, enriqueció a las familias empobrecidas. En las tradiciones narrativas judías, los beneméritos podían visualizarlo espiritualmente o reconocerlo en una multitud de personas en las que tomaba la forma de un anciano de barba blanca, un campesino local, un carretero, o incluso un mendigo. La investigadora Beatrice Silverman Weinreich²⁵³ del Institute for Jewish Research en Nueva York distingue, en los cuentos orales de Elías, nueve temas prototípicos y situaciones narrativas que tienen sus raíces en una tradición

²⁵¹Aharon Wiener, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism: A Depth-Psychological Study*, London, Routledge and Keegan Paul, 1978, p. 47.

²⁵²David Roskies, *A Bridge of Longing: The Lost Art of Yiddish Storytelling*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 172.

²⁵³La escritora Beatrice Silverman Weinreich (1928-2008) fue durante muchos años investigadora asociada en el Instituto para la investigación judía en Nueva York y coeditora de la revista *Yidisher Folklor*. Publicó muchos artículos en revistas académicas sobre la cultura y el folclórico yidish.

judía: (1) Elías aparece en ceremonias religiosas; (2) efectúa curas milagrosas; (3) enseña a los jóvenes; (4) aparece en la Pascua; (5) como resultado de su enseñanza, las personas se vuelven más caritativas, adhiriéndose al principio de que la caridad salva de la muerte; (6) Elías revela secretos celestiales; (7) debido a la información de Elías, un hombre ostensiblemente piadoso puede ser expuesto como un hipócrita; (8) en otras historias, el zar se abstiene de quemar el Talmud debido a la intervención de Elías; (9) y, finalmente, Elías ofrece ayuda a un huérfano ²⁵⁴.

La mezcla de ideas espirituales y valores humanos parecidos representados por estas fábulas y personajes demuestra lo entrelazada que se convirtió la tradición cuentística de las dos religiones abrahámicas en la España medieval. Las concurrencias entre los caminos esotéricos de las dos confesiones son mucho más fuertes que las diferencias ideológicas que las separan²⁵⁵.

Un intercambio sorprendente entre los sufíes y cabalistas fue la migración de cuentos de enseñanza originalmente narrados de maestros sufíes en el Mediterráneo, Medio Oriente y Arabia en los siglos VIII-XV, a la corriente espiritual judía desde la época de Maimónides, hasta los siglos XVIII y XIX. Estos relatos compartidos resaltan aún más la fuerte conexión entre la espiritualidad abrahámica y la manera específica en que ambos se influyeron mutuamente²⁵⁶. Incluso hoy en día, estas historias representan una de las maneras más importantes en que los maestros sufíes y cabalísticos enseñan a sus alumnos el camino espiritual hacia Dios.

Durante la época medieval, los cuentos de enseñanza que representaban ideas islámicas se abrieron camino al mundo espiritual judío. Se pueden rastrear varios cuentos judíos directamente a los jeques sufíes anteriores y sus vías de entrada al

²⁵⁴ Beatrice Silverman Weinrich, *The Field of Yiddish: Studies in Language, Folklore and Literature; Second Collection*, The Hague, Mouton and Co, 1965, pp. 212–231.

²⁵⁵ Jamal Rahman, *The Sacred Laughter of the Sufis*, Vermont, Skylight Publishing, 2014, pp. 3-18.

²⁵⁶ Thomas Block, *Shalom-Salaam: A Story of a Mystical Fraternity*, Fons Vitae, pp. 76-91.

judaísmo no son difíciles de discernir. Generalmente, estas historias de origen sufí fueron “reescritas” con el léxico espiritual cabalístico de escritores judíos como Bahya ibn Pakuda (siglo XI) y Abraham Abulafia (siglo XIII), para encajar bien en la cultura judía²⁵⁷.

Veamos unos ejemplos medievales de cuentos jasídicos que han permanecido en la tradición abrahámica contemporánea y el valor que querían transmitir:

<i>Tzaddik y Sheikh:</i>	la confianza en los líderes espirituales
<i>Bittul ha-Yesh/ Faná:</i>	la aniquilación
<i>Los santos ocultos:</i>	la salud espiritual del mundo
<i>Esto también pasará:</i>	la transitoriedad
<i>Cuando se cambiaron las aguas:</i>	la acción social y la creencia
<i>El ladrón:</i>	la moralidad
<i>El pecador sin pecado:</i>	el pecado y la autoconciencia
<i>Adoración verdadera:</i>	la adoración de Dios sin buscar recompensa
<i>Shekinah:</i>	la erotización de imágenes de oración

Tzaddik y Sheikh

Este primer conjunto de relatos ilustra la importancia de los líderes en ambas tradiciones místicas, individuos únicos que se mueven mucho más allá de las enseñanzas exotéricas de sus religiones, donde sus acciones, basadas únicamente en su subsistencia en Dios, pueden parecer incomprensibles para otros. Va un ejemplo de cuento tradicional sufí:

“Un rey enfermo llamó a un sabio médico para que tratara su enfermedad. El sabio se negó a venir. El rey hizo que sus soldados

²⁵⁷ Marc Angel, *Foundations of Sephardic Spirituality*, Vermont, Jewish Lights Publishing, 2012, pp. 56-62.

arrestaran al médico y lo llevaran al palacio. El rey dijo: “Te he traído aquí porque sufro de una extraña parálisis. Si me curas, te recompensaré. Si no, te mataré”.

El médico dijo: “Para poder tratarte, necesito total privacidad”. Entonces el rey envió a todos fuera de la habitación. Entonces el médico sacó un cuchillo y dijo: “Ahora me vengaré de que me hayas amenazado”. Avanzó hacia el rey. Aterrado, el rey se levantó de un salto y corrió por la habitación, olvidando su parálisis en su necesidad de escapar del médico aparentemente loco. El sabio huyó del palacio un paso por delante de los guardias. El rey nunca se dio cuenta de que había sido curado por el único método que podría haber sido efectivo.”

Un cuento narrado sobre el rabino Yisakhar Ber de Radoshitz del siglo XIX, hace eco de este mismo ideal aparentemente incomprensible de cómo un guía espiritual puede influenciar en la curación temporal:

“La hija del rabino Moshé Lelov no tenía hijos. Una y otra vez acosó a su padre con peticiones de orar por ella. Finalmente le dijo que solo el rabino de Radoshitz podía ayudarla en este asunto. Inmediatamente ella se preparó para el viaje y viajó a Radoshitz en compañía de su suegra, que también era hija de un distinguidotzadik. Cuando ella le contó al rabino Yisakhar Ber su problema, él se volvió contra ella y la reprendió como se regaña a un niño malcriado: “¿Qué es todo eso de querer hijos, bagaje insolente? ¡Fuera contigo!”.

La joven, que había sido criada con delicadeza y nunca escuchó una palabra grosera, huyó y se deshizo en lágrimas. “Ahora lloraré y lloraré hasta morir”, se dijo a sí misma. Pero su suegra fue al rabino y le preguntó por qué había avergonzado a la pobre mujer como lo hizo, si por casualidad había cometido algún pecado. “Deséale buena suerte”, respondió el rabino. “Todo está bien con ella ahora. No había otra forma de conmovérla hasta lo más profundo”. Poco después de llegar a casa, concibió un hijo²⁵⁸.

La tradición coránica bien podría haber inspirado estas dos historias, ya que en estos cuentos se enseña cómo la apariencia de las acciones y su motivación subyacente a veces engañan y no se entiende su verdadero motivo hasta el final. Igual ocurre en la sura previamente mencionado, 18:65-82 sobre el encuentro entre Moisés y su compañero misterioso, al Khidr, que comete unas acciones que parecen horribles, hasta que al final del relato, Moisés entiende el porqué.

Bittul ha-Yesh/ Faná

En este cuento de enseñanza, en este caso sobre el rabino jasídico Aarón de Karlin, hay signos de haber sido inspirado por los sufíes. Esta historia trató la concepción judía-sufí de vaciarse uno mismo de todo menos de Dios (conocido como *Bittul ha-Yesh*: “aniquilación de algo” para los jasids o *Faná*: “aniquilación” para los sufíes). Esto representaba un ideal místico islámico que se había considerado herético dentro del judaísmo antes de los contactos sufíes medievales; pero, a través de las generaciones, se había vuelto completamente judaico.

²⁵⁸ Martin Buber, *Tales of the Hasidim II*, New York, Schocken Books, 1991, p. 204.

Antes de esta inspiración sufí de los siglos X-XIII, los judíos creían que uno podría acercarse a Dios, pero nunca fusionarse con Él a través de la “aniquilación” del ego personal en la “nada divina” que definía la esencia universal. Sin embargo, después de los contactos sufíes sostenidos, pensadores judíos como Abraham y Obadyah Maimónides, Abraham Abulafia e Isaac de Acre, entre otros, se trasladaron los ideales de meditación sufí a los judíos. Hoy en día, este ideal sufí de “fusionarse” con Dios a veces se considera el objetivo final de la práctica de la meditación judía. Esta es la versión judía de la historia, como lo contó un líder jasídico del siglo XIX:

Un compañero discípulo, que regresaba de Mezhrich, llegó a la medianoche a Karlín, deseando saludar a su amigo Aarón. Inmediatamente fue a la casa de Aarón y llamó a la ventana iluminada.

“¿Quién eres tú?”, preguntó una voz desde adentro y, seguro de que el rabino Aarón reconocería su voz, el amigo respondió: “Yo”.

No recibió respuesta y la puerta no se abrió, aunque llamó una y otra vez. Por fin gritó: “Aarón, ¿por qué no me abres?” Entonces escuchó desde adentro: “¿Quién es tan valiente como para decir “Yo” como sólo Dios puede hacer?”.

Entonces el amigo de Aarón pensó: “Todavía no he aprendido mi lección”, y regresó inmediatamente a su maestro²⁵⁹.

La misma historia fue contada por el gran santo Rumi en el siglo XIII, aunque probablemente no se originó con él, inicialmente se relató sobre el extático sufí

²⁵⁹ *Ibíd.* pp.198-99.

Mansur al-Hallaj²⁶⁰ del siglo X. La versión de Rumi incluye un poco más de explicación del significado:

Un hombre llama a la puerta de su amigo. El amigo pregunta: “¿Quién está ahí?” Él responde: “Yo”. El amigo lo despide. Durante todo un año, el dolor de la separación arde dentro de él, y luego viene y vuelve a llamar. A la pregunta de su amigo, “¿Quién es?”, él responde: “Tú”. Y en seguida se le abre la habitación, donde no hay espacio para dos “yo”, el de Dios (el “amigo”) y el del hombre²⁶¹.

Santos ocultos

Una historia contada sobre el rabino jasídico Elimelekh de Lyzhansk del siglo XVIII (*melekh* significa ‘rey’ en hebreo) se originó claramente en una fuente sufi anterior, que se remonta a Abdul-Qadir Gilani del siglo XII, el fundador del linaje Qadiriyya Sufi.

La versión jasídica de esta historia fue así:

El rabino Gabriel, discípulo del rabino Elimelekh, fue una vez a visitar a su maestro en un carruaje que le había alquilado a un hombre de porte grosero que, para su disgusto, insistió en contarle lo que había que hacer durante todo el trayecto. Cuando llegaron a la casa del rabino, Elimelekh corrió hacia el cochero, lo saludó con gran alegría al cochero y apenas notó al rabino Gabriel. En el camino de regreso, Gabriel intentó ganar la confianza del hombre

²⁶⁰ Es un místico sufi, excelente poeta que se distanció de la ortodoxia islámica desarrollando una espiritualidad abierta. Esa actitud provocó que fuera ejecutado públicamente en Bagdad, un 27 de marzo de 922. Véase Ibn Mansur Husayn, *Al-Hallaj martire mistico dell'Islam* Giulio Bassetti Sani, Gabrielli Editori, 1995.

²⁶¹ Martin Burber, *Tales of the Hasidim II*, op. cit pp.184-86.

que había sido tratado con tanto respeto, pero fue rechazado con una breve frase.

Unos meses después, el rabino Gabriel fue a la ciudad y allí vio de nuevo al cochero hablando con un albañil. Siguió a los dos hombres hasta su posada, sin ser visto, y escuchó a uno decir al otro: “En Melekh se oye un poco de verdad, pero en ningún otro lugar”. Y el otro repitió: “¡En Melekh escuchas un poco de verdad!” Entonces vieron al rabino en la esquina y le gritaron: “¡Fuera! ¡¿Qué estás haciendo entre la gente común?!” Y no había nada que hacer; el rabino tuvo que irse²⁶².

La versión sufi, se contó unos setecientos años antes sobre un jeque sufi, también conocido como el “rey”:

Tal era la reputación de Abdul Qadir que los místicos de todas las tendencias solían acudir a su salón de recepción y prevalecía uniformemente el máximo decoro y consideración por los modales tradicionales. Estos hombres piadosos se organizaron en orden de precedencia, pero competían entre sí por la atención del Sultán de los Maestros, Abdul Qadir.

Sus modales eran impecables y en estas asambleas no se veía a nadie de poca inteligencia o falta de formación.

Un día, sin embargo, los tres jeques de Khorasan, Irak y Egipto llegaron a la Dargah, guiados por tres arrieros analfabetos. Su viaje desde La Meca, donde habían estado en peregrinación, se había

²⁶² Ibid., pp. 262-63.

visto plagado por la falta de elegancia y las cabriolas de estos hombres. Cuando vieron la asamblea del Jeque, se sintieron tan felices al pensar en su liberación de sus compañeros como por el deseo de vislumbrar al Gran Jeque.

Al contrario de la práctica habitual, el jeque salió a recibirlos. No pasó ninguna señal entre él y los arrieros. Más tarde esa noche, sin embargo, al encontrarse en el camino a sus habitaciones, los tres jeques vislumbraron por accidente a Qadir dando las buenas noches a los arrieros. Cuando salieron respetuosamente de su habitación, les besó las manos. Los jeques se asombraron y se dieron cuenta de que estos tres, no ellos, eran los jeques ocultos de los derviches. Siguieron a los arrieros e intentaron iniciar una conversación. Pero el arriero jefe se limitó a decir: “Regresen a sus oraciones y murmullos, jeques, con su sufismo y su búsqueda de la verdad que nos ha acosado durante treinta y seis días de viaje. Somos simples arrieros y no queremos nada de eso”²⁶³.

La creencia en santos ocultos era de primordial importancia para los sufíes; muchos sufíes consideran que la salud espiritual del mundo depende de estos adeptos velados (llamados *qutb*, o “polos”, alrededor de los cuales gira el eje del mundo). Otro aspecto interesante del cuento sufí fue la inclusión del número “treinta y seis”, en referencia al número de días que viajaron los santos islámicos ocultos con los jeques “piadosos”. El número treinta y seis representa el número exacto de hombres justos ocultos que los maestros talmúdicos de los siglos II al V afirmaron que vagaban por la tierra en todo momento. Estas dos historias son un fuerte testimonio del entrelazamiento de las

²⁶³ Idries Shah, *Las Hazañas del incomparable Mulá Nasrudín*, op. cit., p.178.

corrientes místicas judía e islámica, donde la influencia del antiguo misticismo judío podría haber tocado el desarrollo del sufismo, y luego el misticismo islámico reintrodujo estas ideas a los pensadores judíos posteriores.

Obviamente, la topología exacta de esta historia de santos ocultos cambió de la versión sufi anterior al relato judío contado muchos cientos de años después, pero el significado e incluso los símbolos permanecieron notablemente similares, considerando los setecientos años entre la narración de la historia sobre el “rey” y el otro. Además de la importancia de los santos ocultos, tanto en el sufismo como en el judaísmo, la idea de un alma pura, no adulterada por los “murmullos y oraciones” de los “justos”, era aún más estimada que el erudito reconocido. Obviamente herético para la orden religiosa establecida, esta historia compartida demuestra por qué a veces tanto los sufíes como los cabalistas han tenido problemas con los practicantes más tradicionales de sus respectivas religiones.

Esto también pasará

Este relato de inspiración sufi es sobre la impermanencia o la transitoriedad de este mundo, un concepto filosófico abordado en diversas religiones y filosofías. En marzo de 2008, el rabino Michael Bernstein señaló en el *Philadelphia Jewish Voice* que un relato atribuido al rey Salomón, en realidad se puede rastrear a fuentes sufíes, específicamente a Farid ad-Din Attar del siglo XIII. Este cuento, como gran parte del contenido sufi dentro del judaísmo medieval y moderno, fue simplemente “retrocedido” y atribuido retroactivamente al antiguo rey judío. El cuento, contado dentro de la tradición judía, va como sigue:

Una vez, un rey le pidió a su consejero de mayor confianza que elaborara un artefacto que al mismo tiempo evocara consuelo en

tiempos de desgracia y humildad frente a una gran prosperidad. Después de algún tiempo, el consejero sacó un anillo en el que estaba grabada en hebreo la siguiente frase: *Gam zeh ya'avor*: “esto también pasará”²⁶⁴.

El rabino Bernstein señala:

“Esta historia, generalmente asociada con el rey Salomón, ha tomado su lugar entre las leyendas de los judíos. Su mensaje, que ni el sufrimiento ni el júbilo son un elemento permanente en la vida, se ajusta a las tradiciones judías. Hasta el siglo XIX, sin embargo, no hay una fuente judía para este cuento, pero aparece en los escritos sufíes persas durante la Edad Media. Quizás no por casualidad, es el Gran Rabino de Bagdad, Ovadia Yosef, quien cita esta historia como una parábola bien conocida”²⁶⁵.

El cuento sufí original se encuentra en los escritos de Attar:

Un gran rey convocó a sus sabios y les ordenó: “Creen para mí un dicho que establezca mi estado interior. Cuando estoy infeliz, me traerá alegría y cuando estoy feliz, me recordará la tristeza. No puede ser demasiado largo, ya que quiero tenerlo conmigo siempre”.

Los sabios consultaron y consideraron profundamente el mandato del rey. Finalmente, regresaron al rey con una pequeña caja. En él había un anillo, y dentro del anillo estaban las siguientes palabras: “Esto también pasará”²⁶⁶.

²⁶⁴ Michael Bernstein, “Teaching stories”, *Philadelphia Jewish Voice*, marzo de 2008, p. 22.

²⁶⁵ *Ibid.* p. 23.

²⁶⁶ Idries Shah, *Las Hazañas del incomparable Mulá Nasrudín*, *op. cit.*, p.20.

Cuando se cambiaron las aguas

Otro cuento que fue relatado por primera vez por los sufíes y luego vuelto a contar casi mil años después trata sobre la creencia sufí y luego judía de que uno debe participar en la vida: que la acción social es un aspecto central de la práctica espiritual. Para los sufíes y, posteriormente para los practicantes judíos, uno no podía simplemente alejarse de la sociedad y vivir en un estado contemplativo, concentrándose solo en la relación personal de uno con Dios. Un aspecto vital de la apreciación mística proviene de la interacción con el mundo tal como es, de encontrar a Dios en el momento cotidiano y de aliviar el dolor de los demás. El cuento sufí se originó con Dhul Nun al-Misri en el siglo IX,²⁶⁷ fue titulado “Cuando se cambiaron las aguas” y es el siguiente:

“Érase una vez Khidr, el Maestro de Moisés, llamó a la humanidad con una advertencia. En una fecha determinada, dijo, desaparecería toda el agua del mundo que no hubiera sido especialmente acumulada. Luego se renovaría, con agua diferente, lo que enloquecería a los hombres. Solo un hombre escuchó el significado de este consejo. Recogió agua y fue a un lugar seguro donde la almacenó, y esperó a que el agua cambiara de carácter. En la fecha señalada, los arroyos dejaron de correr, los pozos se secaron y el hombre que había escuchado, al ver que esto sucedía, fue a su retiro y bebió su agua preservada. Cuando vio, desde su seguridad, las cascadas nuevamente comenzar a fluir, este hombre descendió entre los otros hijos de los hombres. Descubrió que estaban pensando y hablando de una forma completamente diferente a la anterior; sin

²⁶⁷ *Ibíd.*, p.22.

embargo, no recordaban lo sucedido ni tampoco recordaron haber sido advertidos. Cuando trató de hablar con ellos, se dio cuenta de que pensaban que estaba loco y mostraron hostilidad, no comprensión. Al principio no bebió nada del agua nueva, pero regresó a su escondite, para sacar sus provisiones, todos los días. Finalmente, sin embargo, tomó la decisión de beber el agua nueva porque no podía soportar la soledad de vivir, comportarse ni pensar de manera diferente a los demás. Bebió el agua nueva y se volvió como los demás. Luego se olvidó por completo de su propia reserva de agua especial, y sus compañeros comenzaron a mirarlo como un loco que milagrosamente había recuperado la cordura”²⁶⁸.

Una de las historias del rabino Najman de Breslov del siglo XIX es notablemente similar al cuento sufí, según la cuenta el líder jasídico:

“Un rey le dijo una vez a su primer ministro, quien también era su buen amigo: “Veo en las estrellas que quien coma cualquier grano que crezca este año se volverá loco. ¿Cuál es tu consejo?”. El primer ministro respondió: “Debemos dejar de lado suficiente grano para no tener que comer de la cosecha de este año”. El rey objetó: “Pero entonces seremos los únicos, todos los demás cambiarán. Por tanto, pensarán que somos los locos. Es imposible para nosotros guardar suficiente grano para todos. Por lo tanto, nosotros también debemos comer el grano de este año. Pero nos dejaremos una marca en la frente, para que al menos sepamos que estamos locos. Yo te miraré

²⁶⁸ Idries Shah, *Las sutilezas del inimitable Mulá Nasrudín*, op. cit p.25.

la frente, tú mirarás la mía y cuando veamos este letrero, sabremos que los dos estamos locos”²⁶⁹.

El ladrón

Esta historia se relató sobre el Sufi Sheikh Sa'adi del siglo XIII: “Un ladrón entró en la casa de un sufi y no encontró nada que robar. Al marcharse, el derviche, sintiendo su decepción, le arrojó la manta sobre la que había estado acostado”²⁷⁰. Se contó una historia en la misma línea sobre el sufi al-Junayd del siglo X, que también era un *cadí*, o juez en los tribunales de justicia de la ciudad:

Se dice que una noche un ladrón entró en la casa de Junayd, pero no encontró nada para robar excepto una camisa, que se llevó. Al día siguiente, Junayd pasó por un bazar y vio que un subastador vendía su camisa. El posible comprador insistía en que se proporcionara a alguien que testificara que el vendedor realmente era el propietario de la camiseta. Junayd se adelantó y dijo: “Estoy listo para testificar que es suya”²⁷¹.

De manera similar, se relató una breve leyenda sobre el rabino jasídico Zev Wolf de Zbarazh del siglo XVIII:

“Una noche, los ladrones entraron en la casa del rabino Wolf y se llevaron todo lo que encontraron. Desde su habitación, el *tzaddik* los vio, pero no hizo nada para detenerlos. Cuando terminaron, tomaron algunos cubiertos y una jarra de la que había bebido un enfermo esa

²⁶⁹ Alan Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, Palgrave Macmillan, 2010, p. 76.

²⁷⁰ James Fadiman and Robert Frager (eds.), *Essential Sufism*, New York, HarperCollins, 1997, p.143.

²⁷¹ *Ibíd.* p.189.

misma noche. El rabino Wolf corrió tras ellos. “Mi buena gente”, dijo, “todo lo que hayan encontrado aquí, les ruego que lo consideren como regalos míos. ¡Pero tengan cuidado con esa jarra! El aliento de un hombre enfermo se aferra a él, ¡y podrías contraer su enfermedad!”.

A partir de ese momento, el rabino dijo todas las noches antes de irse a la cama: “Todas mis posesiones son propiedad común”, para que, en caso de que volvieran los ladrones, no serían culpables de robo”²⁷².

Claramente en desacuerdo con las enseñanzas de la ley religiosa dominante, la compasión y la falta de venganza en estos tres cuentos denotan una actitud contraria a lo que generalmente consideramos tradicionalmente “religioso”. Subrayan la diferencia entre los puntos de vista exotéricos de la “moralidad” y los de las almas realizadas. El erudito sufi Titus Burckhardt señaló cómo el sentimiento expresado en estas historias proviene de un dicho en el Corán:

“En lugar de identificarse con su “yo” empírico, él (el “hombre perfecto”) modela ese “yo” en virtud de un elemento que simbólicamente no es individual. El Corán dice: “Golpearemos la vanidad con la Verdad y ella la arruinará” (21:18). En la medida en que se emancipa efectivamente, el contemplativo deja de ser tal o cual persona y “se convierte” en la Verdad sobre la que ha meditado. . . de ahí la incompatibilidad entre el espíritu del sufismo y la concepción “moralista” de la virtud, que es cuantitativa e individualista”²⁷³.

²⁷² Martin Burber, *Tales of the Hasidim I*, op. cit p. 161.

²⁷³ Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, p. 141.

El pecador sin pecado

Un par de cuentos interesantes sobre un sufí del siglo VIII y luego un judío del siglo XVIII parecen ofrecer una llamada y respuesta sobre las ideas del pecado, la autoconciencia y el verdadero camino místico. En primer lugar, la historia se contaba así sobre la santa sufí Rabi'a del siglo IX: Se dice que Rabi'a conoció a uno de los gnósticos y le preguntó su estado, y él respondió: “He recorrido el camino de la obediencia y no he pecado desde que Dios me creó”, a lo que ella respondió: “Ay, hijo mío, tu existencia es un pecado que no se puede comparar con ningún otro pecado”²⁷⁴. El Baal Shem Tov del siglo XVIII abordó el tema de los “pecadores” en el siguiente cuento de enseñanza:

“Dejo que los pecadores se me acerquen, si no son orgullosos. Mantengo lejos de mí a los eruditos y a los sin pecado si son orgullosos. Para el pecador que se sabe pecador y, por lo tanto, se considera vil, Dios está con él, porque Él “habita con ellos en medio de sus inmundicias”. Pero con respecto a aquel que se enorgullece del hecho de que no tiene la carga del pecado, Dios dice, como sabemos por la Guemará: “No hay suficiente lugar en el mundo para mí y para él”²⁷⁵.

Estos dos cuentos están tan estrechamente vinculados que casi parece como si el Baal Shem Tov estuviera ofreciendo una explicación de la expresión un poco más crítica de Rabi'a. Junto con los dos relatos previos de la actitud de los místicos hacia los

²⁷⁴ Rob Baker and Gray Henry (eds.), *Merton & Sufism: The Untold Story*, Louisville KY, Fons Vitae, 1999, p. 170.

²⁷⁵ Martin Burber, *Tales of the Hasidim II*, op. cit pp.71-2.

ladrones, comenzamos a apreciar la profundidad del amor y el perdón de la tradición mística y cómo estos caminos no siempre cuadraron con *la sharía* del islam o *la halajá* del judaísmo. En estos cuentos sobre ladrones en particular, se muestra la base de los ideales sufíes y, más tarde, cabalistas: el amor verdadero, el perdón ilimitado y la ecuanimidad haría imposible que una persona se sintiera “agraviada” por cualquier acción de otro.

Adoración verdadera

Otro tema común a ambos sistemas espirituales es la idea de que las personas deben adorar a Dios solo por el gozo de hacerlo, y no por temor a la ira de Dios o el deseo de algún tipo de “recompensa” (como las riquezas del mundo o el paraíso eterno). Cualquiera de esos objetivos representa el “deseo” y la retención del ego personal en el aspirante, un velo que crece entre el buscador y Dios. Si un practicante se preocupa por el más allá, implica que no “se ha borrado” a sí mismo por completo, para enfocarse completamente en Dios. Como señaló Rabi’a: “Oh mi señor, si te adoro por temor al infierno, quémame en el infierno; y si te adoro por la esperanza del Paraíso, exclúyeme de allí; pero si te adoro por ti mismo, no me niegues tu eterna belleza” ²⁷⁶.

Rabi’a también fue citado en la siguiente historia didáctica:

“Un día, se vio a Rabi’a corriendo, llevando fuego en una mano y agua en la otra. Le preguntaron el significado de su acción y hacia dónde se dirigía. Respondió, "voy a encender un fuego en el paraíso y verter agua en el infierno, para que ambos velos [obstáculos a la verdadera visión de Dios] desaparezcan por completo." ²⁷⁷.

²⁷⁶ Rob Baker and Gray Henry (eds.), *Merton & Sufism: The Untold Story*, p. 172.

²⁷⁷ James Fadiman and Robert Frager (eds.), *Essential Sufism*, p. 186.

Un cuento corto contado sobre el Baal Shem Tov estaba en la misma línea que los contados sobre el santo sufí mil años antes:

“Una vez que el espíritu de Baal Shem estuvo tan oprimido que le pareció que no tendría parte en el mundo venidero. Luego se dijo a sí mismo: “Si amo a Dios, ¿qué necesidad tengo del mundo venidero?”²⁷⁸.

Se contó una historia similar sobre el Maggid de Mezhrich del siglo XVIII, el segundo gran líder jasídico, que muestra un tema similar:

“En silencio, su esposa sostuvo al niño hambriento, estaba demasiado débil para llorar. Entonces, por primera vez, el Maggid suspiró. Al instante llegó la respuesta. Una voz le dijo: “Has perdido tu parte en el mundo venidero”. “Bueno, entonces”, dijo, “la recompensa ha sido eliminada. ¡Ahora puedo empezar a servir en serio!”²⁷⁹.

El santo sufí Ibrahim ibn Adham del siglo VIII explicó este ideal de adoración sin deseos mil años antes del rabino:

“No codicies nada en este mundo ni en el próximo, y dedícate por completo a Dios y vuelve tu rostro hacia Él, sin ningún deseo por este mundo o la vida venidera. Codiciar este mundo es apartarse de Dios por lo que es transitorio, y codiciar el próximo mundo es apartarse de Dios por lo que es eterno; lo transitorio pasa y su

²⁷⁸ Martin Burber, *Tales of the Hasidim I*, op. cit p.52.

²⁷⁹ *Ibid.* p.99.

renuncia también perece, pero la renuncia a lo eterno también es imperecedera”²⁸⁰.

Shekinah

El sufismo también influyó fuertemente en el misticismo judío a través de la erotización de ciertas imágenes de oración y meditación. Como novedad en el culto judío medieval con la obra cabalística del siglo XIII *Sefer ha-Bahir (Libro de la iluminación)*²⁸¹, la idea de usar imágenes sensuales e incluso sexuales para describir el acercamiento y luego la fusión con Dios a través de la meditación ha tenido una influencia duradera en los judíos.

El linaje desde los sufíes medievales, hasta los cabalistas medievales en este caso el rabino Isaac de Acre hasta los judíos europeos del siglo XVIII se pueden rastrear sin dificultad a través de un cuento sobre una princesa. Aunque se cree que la historia se originó dentro del islam, no se ha encontrado la procedencia exacta. Luego pasó de Isaac de Acre al cabalista del siglo XVI, Elías de Vidas, quien lo incluyó en su libro *Reshit Hokhmah (El comienzo de la sabiduría)*, que tuvo una fuerte influencia en el judaísmo. Aquí, el anhelo apasionado y el amor de Dios que define el camino sufí se sistematizó dentro del pensamiento espiritual judío:

Así nos enteramos de un incidente, registrado por R. Isaac de Acre, de bendita memoria, quien dijo que un día la princesa salió de la casa y una de las personas ociosas la vio. Suspiró profundamente y dijo: “Quién me daría mi deseo, que pudiera hacer con ella lo que quisiera”. Y la princesa respondió y dijo: “Eso sucederá en el

²⁸⁰ Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Oxford, One World Publications, 1995, pp. 182-83.

²⁸¹ *El Sefer ha-Bahir* (trad. Mario Satz Tettlebaum), Ediciones Obelisco, 2012.

cementerio, pero no aquí”. Cuando escuchó estas palabras se regocijó, porque pensó que ella tenía la intención de que él fuera al cementerio a esperarla allí, que ella vendría y él haría con ella lo que quisiera. Pero ella no quiso decir esto, solo quiso decir que hay grandes y pequeños, jóvenes y viejos, despreciados y honrados todos iguales, pero aquí no, por lo que no es posible que cualquiera se acerque a una princesa. Así que ese hombre se levantó y fue al cementerio y se sentó allí, y dedicó todos sus pensamientos a ella. Y debido a este gran anhelo por ella, apartó sus pensamientos de todo lo sensual, pero los puso continuamente en la forma de esa mujer y su belleza. Día y noche se sentaba allí en ese cementerio, allí comía y bebía, y allí dormía, porque se decía a sí mismo: “Si ella no viene hoy, vendrá mañana”.

Así lo hizo durante muchos días, y debido a su separación de los objetos de las sensaciones, al apego exclusivo de su pensamiento a un objeto y a su concentración y anhelo total, su alma se separó de las cosas sensuales y se apegó solo a los inteligibles, hasta que se separó de todas las cosas sensuales, incluida esa mujer misma, y se comunicó con Dios. Y al poco tiempo se despojó de todas las cosas sensuales y deseó sólo el intelecto Divino. Se convirtió en un perfecto servidor y santo hombre de Dios, hasta que su oración fue escuchada y su bendición fue beneficiosa para todos los transeúntes”²⁸².

²⁸² Moshé Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, Albany NY, SUNY Press, 1995, pp. 61-62.

La historia está coloreada con el tono sufí, como señala Moshé Idel:

“Las apariciones de términos filosóficos en el pasaje de Isaac, el ideal de *devequt* ‘la proximidad a Dios’, de *hitbodedut* ‘la meditación y oración en reclusión’ como concentración mental, así como elementos sufíes como la contemplación de la belleza como técnica mística, apuntan a la síntesis entre el sufismo y otros tipos extáticos de Misticismo [judío]. Aunque el nombre del rabino Isaac rara vez se menciona en los escritos jasídicos que fueron influenciados por esta parábola, no cabe duda de su influencia. Su impacto en el rabino Jacob Joseph de Polonnoy y otros maestros jasídicos ha sido bien documentado. De hecho, el rabino Jacob Joseph de Polonnoy menciona explícitamente su fuente, “el rabino Isaac de Acre”, en un contexto que implica que el propio Baal ShemTov estaba de acuerdo con la opinión del cabalista extático. Sin embargo, más allá de las citas directas, los maestros judíos han adoptado y desarrollado la actitud del rabino Isaac como directiva para sus propias vidas. . . Las discusiones jasídicas enfatizaron precisamente la práctica [de Isaac] de contemplar la belleza de una mujer para llegar a la fuente celestial de la belleza”²⁸³.

Este cuento también se contó sobre el gran poeta sufí Hafiz del siglo XIV. A medida que avanzaba la historia sobre el santo sufí, Hafiz se enamoró de una hermosa chica persa, por quien entró en una *zawiyya* para un rito de reclusión de cuarenta días, que finalmente le abrió el camino de *faná* y *baqa* (la aniquilación y posterior subsistencia en Dios).

²⁸³ Ibid. pp. 51-64.

El cuento expresa un par de ideales importantes que entraron en el misticismo judío en el siglo XIII y luego se convirtieron en fundamentales para el desarrollo del jasidismo. En primer lugar, la imagen femenina de la “princesa” cuadraba perfectamente con la idea judía de la *Sheckinah*, el aspecto femenino de la Deidad accesible al hombre. La devoción a los “inteligibles” se refería a la propia *Sheckinah*. El hecho de que el hombre de la historia deseara una unión erótica con la “princesa” influyó claramente en el pensamiento jasídico posterior, ya que la unión entre el hombre y Dios se volvió erotizada para los místicos judíos posteriores, posiblemente debido a la influencia sufi como esta.

En el relato, el rabino Isaac comenta: “El que no desea una mujer es como un burro, o incluso menos que uno, siendo el punto del objeto de la sensación, uno puede aprehender la adoración de Dios”²⁸⁴.

El cuento sufi tiene algo del mismo contenido que el de Isaac de Acre, pero proviene de una fuente sufi incluso anterior, el apócrifo Nasreddin, la legendaria figura satírica sufi que vivió durante la época medieval:

“Nasreddin entró en la mezquita un día muy angustiado. Se acercó al mullah y le dijo: “Mullah, he perdido mi burro, ¿podría ayudarme a encontrarlo?”. “Por supuesto”, respondió el guía religioso, “déjeme terminar las oraciones diarias. Busca un asiento entre la congregación y, cuando terminemos, te ayudaré”. Nasreddin se sentó y esperó ansiosamente mientras el mullah terminaba de dirigirla la gente en las oraciones diarias. Cuando terminó, dijo: “Amigos, tengo una pregunta antes de que se vayan. ¿Hay algún hombre aquí que nunca se haya enamorado? Todos permanecieron en silencio,

²⁸⁴ Moshé Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, op. cit., p. 62

excepto un hombre, cuyo brazo se levantó. El mullah señaló triunfalmente y le dijo a Nasreddin: “¡Ahí está tu burro!”.

El “burro”, una imagen recurrente dentro del islam para simbolizar a los ignorantes y los cabezones fue asumido por el místico judío.

Dichos cuentos medievales de la tradición narrativa que acabamos de leer representan algunos ejemplos que vinieron directamente del islam al judaísmo y muestran la clara influencia de las enseñanzas sufíes, y en muchos casos, de varios cientos de años antes. A veces, el mensaje del cuento judío no está de acuerdo con la ley religiosa judía tradicional, sino más bien en línea con los precursores islámicos. Actos que habrían sido considerados pecados en la corriente principal del judaísmo o el islam adquirieron un significado esotérico para ambos caminos místicos. Dado que los practicantes de la mística veían todo como perteneciente únicamente a Dios, desarrollaron una visión que era diferente a la declarada por las leyes exotéricas de sus respectivas religiones y su narrativa refleja aquella visión.

A lo largo de la historia de la cultura andalusí, eventos cotidianos como personajes famosos entre los pueblos, normas morales, tradiciones típicas y costumbres, apotegmas, refranes, versos de la poesía árabe antigua, incluso enseñanzas del Corán, se convirtieron en parte de esta tradición cuentística. Estos relatos influyen de manera muy significativa en la vida cotidiana de una persona, por el valor moral y espiritual que ofrecen. A pesar del paso de tiempo, siguen siendo cuentos divertidos y curiosos que nos asombran, que facilitan el ejercicio de la deducción, que nos hacen pensar. Una parte considerable de estos cuentos orales de hace más de un milenio, son reconocidos hoy en día, conformando un enorme patrimonio cultural. Traducidos a multitud de lenguas, siguen siendo una parte muy importante de nuestra literatura del siglo XXI.

El Corán, para la tradición musulmana, fue siempre el libro por excelencia, no sólo desde el punto de vista religioso, sino también literario, contribuyó a darle uniformidad a la lengua árabe. Poco más adelante, una vez reunidas por escrito las enseñanzas del profeta, la literatura árabe despegó con la misma fuerza que el resto de su cultura en España y surgieron dos grandes ramas de escritura: una de ellas es la que se ocupó del estudio del Corán y las demás enseñanzas del profeta y la otra se ocupó de narrar la vida misma. Lo más significativo para la literatura árabe fue el contacto con la antigua civilización persa y griega, al traducir obras literarias antiguas, que ayudaron muchísimo a vitalizar la literatura árabe.

Durante la Edad Media, una de las formas más comunes de literatura fue la compilación. Eran colecciones de hechos, ideas, historias instructivas y poemas, que trataban sobre un mismo tema y que cubrían asuntos tan diversos como la familia, la envidia, los animales y la avaricia. Poco a poco, las compilaciones fueron haciéndose más exquisitas y populares y empezaron a proliferar escritos de ficción.

Es importante señalar la simbiosis existente entre el cuento de tradición oral y el cuento literario en la literatura española. Podemos afirmar que muchos cuentos literarios en español nacieron en los de tradición popular, llenos de temas y motivos de la Edad Media²⁸⁵. En particular, estas cuatro conocidas colecciones de cuentos sirvieron de fuente de inspiración a otros que se transmitieron oralmente o que se escribieron con posterioridad:

1. La *Disciplina Clericalis*²⁸⁶, es una colección de treinta y cuatro cuentos orientales, escritos en latín del siglo XII por Pedro Alfonso, importante escritor judeoconverso con la finalidad de aconsejar a los clérigos.

²⁸⁵ M. Baquero Goyanes, *Qué es el cuento*, Buenos Aires, Columba, 1967, p. 20.

²⁸⁶ Pedro Alfonso, llamado originalmente Moshé Sefardí, fue una de las figuras más relevantes del llamado renacimiento del s. XII, posteriormente recopilador de cuentos orientales. Véase: P. Alfonso, *Disciplina clericalis*, Zaragoza, Guerra, 1980.

2. El *Calila e Dimna*, traducido del árabe por mandato de Alfonso X en el siglo XIII²⁸⁷. Consta de una colección de fábulas indias procedentes, en su mayor parte del *Panchatantra*. El título del libro se debe al nombre de dos lobos hermanos que viven en la corte del león, cuyas conversaciones dan lugar a multitud de fábulas, que pasan a la literatura posterior y perviven bajo diferentes formas.

3. El *Sendebār* o *Libro de los engaños et los asayamientos de las mujeres*, colección de cuentos de origen indio, vertidos al persa y de este al árabe, de donde se tradujeron al español por mandato de don Fadrique, hermano de don Alfonso X, en 1253²⁸⁸.

4. *Barlaam y Josafat*, una colección de cuentos indios que llegaron al castellano a través de una versión en sanscrito, luego persa, y finalmente árabe²⁸⁹.

A lo largo de la Edad Media, esta literatura cuentística no paró de crecer. De este desarrollo surgió la obra de ficción más conocida de la literatura del oriente: *Las mil y una noches*²⁹⁰. Conocida como *Alf layla wa-layla* en árabe, es sin duda la obra más conocida y que todavía ejerce gran influencia en nuestra cultura contemporánea. Aunque es difícil señalar con exactitud sus huellas originales y hay debate sobre cuan-

²⁸⁷Versión española de un libro árabe donde, con estructura de caja china, se relata cuentos de animales. Juan Manuel Cacho Blecua y María Jesús Lacarra (eds.) *Calila e Dimna*, Madrid, Clásicos Castalia, 1984.

²⁸⁸ Libro de los engaños de las mujeres: libro de origen indio que se organiza en torno a una historia marco: un noble trata de defenderse de las acusaciones de la reina, que afirma que ha sido violada por él, siendo sólo una mentira para vengarse porque el caballero la ha rechazado amorosamente. Para probar su inocencia frente al rey, el caballero relata una serie de cuentos ejemplificando la conducta mentirosa y falsa de las mujeres. Véase Julio Mitchell Fernández, *El Sendebār como texto esotérico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

²⁸⁹ Versión cristianizada de la leyenda india de un joven príncipe que se convierte en Buda. Véase: María Jesús Lacarra (ed., prólogo y notas), *Cuento y novela corta en España, 1. Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1999.

²⁹⁰ *Las mil y una noches* (ed. René R. Khawam), Edhasa, 2010.

tos cuentos contenía originalmente²⁹¹, agrupa relatos maravillosos; novelas de caballería, amorosas y picarescas; leyendas; narraciones didácticas; cuentos humorísticos; anécdotas y fábulas; relatos esotérico-místicos. *Las mil y una noches* es una de las obras más importantes e influyentes de la literatura universal. Se trata de una recopilación de cuentos y leyendas de origen indio, árabe y persa, de los cuales no existe un texto definitivo, sino múltiples versiones. El rey Schahriar, tras sufrir las infidelidades de su esposa, decide casarse cada día con una joven virgen que es ejecutada a la mañana siguiente para evitar así cualquier otra traición. Para impedir que todas las mujeres del reino mueran, la joven Scherezade se ofrece como voluntaria para casarse con el monarca y utiliza su astucia para proponerle un pacto mediante el cual no podrá ser ejecutada hasta que no acabe de contarle una historia. Los cuentos que la componen se prolongarán a lo largo de *Las mil y una noches* y acabarán por cautivar al monarca y disuadirle de su cruel venganza²⁹². El arabista e historiador español Juan Vernet los describe así en su introducción de dicho libro:

“*Las mil y una noches* no sólo es un mosaico que contiene cuentos de los distintos pueblos que en un momento u otro de su historia las acogieron, sino que también es un mosaico de las muy diversas morales de los mismos. Y así, al lado de cuentos piadosos, de fábulas didácticas, se encuentran otros de tono subido. Son, por tanto, un verdadero cajón de sastre, tanto en temática como en moral”.

El cuento permite admitir también el papel del *hakawati* o contador de historias²⁹³ que retendría los cuentos populares que normalmente no se ponía por escrito y el contador solía acomodarlos al ambiente de su público, al nombrar lugares y calles

²⁹¹ Jaime Oliver Asín, “Una y mil veces”, *Al-Andalus*, vol. 29, 1964, pp. 179-197.

²⁹² Juan Vernet (intr.) *Mil y una noches*, Planeta Editorial, 1990.

²⁹³ El conocido poeta y cuenta cuentos, Nacer Khemir escribió un libro precisamente titulado *El cuento de los contadores de cuentos*. Un libro de fantasía que enlaza la tradición oral de los cuentos populares islámicos que nunca tienen fin ya que en el mundo del contador de cuentos donde todo es posible: Véase: Nacer Khemir, *El cuento de los contadores de cuentos*. Editorial Fondo de Cultura económica de España, 2004.

conocidos. El origen del cuento oral se remonta a tiempos tan lejanos que resulta difícil indicar con precisión una fecha aproximada de cuándo se creó el primer cuento ²⁹⁴. Se sabe, sin embargo, que algunos de los más antiguos e importantes creadores de cuentos tienen sus raíces en los pueblos orientales. Desde allí se extendieron a todo el mundo, narrados de país en país, así que los primeros cuentos de origen árabe y persa llegaron a España en boca de mercaderes y marineros. Son cuentos tan conocidos como el de “Ali’babá y los cuarenta ladrones”, “Sinbad el marino”, “Aladino y la lámpara maravillosa” y el de “Antar bin shaddad”.

Cansinos Assens insistió en que todas las personas que saben leer conocen el libro de *Las mil y una noches* y conocen esa parte de la humanidad que se manifiesta. Resumió la importancia de la tradición cuentística en el prólogo al Libro de las Mil y una noches:

“Esas historias que Schahrasad, la persa, contó en su lengua armoniosa al neurótico rey Schah’riar, vencido al fin bajo el hechizo de su arrullante música, esas historias que salvaron su vida y la de todas las mujeres del reino, han pasado después, apadrinadas por ella, a todas las literaturas del mundo, y, repetidas por miles de rapsodas en todas las lenguas, dulces o ásperas, eufónicas o rudas, en que expresan los hombres diversamente la unanimidad de sus sueños, y recogidas y anotadas por diligentes escribas de todos los países han podido llegar hasta nosotros, incólumes, al través de los siglos”²⁹⁵.

Ningún género literario ha tenido tanta influencia cultural como los cuentos populares a lo largo de la historia de la literatura universal. En el siglo XIV Don Juan Manuel escribió el Conde Lucanor o Libro de Patronio²⁹⁶, una colección de cuentos con finalidad de enseñar, muchos de los cuales han pasado a la literatura posterior como “El traje nuevo del emperador”²⁹⁷ y “El retablo de las maravillas”²⁹⁸.

²⁹⁴ Ana Padovani, *Contar cuentos. Desde la práctica a la teoría*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 49.

²⁹⁵ Rafael Cansino Assens, *El libro de las mil y una noches*, Canaculta, 2014.

²⁹⁶ *El libro de patronio ó el Conde Lucanor*, Madrid, Versión Editorial Verlag, 2022.

²⁹⁷ *El traje nuevo del emperador*, Madrid, Versión Editorial Oxford University Press España, 2011.

²⁹⁸ *El retablo de las maravillas*, Madrid, Versión Editorial Linkgua Ediciones, 2021.

Esta conexión entre lo culto y lo popular no abandonó el mundo literario, pues en el siglo XIV el Arcipreste de Hita, en su *Libro del Buen Amor*, intercaló fábulas y cuentos de la tradición en su obra, igual que el Arcipreste de Talavera hizo a mediados del siglo XV en *El Corbacho o reprobación de las mujeres*. En el Siglo de Oro, las obras teatrales de Calderón de la Barca, Lope de Vega y Tirso de Molina estaban también inspirados en cuentos, anécdotas y sucedidos que los autores ponen en boca de sus personajes.

De la misma forma, el cuento popular inspiró las narraciones tradicionales en el siglo XVI con el *Lazarillo de Tormes*, *Sobremesa y alivio de caminantes* y *El Pa-trañuelo* de Juan de Timoneda. Al llegar el siglo XIX también tenemos ejemplos de una revitalización del cuento de tradición oral con los grandes autores de la época, que son, a su vez, grandes cuentistas. Fernán Caballero, El Padre Coloma, Blasco Ibáñez y Juan Valera recogieron cuentos y los literaturizaron.

En la literatura actual del siglo XX y XXI, nos encontramos con la obra de Francisco Martínez Dalmases y en ella descubrimos las huellas de esta antigua tradición cuento-enseñanza que acabamos de comentar. El autor ha utilizado costumbres de otros tiempos para mantener vivos los recuerdos. Estos relatos de hace milenios forman parte del patrimonio andalusí y han sido revitalizados para formar una parte importante del género cuentístico contemporáneo. De Francisco Martínez Dalmases, hemos seleccionado dos libros: *El legado: crónica de las tierras del exilio* y *Qandil, luces del Poniente*, con el propósito de destacar la importancia del relato medieval en la transmisión de la mística judía y musulmana a la narrativa contemporánea. El autor define los relatos de sus libros así:

“Hay que descubrir lo que te sugieren. Lo que caracteriza a la narración tradicional es precisamente su ausencia de trama racional, su capacidad de traer lo inesperado y tocar un elemento de la percepción humana que no se puede alcanzar de ningún otro modo. Las historias sir-

ven para despertar la consciencia de los humanos. Cuentos tradicionales han surgido en un entorno verbal, y que esa oralidad es parte de su fuerza, de su capacidad para convertirse en patrones dinámicos a través de los cuales el ser humano puede hallar un modelo para la maduración y la trascendencia”²⁹⁹.

El legado: crónica de las tierras del exilio tiene gran parte de sus raíces en los cuentos de *Las mil y una noches*, con el que comparte algunas historias, aunque se hayan desarrollado de otra manera. Las diferencias, a veces en la forma, a menudo en la estructura, no pueden ocultar, sin embargo, la deuda que tiene *El legado* con sus antepasados literarios y culturales. Es un libro de ocho cuentos, de los cuales hemos elegido para analizar: “El legado”, “El príncipe exiliado” y “La extraordinaria historia de Shamsuddin y Nuri Karmina”.

El segundo libro de Martínez Dalmases que hemos seleccionado, *Qandil, luces del Poniente*, se puede definir como una historia dentro de una historia, que crece a través de diversas voces, recuerdos y tiempos en España. El libro intenta reconstruir la rica tradición cuentística de los pueblos silenciados de previas generaciones a través de sus viejas costumbres, tradiciones y memoria fragmentada. A lo largo del libro, se refleja una corriente importante de los cuentos andalusíes, su fragmentación y cómo es posible ensamblar su potencial desperdigado y reconstruir su unidad. El relato va ensamblando a través de diversas voces y tiempos su propia historia arquetipo: *El sabio y los cuatro huérfanos*, ahí los restos de la tradición judía e islámica se retrotraen a su unidad original, que se fragmentó al tener que manifestarse en un medio hostil. El relato recrea el perfume de antiguas memorias, como en el capítulo del sanador rural (cap. 4 *Hikmatahu*), que descubre que su propia tradición médica procede de la antigua sabiduría oriental. La medicina y sabiduría se definen con el

mismo término en árabe, la raíz *HKM*. Este lejano signo de una ciencia que integra la

²⁹⁹ Francisco Martínez Dalmases, “Re: El legado.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 1 de diciembre de 2020.

sabiduría y la armonía física nos retrotrae al filósofo persa del siglo XII Yahya Suhrawardi y su ciencia de las luces (*Hikmant al-ishraq*)³⁰⁰. No es este un intento asilado de utilizar un relato popular como referente para ascender a través de sus múltiples reflejos en lo cotidiano. Tanto Jorge Luis Borges en el *Acercamiento a Al Mu'tasim*, así como Naguib Mahfuz en su relato *Zaabalawi*, parecen haber explorado la misma ruta. *Qandil, luces del Poniente* consiste en nueve cuentos, de los cuales hemos elegido para analizar: “HA’: La noche del séder”, “WAU: Los custodios de la memoria” y “Zay: El transfondo”.

“El legado”

El primer relato, titulado como el libro, es un ejemplo clásico de una moraleja sobre la codicia humana y nuestro deseo de querer siempre más. Se desarrolla en un entorno de “un tiempo muy lejano” con descripciones conocidas del desierto con camellos y antiguos mercadillos árabes propios de los cuentos del *Libro de las mil y una noches*. Aunque no es un relato religioso, a través de un cuento popular, disfrazado de sus personajes y eventos, entronca con una advertencia muy clara que el Corán afirma en su sura 102, *At-Takázur*, el afán de tener más y más, y el destino final si uno se cae en la tentación:

1. El afán de tener más y más os domina
2. hasta que entráis en vuestras tumbas. [...]
3. ¡No! ¡Si tan sólo pudierais entender con la comprensión de la certeza
4. ciertamente, veríais en verdad el fuego abrasador!
5. Al final, ciertamente, lo veréis en verdad con ojos de certeza:
6. ¡y ese día, ciertamente, seréis llamados a dar cuenta del don de la vida!

El cuento empieza en unas tierras míticas “más allá del horizonte oriental”

³⁰⁰ Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardai's Ohikmat Al-Ishraq*, Editorial Scholars Press, 1990, p. 54.

llamadas “Sharq” y “El Gharb”, nombres inspirados en “El Garb Al-Andalus” y “Sharq Al-Andalus”, lo que antiguamente formaba la parte más occidental de Al- Andalus, como regiones interiores. Nuestro personaje principal, Ahmad, es un mendigo ciego, que pasa sus días vagando por los rincones del pueblo. Gracias a la buena fortuna, un día le invitan al palacio. Allí comparte té con un noble, Yahya el Barmaki, cuyo nombre está inspirado en el califato abasí del siglo VIII y un Al-Fadl ibn Yahya al-Barmaki que formaba parte de la distinguida familia Barmakid. Ahmad le cuenta al noble la historia de su vida y como todo empezó un día al encontrarse con un simple derviche. Rápidamente se desarrolló una amistad entre Ahmad y el derviche y los dos compartían comida y conversación. Acostumbrado a la soledad, Ahmad sentía mucha alegría y suerte por simplemente estar en buena compañía y por “tener un compañero que erraba por la faz de la tierra y no sentía apego a bienes ni personas”. Meses más tarde, el derviche le preguntó a Ahmad qué es lo que más le gustaría tener en la vida. Tantas ideas entraron en su cabeza que no sabía por dónde empezar. Finalmente, se tranquilizó y le dijo al derviche que su deseo más grande era de simplemente tener una pequeña tienda en el zoco del pueblo algún día.

La mañana siguiente, el derviche desapareció y Ahmad, muy apenado por estar solo de nuevo, volvió al zoco del pueblo. Pasaba sus días hablando con un humilde canastero que eventualmente se ofreció a enseñarle a Ahmad su oficio. Después de varios años, Ahmad se convirtió en un diestro artesano y, al morir el dueño, heredó su tienda. “Qué generoso es Alá”, pensó Ahmad. Había conseguido lo que unos años atrás parecía imposible; su gran sueño de tener una sencilla tienda en el pueblo. Ya no pasaba hambre en la calle, más bien lucía una barba cuidada y túnica nueva, y por fin dormía bajo un techo. Unos años más tarde, de repente volvió el derviche y le preguntó a Ahmad si era feliz con su ocupación. Ahmad paró un momento a recordar

su cambio de suerte, la generosidad del anciano cestero y la felicidad y orgullo de tener su propia tienda. Pero, aun así, le contestó al derviche: “Es una tienda humilde ya veces añoro vagar de un sitio a otro como hacía antes. Lo que realmente deseo ahora es ser dueño de una caravana de camellos y transportar mercancías a lugares lejanos”. El derviche lo escuchó y, al murmurar unas palabras, se cumplió el nuevo deseo de Ahmad: empezó a transportar mercancías por el desierto y hasta se codeaba con acaudalados comerciantes. “Qué generoso es Alá”, pensó de nuevo. Era feliz con esta fortuna nueva, pero dentro de poco, empezó a desear más: a ser demandado y respetado por los ricos mercaderos y convertirse en el guía de una gran caravana, los que llevaban riquezas como sedas y brocados desde El Cairo y Damasco. Y con el paso del tiempo, así fue.

Un día Ahmad regresaba de un país lejano tras un viaje particularmente próspero. Allí en el desierto, con sus camellos y gran carga de mercancía de lujo, se encontró de nuevo con el derviche. Comentó éste a Ahmad que seguramente ahora era feliz con su fortuna y suerte. Ahmad se quedó pensando y finalmente le confesó al derviche “que mi sueño es convertirme en el camellero más rico y poderoso en las tierras del islam”. Después de un silencio, el derviche le preguntó: “¿No has oído que existen tesoros ocultos? Hoy es un día afortunado para ti. ¿Estás dispuesto a seguirme y aceptar lo que el Destino te depara?”.

Ahmad lo siguió hasta el lugar donde le había dicho que lo estaba esperando el gran tesoro, pero al principio, no vio nada. El derviche le explicó que hacía falta extender una pomada especial en los párpados para ver los tesoros. Pero avisó, en un solo ojo, al aplicarla en los dos ojos, uno se quedará ciego. Al sacar una cajita de madera, Ahmad, invadido por la codicia, le demandó al derviche que se la entregase. El derviche cumplió el deseo de Ahmad:

“Aquí la tienes, así todos tus deseos se quedan satisfechos”, le dijo el derviche.

“¡Nunca había visto tantos tesoros!”, exclamó Ahmad. “Pero, me engañas, con los dos ojos, podré ver aún más tesoros. ¡Úntame el párpado derecho!”, dijo Ahmad.

“No me obligues a perjudicarte. Separemos y benefíciate de lo que Alá te ha otorgado”, respondió el derviche. “Alá ha sido muy generoso contigo, Ahmad”.

Violentamente Ahmad lo obligó a extender la pomada sobre el segundo párpado, a pesar del aviso del derviche.

“Noté su dedo extendiendo la crema sobre mi párpado derecho, una vez terminado abrí mis ojos, ansioso por ver los tesoros que aguardaban a mis vista, pero a mi alrededor sólo existía la más profunda de las tinieblas. ¡Estoy ciego!”, gritó Ahmad. Ciego, ¡estoy ciego!, exclamé en medio de una oscuridad asfixiante que jamás había sentido. ¡Derviche, sálvame! ¡Estoy ciego! ¡Quédate con el tesoro, pero devuélveme la luz!”. Y allí se quedó Ahmad, solo en la oscuridad. “Nadie respondió a mi voz desde las tinieblas, Caí al suelo presa de la desolación, incapaz de aceptar que, además de perder el tesoro, jamás vería la luz del amanecer en esta tierra.”

Al final, Ahmad acaba como la mayoría de los personajes en los cuentos de enseñanza sobre la codicia: perdió todo lo que había logrado en un instante, la narración de su relato en la casa del noble le devolvió la tranquilidad a su corazón y aceptó el destino que su codicia había labrado para él.

“El príncipe exiliado”

Este cuento tiene dos temas centrales: el primero, siendo algo fundamental en el sufismo, es el proceso íntimo de encontrar “lo interno” a través del sendero espiritual, donde el sufí contempla la realidad de su existencia y busca lo más profundo de su alma, con el fin de llegar a Dios durante este camino. Esta búsqueda de lo verdadero y absoluto es un camino propio y único para cada persona. El maestro ofrece instrucciones y nos guía, pero, aun así, cada uno tiene su propia manera de intentar realizar esta transformación. En el cuento, se simboliza esta búsqueda interna con un príncipe pequeño que dicen que “ha quedado dormido y extraviado”. Lo que realmente sucede es que el niño se extravía y acaba lejos del alcázar donde “un gremio de carboneros”. Éstos, que representan los miembros más bajos de la sociedad, no saben que el niño pequeño es el heredero del trono. Lo acogen como un miembro más de la familia. Lo educan y le enseñan los valores importantes que necesitará para ser un rey íntegro y sincero en su día.

Durante largos años, esta comunidad humilde cuida al pequeño príncipe con cariño, haciéndole partícipe de sus tareas. Pasan años de miseria, hambre, sequías, luchas civiles y disensiones mientras el emirato de Córdoba sufre las consecuencias. Un día, a raíz de un sueño, el Emir convoca a los buscadores a la corte para encontrar al príncipe dormido y su hallazgo cambiara la suerte del país. El joven que ha crecido en la comunidad de carboneros se une a la búsqueda y, a través de largos viajes por un Al-Andalus fragmentado su búsqueda externa del príncipe dormido, se transforma en una búsqueda interna, se vuelve consciente de su propio olvido. A través de un largo proceso, y con ayuda espiritual de un *wali* que despierta experiencias inusuales en el carbonero/príncipe dormido, finalmente es capaz de

recobrar la memoria y se le revela su identidad auténtica. Al regresar al alcázar de Córdoba y encontrarse con su abuelo, descubre que la gente del reino ha olvidado la búsqueda, pero que él ha llegado a su origen para asumir la función que le corresponde. El único que lo reconoce es su abuelo, que nunca perdió la esperanza de que un día volviera para reinar y restablecer el equilibrio en los dominios del Al- Andalus.

El segundo tema principal que se desarrolla a lo largo de este cuento es el contorno histórico y pintoresco que refleja la cultura durante los tiempos de Medina al-Zahra, uno de los momentos más prestigiosos de Córdoba. El príncipe se llama Abdel Rahman en el libro, que representa el Califa Abderramán III y hay varias descripciones de lugares conocidos de Córdoba medieval. En el cuento el príncipe vive en *Medina Lawsa*, se entiende que es Medina Al-Zahra, donde poco a poco se enseña al pequeño príncipe las costumbres y responsabilidades de un futuro rey. En el cuento, están también correctamente marcados los niveles de la sociedad de aquellos tiempos, con los personajes más humildes siendo los carboneros, mendigos y bufones, y luego los más respetados como los visires, jueces, comandantes del ejército, alfaquíes y representantes de las familias nobles. A lo largo del cuento, los personajes hacen comentarios típicos que reflejan la cultura islámica de Córdoba como el siguiente: “Alá nos trae la felicidad y la desdicha”, “encontrar refugio en la voluntad superior”, “la oración y recordode Alá”, de medir el tiempo según los ciclos de la luna y “pasando la noche en vela, recitando el sagrado Corán”.

Finalmente, es gracias a la paciencia y sabiduría de un walí sabio, alguien espiritual tan apreciado y respetado en aquella comunidad, que le acompaña al príncipe y le ayuda a ser capaz de crecer, transformarse internamente y desvelar su identidad verdadera.

“La extraordinaria historia de Shamsuddin y Nuri Karmina”

Este último cuento de *El legado* es un relato que celebra el papel del *hakawati* y la tradición de contar cuentos a niños, una práctica antiquísima donde destaca el poder de la narrativa en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Hay registros escritos existentes que remontan esta práctica al segundo milenio a. de C., cuando los hijos del Faraón Khufu (o Keops) se entretenían con su padre con historias orales³⁰¹. Durante siglos, la mágica de escuchar cuentos en la infancia ha tenido gran efectos en todas las épocas, idiomas y culturas. “*Storytelling*”, o “la narración de historias”, una expresión de origen inglés, que generalmente se asocia a las tradiciones orales y escritas, incluyendo tanto la narración de historias como la escritura de símbolos y la pintura de escenas de cazadores y recolectores en las cuevas³⁰². Abuelos, padres y maestros han contado historias para distintos fines a los más pequeños para entretener, dar lecciones morales, dar razón a acontecimientos inexplicables, enseñar historia, transmitir la tradición folclórica o estimular la imaginación³⁰³.

Una buena historia es capaz de enganchar enseguida y llegar más allá, donde el análisis cuantitativo tiene negada la entrada a las emociones de los niños. El impacto sobre las emociones es certero, pero también sobre la intuición, la estructura no racional de la mente individual y colectiva, cuyo capacidad de percepción le permite identificar patrones que conducen hacia la maduración del ser humano.

³⁰¹ *El Papiro Westcar* es un texto egipcio con un conjunto de cuentos mágicos. Fue adquirido en 1825 por el aventurero británico Henry Westcar y desde 1866 está conservado en museos, actualmente en Berlín. Los cuentos se originaron probablemente durante la dinastía XII, por el tipo de composición y es considerado el relato conocido más antiguo de magia. Los acontecimientos se sitúan en el Imperio antiguo, pero el papiro está escrito en tiempos de los hicsos entre 1650 a. C. y 1540 a. C. Véase: Ángel Sánchez Rodríguez, *El Papiro Westcar: Narración de los prodigios de los magos de la corte de Jufu*, Sevilla, Ediciones ASADE, 2003.

³⁰² I. Hutton; F. Joy; M.R. MacDonald; J. Sherman; S. Smith; G.de Voss, *Storytelling. An encyclopedia of mythology and folklore*. New York, Myron E. Sharpe, 2008, pp. 20-37.

³⁰³ M. Hamilton & M. Weiss, *Storytelling. An encyclopedia of mythology and folklore*, New York, Myron E. Sharpe, 2008, pp. 52.

Independientemente de la edad, religión o siglo, la atracción hacia los relatos es innegable. Historias contadas a niños impresionan para siempre porque apelan a nuestro interior desde las edades más tempranas y con el paso de tiempo, siguen siendo relevantes porque recogemos los valores de estas historias infantiles para construir nuestra identidad personal.

Como un gran *hakawati*, el anciano narrador de “La extraordinaria historia de Shamsuddín y Nuri Karmina” cautiva al joven Fadila con simpatía y conversación desde los primeros momentos de su encuentro:

“Pronto llegará el amanecer”, dice el anciano.

El joven levanta el rostro, desorientado. “Sí..”.

“¿Hay algo que quieras saber?”, pregunta el anciano al único miembro que permanece junto a él en el círculo de narración.

“No, no soy una persona instruida”. El joven hace gestos negativos con su cabeza, sin atreverse a mezclar su voz con el legado de historias que impregna la sala. “Las historias son superiores a lo que yo pueda decir. Es una sabiduría que me gustaría aprender”.

“¿Cuál es tu nombre?”.

“Fadila. Mis padres murieron a poco tiempo y nunca he descubierto qué significa. Aquí nadie conoce el nombre.”

El anciano sonríe, satisfecho al descubrir una huella familiar en el más lejano de los eriales.

“Significa testigo de la generosidad del creador y deberías sentirte agraciado con él. Es el nombre que designa a alguien capaz de contemplar la verdadera naturaleza de lo que yace detrás de la felicidad y la desdicha, la alegría y el dolor, la abundancia y la austeridad”.

El joven mira al anciano, sorprendido por el significado oculto tras el sello de su nombre.

“¿Qué harás si encuentras el tesoro?”, pregunta el narrador.

“No sé qué puedo hacer con un tesoro. Una vez tuve un sueño, y en ese sueño una voz me dijo que si alguna vez un sabio me tendía la mano que la tomase y siguiese mi destino”.

El anciano cierra los ojos y parece sumergirse dentro de su pecho, al volver a abrirlos, mira intensamente al joven Fadila.

“Custodia esa historia en tu corazón, nunca la pierdas. Sólo una vez en la vida de cada persona puede esta historia surgir a la luz. Escúchala, Fadila, escucha atento”.

El anciano narrador inspira profundamente y el espíritu de la historia surge a través de él, toma el filo de su mirada, el gesto de sus manos, el acento de su voz.....

El *hakawati* sabe mezclar los mejores ingredientes de la narrativa de aventuras con las tradiciones culturales islámicas de Al-Andalus. Empieza a contar al atento Fadila:

“Hace muchos siglos vivía en Córdoba un próspero comerciante de nombre Yusuf al Nashar, honrado, maestro de su palabra y respetado por todos. Tras muchos años de laborioso esfuerzo y acertado sentido comercial había labrado gran fortuna, pero un anhelo secreto pesaba en su ánimo.....”.

En el círculo de narración, termina la historia de fantasía llena de princesas en

exilio, nobles caballeros de tierras lejanas, talismanes de las tiendas del zoco, tesoros escondidos y una cadena de plata con la mano de Fátima que posee el poder mágico de facilitar deseos del corazón. El anciano narrador se queda silencioso en la oscuridad y el joven permanece como si estuviera en trance. Al notar que el relato se acabó, le mira Fadila interrogante al anciano, lleno de preguntas, convencido de que al cuento le faltan pequeños detalles aún, sin ganas de despedirse de este mundo de sueños en el que está sumergido.

“Ya empieza a amanecer”, dice el anciano. “Dirígete al río por el camino de la montaña y haz tus abluciones matinales al lado de la cascada, entonces estarás listo”.

El joven obedece y va al río, disfrutando del paisaje matinal. De repente entre las rocas de la costa, nota algo que hace un sonido metálico y empieza a excavar. Da un último tirón y tal y como escuchó en el relato del anciano, encuentra un tesoro. ¿Será el tesoro perdido del cuento de anoche? Vuelve corriendo a buscar al narrador para enseñarle lo que ha encontrado, pero al llegar allí, Fadila se detiene. Mira el lugar donde anoche había asistido a un círculo de lectura, pero está vacío, no encuentra a nadie, ningún narrador, sólo un rincón sin nada. Y así termina el relato con Shamsuddin y Nuri Karmina, como los grandes historias de nuestra infancia, con una mezcla de magia y leyenda; donde la realidad, la imaginación y la mitología se entrelazan y crean un mundo más allá de lo cotidiano, que hace posible nutrir una dimensión creativa del ser humano.

“Y aunque casi todos creyeron que la fortuna del joven huérfano cambió por un capricho del destino, hay quien afirma que en las

historias contadas esa noche por el viejo narrador, halló Fadila un tesoro que con el curso de los años creció y dio fruto. Todo eso ocurrió hace mucho, mucho tiempo, bajo la silueta de un viejo castillo, en las lejanas tierras de Gharb”.

“La noche del séder”

“La noche del séder”, la primera historia de *Qandil, luces del poniente* que analizaremos, empieza con un verso de la Torá, en concreto, del Cantar de los Cantares, para brindar un hermoso testimonio a la historia de los judíos conversos españoles. Al pesar del paso de los siglos, ellos han conseguido preservar la rica tradición sefardí a través de la memoria, aún si la nueva generación no siempre entendía el motivo detrás de estas costumbres “extrañas” de los mayores. Al partir del siglo XV, España estaba casi totalmente cristianizada y poco a poco los que previamente eran conocidos como “los conversos” empezaron a asimilarse a la sociedad cristiana, pero sin perder su identidad a escondidas. En La noche del séder, el personaje principal se llama Isabel Zamorano, hija de un próspero comerciante de La Mancha. Durante sus desafíos en la vida, ella se va enterando de quién es, de sus orígenes y, finalmente, crece en ella un gran aprecio por todas las tradiciones de su familia que de pequeña nunca entendía. “Halla el recuerdo más íntimo, el más veraz. Llámalo y permite que a través de él aflore la memoria”, le decían a Isabel.

A través de las experiencias de Isabel, vamos conociendo a varios miembros de su familia en distintas partes de España. Durante una estancia en Córdoba con su prima hermana, ellas hablan de los pactos que sus parientes solían hacer entre ciertas familias respecto a formar los matrimonios, para “marcar el destino de la familia”, se decía. Luego se acordaban de una costumbre recurrente en casa, que se celebraba

cada primavera, normalmente la última semana de marzo o la primera de abril. Era una comida estrictamente familiar con platos extraños como una sopa de huevo y li- món, pan sin levadura, pasas y dulces de higo, cordero y berenjenas que solo se toma- ban en tal fecha. Al terminar la comida, los adultos levantarían su copa y giraban su cabeza hacia un tal Elías. Finalmente, el anfitrión entonaría una canción dando las gracias a Dios y un brindis para la siguiente generación³⁰⁴. Las dos primas recordaban cómo sus madres decían en la cocina a escondidas, durante ese día tan especial : “¡Animo, que lleguemos con buen ánimo a la noche del Séder!” ¿Pero qué era la noche del Séder³⁰⁵? Las primas seguían charlando hasta la madrugada, compartiendo recuerdos cálidos de su infancia compartida. Surgieron más preguntas y comentarios entre ellas. Isabel se acordó de que, como todos los viernes, con la puesta del sol, las madres encendían velas en los hogares. “Hacemos candela para que en esta casa nunca se extinga la Almenara de la Luz”³⁰⁶, solían decir los mayores a las niñas, aunque ninguna de las pri- mas entendía estas respuestas.

Con el paso del tiempo, Isabel se encuentra con otra conocida en Alicante, Antonia. La vida dura y marginal de Isabel, a consecuencia de un acontecimiento impor- tante que marcará su vida, toma un giro cuando va a visitar a Antonia. Es una leprosa y la única superviviente de una compañera de sus noches tenebrosas en Sevilla. Una expresión que utiliza Isabel, transmitida por su madre en su infancia, hace que la le- prosa la sorprenda:

³⁰⁴ En primavera, los judíos se preparan para la Pascua, una fiesta de una semana de duración que es una de las celebraciones más importantes del judaísmo. Conocida también por su nombre hebreo, *Pésaj*, la Pascua combina milenios de tradiciones religiosas y platos típicos. La festividad comienza en el día 14 del mes hebreo de Nisán, según el calendario judío, que se fija según una combinación de los ciclos lunar y solar. El 14 de Nisán, comienza en la noche de luna llena después de equinoccio de primavera por lo que la Pascua suele caer entre los meses de marzo y abril. Véase Nicholas De Lange, *An Introduction to Judaism*, New York, Cambridge University Press, 2007.

³⁰⁵ La noche del Séder se refiere específicamente al importante ritual festivo judío celebrado en la primera noche de Pésaj. Nicholas De Lange, *An Introduction to Judaism*, *op. cit.*, p. 98.

³⁰⁶ Encender dos velas es una de las tradiciones más reconocidas y queridas por muchos judíos de Shabat. Para algunos, las velas pueden representar el momento donde se recibe el día con toda su santidad y uno disfruta de un tiempo de reflexión con Dios.

“El Señor te bendiga y te guarde. El Señor te muestre su rostro radiante y tenga piedad de ti. El Señor te muestre su rostro y te conceda la paz”.

“¿Sabes que eres judía, Isabel?”, exclama Antonia.

“¡Que no lo soy!, responde Isabel. ¿Por qué me lo dices?”

“Porque acabas de recitar la bendición al pueblo judío, que viene del Antiguo Testamento”, responde Antonia. “¿Como se llaman tus padres yabuelos?”

“Samuel, Elisa, Lázaro, Raquel, Pilar y Ezequiel”, responde Isabel.

Antonia sonríe y le responde a Isabel: “Todos son nombres judíos. Todos con el nombre de Dios, El-ohim”.

Isabel se sentía desconcertada, no sabía cómo responder.

“Es importante saber de dónde venimos, hay que desvelar la memoria, Isabel.” apostilló Antonia.

Las circunstancias personales de Isabel la llevaron de un lugar infame a otro peor. Un encuentro casual en un antro sevillano un día le recordó un sueño reciente y, decidida a tomar el hilo que la conectaba con la vida, se encontró con Fidel, el hombre que le ayudó a reconstruir su vida y su memoria: “Halla el recuerdo más íntimo, el más veraz. Llámalo y permite que a través de él aflore la memoria”, fue la expresión directa de Fidel.

A partir de ahí Isabel inicia un proceso de sanación física, emocional y un reencuentro con la memoria atesorada de sus ancestros:

“El recuerdo tiene su propio código. Comienzas recordando lo obvio, lo que crees ser, lo que crees que te ha ocurrido, si persistes en tu búsqueda las sombras y siluetas se disuelven y alcanzarás a recordar lo real.”

“WAU: Los custodios de la memoria”

Este segundo relato de *Qandil* sirve de reflexión histórica para contemplar las huellas ocultas de los pueblos silenciados durante la edad medieval española y apreciar como a través de la memoria colectiva, las tradiciones de estos antepasados han enriquecido la diversidad cultural de la misma sociedad contemporánea. Así lo explica el propio autor:

“Hay que construir puentes entre pueblos. El tronco semita ha dado origen al judaísmo, al cristianismo y al islam; no son diferentes, todos han surgido de la familia de Abraham. Lo único que les diferencia es el tiempo, el tiempo cambia las necesidades del hombre. Al intentar construir puentes nos reunimos con gente muy diversa, intentamos que culturas enfrentadas sean sus puntos de encuentro”³⁰⁷.

El personaje clave de este relato, Nazario Bernardo de Quirós, procede de una familia privilegiada castellana con afluencia en la sociedad española del siglo XX. Nazario entabló una amistad con Luciano Petrassi, un florentino con una madre de descendencia española. A través de su correspondencia con Luciano sobre la historia medieval y la comunidad morisca expulsada, Nazario empezó a afinar su percepción del papel de estos pueblos de Abraham olvidados por la historia contemporánea y al mismo tiempo, le entró una ansiedad por encontrar y entender sus propios orígenes. Durante el transcurso del cuento, Nazario emprenderá una búsqueda que le hará cruzar caminos con varios conocidos de Luciano, en diferentes lugares del mundo. Cada en-

³⁰⁷ Francisco Martínez Dalmases, “La memoria colectiva.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 23 de diciembre de 2021.

cuentro y persona le aportará algo invaluable que le servirá como una pieza de puzle para que Nazario pueda hallar un sendero propio interno durante su recorrido, un concepto tan fundamental en las enseñanzas del sufismo. Finalmente, cruzará caminos con Fidel, un granadino mestizo y viajero, que en las tierras orientales se ha encontrado con los Custodios de la Memoria, los miembros de un linaje sufi que observan el despliegue de la historia e intervienen para que pueda crecer la médula interna del ser humano, con el aspecto externo que le corresponde a cada tiempo y cultura.

“Nazario, quiero que guardes una historia en tu memoria. Se trata de un mapa y quiero que conozcas todos los rincones. Es la historia de *El sabio y los cuatro huérfanos*”. Y así, Fidel comenzó a desgranar la historia que se había ensamblado en su país a través de gente y circunstancias diversas:

“En una remota edad y lugar, en la época en la que los hombres hablaban un lenguaje común, existía un sabio que conducía a su pueblo. Percibió que un cambio en el clima haría inhabitable el país y decidió que la comunidad debía emigrar, conservando en el exilio el conocimiento que era su herencia. El sabio dividió a su pueblo en cuatro grupos según sus aptitudes y nombró a un diputado para cada uno de ellos.

El primer grupo tañía los atabales, los instrumentos de cuerda y viento, sus gentes daban vida a la danza y al ritmo armónico...El sabio les alentó a preservar y desarrollar sus aptitudes hasta que hiciese posible el reencuentro. Partió el primer grupo hacia el Sur.

Las facilidades del segundo grupo procedían de la palabra, La tradición oral desarrolló su intuición y destreza para construir mediante la palabra un mundo donde se desvelaban posibilidades más allá de su presente situación. A través de sus voces daban vida a historias que, como recipientes, custodiaban la memoria del pasado y las posibilidades del futuro. Partió el segundo grupo hacia el Oeste, y en su círculo quienes narraban y quienes escuchaban engarzaron su atención y posibilidades al vínculo de la palabra.

El tercer grupo guardaba celosamente el conocimiento de las plantas, el diseño de los jardines y la extracción de perfumes y esencias....esta comunidad descifraron el espíritu de cada esencia y elaboraban un lenguaje de fragancias mediante el cual recreabanla memoria de su origen y la llamada del reencuentro....ellos partieron hacia el Norte.

El cuarto grupo recibió como herencia la medicina. Adquirieron el conocimiento de las energías del ser humano: su plenitud, deterioro y rehabilitación. Este legado tan frágil y valioso lo custodiaron en diferentes niveles....Partió el cuatro grupo hacia el Oriente y dejó como señal para la unificación la leyenda de que el conocimiento se puede borrar, tras un largo periodo de oscuridad.

Transcurrieron varias generaciones en el exilio, el diputado del cuatro grupo percibió que la memoria de su origen se estaba perdiendo, convertido tan solo en leyenda. Como guardián del conocimiento médico,

tenía la responsabilidad de velar por la reunificación....Decidió llamar a los demás pueblos exiliados para exponerles su origen común....pero conociendo la debilidad de la memoria, optó por pedir ayuda al pueblo de los perfumistas para que elaborasen el elixir del recuerdo.

Despachó emisarios a las tierras del norte...tan sólo uno regresó ...y su mensaje fue desolador...no entienden que deban recuperar la memoria, de hecho, no recuerdan estar exiliados. El maestro médico supo que necesitaban comprender que formaban parte de un destino más allá de su situación presente. Tras mucha reflexión, el maestro decidió viajar él mismo a los pueblos....para encontrarse con los maestros de las palabras, quienes custodiaban el conocimiento para crear nuevos mitos.

El viaje fue difícil y la ruta estaba infestada...pero el maestro médico reveló al fin su propósito....juntos (los cuatro pueblos exiliados) crearon la historia más poderosa que jamás se hubiese engarzado....fueron conscientes entonces de que eran ramas separadas de un tronco central.”

Después de un silencio, al terminar el cuento de enseñanza, Fidel habló de nuevo a Nazario:

“Al regresar a su patria de origen, los cuatro pueblos descubrieron que sus habilidades se complementaban y les permitían crear la vida armónica y plena que hasta entonces tan solo habían vislumbrado en fragmentos de sueños durante su largo exilio. Esta historia se ha forjado en

este país y refleja la raíz de sus problemas, pero también sus posibilidades. Ahora tú eres su guardián, Nazario”. concluyó Fidel

Al final es un cuento de enseñanza, tan apreciado en la tradición narrativa, que consigue que Nazario llegue al fin de su búsqueda con las respuestas que necesitaba. Finalmente, Nazario entendía que él, aun siendo de una vieja familia castellana, tiene una conexión interna que pertenece a estos pueblos exiliados del pasado, cuya memoria y posibilidades en el presente deberá custodiar como la valiosa herencia que representan. “Los custodios de la memoria” concluye con una hermosa cita de Ibn Abbad de Ronda, uno de los guías de la antigua Shadiliyya³⁰⁸: “Sepulta tu existencia en la tierra de la oscuridad, pues la planta que nace, sin que la semilla haya sido bien enterrada, jamás fructificará plenamente”.

“Zay el trasfondo”

El trasfondo empieza con el tan conocido verso de Ibn Arabi: “Mi corazón es capaz de asumir cualquier forma”. El relato inicia su singularidad en una pintoresca aldea ubicada “entre la Sierra Nevada y la Sierra de Gádor. La familia nazarí inició ahí el exilio tras la pérdida de Granada...sus nostalgias nocturnas orientando las miradas hacia la Pléyades y Orión”. El personaje principal, Fidel Benayes, es un joven albañil que empieza a trabajar restaurando un inmenso recinto en la Granada de

³⁰⁸ Ibn Abbad al-Rundi fue un místico sufí que vivió y trabajó principalmente en el Magreb al-Aqsa. Nacido en Ronda en 1333, entonces parte del Sultanato de Granada. Emigró a Marruecos cuando aún era joven, atraído por la fama de sus madrasas, en particular la Universidad Al Qarawiyyin en Fez. Aquí vivió en diferentes períodos, residiendo también en otras ciudades (incluyendo Salé, Marrakech y Fez). Más tarde se entregó a la vida ascética y mística solitaria, y se convirtió en predicador. Escribió comentarios sobre las obras de otros místicos sufíes. Murió en Fez en 1390. Véase: E. Geoffroy, *Ibn 'Abbâd, modèle de la Shâdhiliyya, une voie soufie dans le monde*, Paris, Maisonneuve & Larousse, 2004.

otros tiempos. Fidel se siente atraído por este hermoso edificio que parece despertar algo diferente en él:

“Oficiaba de atalaya sobre la ciudad y la vega, albergaba preciados ingredientes y los jardines crecían los cipreses, palosantos, naranjos, magnolios y rosales. Los edificios de recóndita geometría estaban cuajados de lacerías, azulejos con estrellas engarzadas y bóvedas de madera labrada. Se intentaba rescatar con pasos aún vacilantes el recinto del olvido de generaciones y sus múltiples fragmentos comenzaban a armonizar entre sí una vez más: umbría, perfume, murmullos de agua, reflejo de luz, y bóvedas de estrellas”.

Un día después de trabajar, Fidel se encuentra dando vueltas por el laberinto de calles del Albaicín. Se quedó absorto delante de una tienda de especias, cuyos aromas exóticos parecían como si fueran de un tiempo muy lejano y cautivan al joven enseguida. El dueño le invita a que entre y Fidel pasea lentamente por la tienda, admirando los frascos de porcelana etiquetados, las hileras de sacos abiertos con especias en rama, y cajitas de madera llenas de polvos de colores tan vivos. El dueño, Ramón Cifuentes se presenta y enseguida los dos están disfrutando de una conversación amena que es el comienzo de una gran amistad.

Viendo el interés que tiene Fidel en el mundo de especias y sobre todo en descubrir el mundo más allá de lo habitual de su tiempo, don Ramón invitó a Fidel a acompañarlo en un viaje de negocios por toda Andalucía. El joven albañil aceptó la invitación enseguida, entusiasmado, y los dos emprendieron su aventura. Durante los primeros días de viaje, Fidel pensaba que don Ramón iniciaba conversaciones sobre temas sin motivo, pero poco a poco empezó a ver que eran temas de otra dimensión

bajo la superficie de lo cotidiano. Un día en Antequera, contemplando juntos el bonito pasaje, Don Ramón rompió el silencio:

“Hace siglos nació el español más noble de todas las épocas en Murcia, descendía de la tribu de Hatim Tai. Él viajó por este país, visitó a hombres cabales de su tiempo, dándoles lo que poseía: bienes materiales, compañía y sobre todo, su plena atención. En esa civilización el saber no estaba encerrado en conventos ni en universidades. Muchos hombres y mujeres custodiaban cierta porción de conocimiento y el joven murciano mantuvo compañía con ellos”.

Fidel no siempre entendía muy bien de quién hablaba don Ramón, pero él había aprendido que, si esperaba con paciencia, otro día don Ramón seguiría con el relato. Unos días más tarde, llegaron los dos a Córdoba y don Ramón retomó la narrativa de nuevo. Fidel escuchó atentamente, impaciente por aprender más de su amigo sabio, don Ramón. “En esta ciudad pasó largas temporadas el joven murciano y aprendió de su relación con hombres muy notables”. Seguían los dos viajando hasta Sevilla. Don Ramón le señaló los campos que se extendían hasta el Poniente y entabló de nuevo su conversación sobre el murciano:

“Vivió muchos años en Sevilla, desde su adolescencia compartió compañía con hombres y mujeres que intentaban trascender sus limitaciones y custodiaban una parte del conocimiento de ese tiempo.....Desarrolló un método de organizar el tiempo para que todas sus actividades, físicas, mentales o contemplativas se orientasen hacia la Realidad....Esas gentes vivían aquí en Sevilla. Algunos de los lugares que pisaron como el Patio de los Naranjos siguen en pie y con-

servan una parte de la atmósfera que contuvieron. Recorre estas calles Fidel e intenta respirar lo que un día se respiró. El caos sevillano, mezcla de hermosura y barbarie ha permitido conservar cierta atmósfera... Mohammed Ibn al Arabi tuvo experiencias que marcaban la apertura a un nivel superior de atención y quiso comparar sus capacidades con las de las personas de su tiempo”.

Los constantes relatos sobre el murciano y la contemplación sobre otra realidad introdujeron una energía y comprensión nueva en el interior de Fidel, y al mismo tiempo, una perplejidad sobre sus propios antepasados andaluces. Al día siguiente, los dos partieron en dirección sur muy temprano y se encaminaron hacia la Sierra de Cádiz. Al llegar a sus destino, desde las alturas, se podía apreciar las casitas de Algeciras y la orilla africana en el fondo. Fidel se quedó reflexionando ante la vista: allí delante suyo se encontraba con las antiguas rutas de previas generaciones de viajeros que sentían la necesidad de cruzar a la otra orilla. Se acercó Don Ramón para compartir con él una leyenda muy especial sobre el murciano y “un acompañante de Moisés”, el conocido Al Khadir de la tradición oral:

“Allá abajo, junto a Algeciras, hay un lugar que se conoce como la Isla Verde. Según la leyenda, el maestro incomprensible, un ser que no ha conocido la muerte, aceptó que Moisés le acompañase en un largo viaje para mostrarle la realidad que existe más allá de lo aparente, el verdadero hilo de los acontecimientos. En la Isla Verde, tras ser maltratados por los habitantes de la ciudad, Moisés y su maestro se detuvieron para restaurar un muro que pertenecía a unos huérfanos. Moisés no

comprendía estos actos de su maestro y al despedirse, éste le explicó que bajo el muro se encontraba enterrado un tesoro. Gracias a la reparación el muro no colapsaba hasta que los huérfanos creciesen y estuviesen dotados de la inteligencia y la fuerza para reclamar lo que les pertenecía”.

Con esa leyenda, Don Ramón captó el interés de Fidel. Le explicó que, por estas tierras, llenas de leyendas, viajó también Ibn Arabi y justo en estas orillas, se dice que se encontró con el Verde o Al Khidir. Fidel se quedó allí contemplando todo: el color turquesa del mar que se extendía hasta la otra orilla, el olor salino del aire, las palabras de su apreciado amigo don Ramón y especialmente, un sentido de agradecimiento por el cambio que el viaje había producido dentro del joven albañil granadino.

Una vez en la casa de su familia de nuevo, Fidel por primera vez, empezó a preguntar a su padre por sus orígenes, deseando escuchar esos relatos que se transmitían de padres a hijos para confirmar lo que él ya había intuido desde hace tiempo ya:

“¿Somos moros, padre?”, pregunta Fidel.

“Somos andaluces. Nuestras familias siempre lo han sido. Antes de que los castellanos bajasen a hierro y fuego sobre Andalucía ya éramos andaluces y creyentes...A las grandes familias a los Muley, los Benjumea y los Valor, a ellos les dieron honores, tierras y canonjías, pero los demás tuvimos que escondernos. Tu abuelo se inclinaba todas las mañanas hacia el Oriente...También hacía *el alguada*, se lavaba las manos, cara, brazos y pies. Al nacer, sopló en tu oído el nombre de la di-

vinidad, te dio un nombre con un antiguo significado. Es una historia con muchos eslabones, pero temo que un día los hijos de nuestros hijos dejen de recordar de dónde venimos”.

Después de tanto avance en su camino propio, Fidel se siente orgulloso de ser de una familia mestiza que ha vivido durante tantas generaciones en este hermoso valle alpujarreño, custodios de la memoria íntima de sus antepasados. Decidió entonces emprender su propio sendero, en busca de la conexión con sus raíces lejanas, y aceptó iniciar otro viaje con su sabio amigo don Ramón, esta vez en la otra orilla del Estrecho.

Los mensajes de los libros de Francisco Martínez Dalmases analizados para esta investigación, *El legado: crónica de las tierras de exilio* y *Qandil, luces del poniente* se desarrollan a través de relatos cortos inspirados, en parte, en la tradición oral medieval y en otra vertiente a través de una mirada introspectiva a la cultura contemporánea y sus raíces, a la construcción histórica de un relato que ocultase la identidad de un tapiz de gran riqueza en sus hilos entrecruzados.

Mediante la mirada de diferentes personajes históricos y ficticios, el autor nos describe las diferentes épocas que forman parte de la memoria colectiva española. La identidad de España es incomprensible si se relega al olvido o se silencia a aquellos pueblos exiliados. Es el punto que enfatiza el escritor a lo largo de su obra. Los cuentos pretenden servir de recuerdo para no olvidar una cultura mestiza que aportó pensadores extraordinarios cuyo ingenio alcanzó las más grandes cimas hasta entonces en los más variados campos del saber. Maimónides, Hasday ibn Saprut, Moisés de León, Averroes, Ibn Arabi, Ibn Masarra, santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz son

solo algunos nombres de la larga lista de espíritus universales que siempre formarán parte de la historia de España. Escribieron libros religiosos fundamentales, desde los versos de los Carmelitas, al gran libro de la cábala judía, *El Zohar*; las meditaciones del ilustre maestro del sufismo Ibn Arabi y los elocuentes argumentos de Maimónides en favor de la unión entre la fe religiosa y la investigación racional filosófica. Aunque aquella convivencia cultural y religiosa quizás no fue idílica, el continuo intercambio provocó influencias mutuas, hasta el punto de que el judaísmo y el islam no fueron iguales tras su paso por la península que duró siglos. Un tema recurrente en los personajes de los cuentos de Martínez Dalmases es un sentido de miedo, divergüenza y casi culpabilidad que sienten la mayoría de ellos debido a un antepasado judío y/o musulmán y una percepción de inferioridad al compararse a los “viejos castellanos cristianos”. Al pesar de convertirse al catolicismo, los llamaron conversos, moriscos o marranos³⁰⁹ y vivían bajo una sospecha continua. Muchos de los cristianos nuevos eran en realidad “criptojudíos” o musulmanes, aparentando ser católicos, pero con la tendencia de practicar secretamente el judaísmo o el islam. Este sentido constante de secretismo conducía a una desconfianza en los demás y la necesidad de llevar una vida clandestina, sentimientos que heredaron las siguientes generaciones.

A lo largo de su obra, Martínez Dalmases desarrolla varios aspectos del misticismo abrahámico como el camino espiritual interno del sufismo, el papel de Al Khidir y Elías en la narrativa mística, el pensamiento tolerante de Ibn Arabi, el mensaje de los versos del Cantar de los Cantares de la Torá y la importancia de la oración y autorreflexión en ambas tradiciones. Un elemento muy presente en la estructura de los cuentos es algo tan propio en el sufismo, como el papel del guía espiritual, una relación de maestro y alumno. En la mayoría de los relatos, existe este elemento, de un

³⁰⁹ Expresión popular, con la que se denominaba, con carácter peyorativo, a los judaizantes y cristianos nuevos que practicaban el judaísmo de manera clandestina.

personaje que representa este guía espiritual y que ayuda al “alumno” a reconocer su destino y a dar importancia al desarrollo interno. En “El príncipe exiliado”, ese guía era un referente místico, un *wali*, que lo ayudó a recobrar la memoria, pero en “Zay El Tránsito”, ese papel lo tuvo don Ramón, un apreciado y sabio amigo mayor que demostró mucho interés en el joven albañil y lo ayudó a interesarse por sus raíces y antepasados.

Al concluir cada cuento, tanto sobre un tema judío como musulmán, el autor continuamente propone ahondar en las similitudes en lugar de las diferencias y, sobre todo, implora a los descendientes españoles que las palabras y costumbres de Sefarad y Al-Andalus sigan vivos en la memoria colectiva y que nunca se dejen caer en el olvido. Concluyo con esta cita del autor, donde explica cómo ha sido el proceso de elaborar los cuentos que acabamos de analizar, el papel de la expresión y cómo puede modificar la percepción que uno tiene sobre una tradición en particular:

“Las tradiciones espirituales, cuando son genuinas, han creado cierta estructura para acercarse a un proceso evolutivo, han desarrollado herramientas y narrativas para ello, y de algún modo algunos de sus miembros se convierten en canales para que ese proceso fluya de modo más refinado o menos contaminado para quienes se acercan a ese camino. El proceso evolutivo, no obstante, no son las tradiciones -que tienen una tendencia a necrosarse con el paso de las generaciones-. El flujo procede de otra dimensión y quizá cuando afinas más tu intuición para crear un contenedor/libro que refleje algo de ese flujo, puedes ser más flujo y menos estructura, por decirlo de algún modo. Los miembros más ortodoxos de esa tradición comienzan a recelar de ti: "pierdes estructura", con lo cual se te identifica menos con el clan y su ritualización y creas inseguridad a tu alrededor. No obstante, al final del día, lo que importa es que el flujo encuentre su expresión”³¹⁰.

³¹⁰ Francisco Martínez Dalmases, “Re: El proceso.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 15 de octubre de 2020.

CAPÍTULO X, Mario Satz Tettlebaum y su obra *Azahar*: un análisis de la novela

Mario Satz Tettlebaum (Buenos Aires 1946) es el último autor que forma parte de este estudio como poeta, novelista y ensayista. Ha dedicado gran parte de su vida a la literatura y su obra inspirada en la mística encaja perfectamente en este estudio, específicamente su novela *Azahar*. En las palabras del propio autor: “Escribir es volver, como diría Freud, consciente lo inconsciente, descriptible lo amorfo. Cuando supe que los pergaminos en los que se escribió durante siglos se llenaban de signos escritos por el lado que estaba en contacto con la carne del animal, comprendí que la escritura es siempre interior y fronteriza”³¹¹. Empezó su carrera de escritor en los años sesenta con la publicación de su primer poemario, *Los cuatro elementos*. A partir de allí, escribió varios ensayos, estudios académicos sobre la mística, artículos y novelas. Durante los años setenta, vivió en Jerusalén, donde estudió la cábala, la Biblia, la antropología y la historia del Oriente Medio. Todos estos estudios han marcado profundamente su obra, como cuenta Satz Tettlebaum:

“Mi formación en cábala y antropología y un extenso conocimiento de los libros sagrados como la Biblia, el Corán y la Torá respiran en muchas de mis obras y destilan, como en el atar del alquimista la “quintaesencia” de toda búsqueda. Creo que todo lo que aprendí y aprendo aún contribuye a mi formación y estilo. La espiritualidad que más me emociona es la de los místicos de cualquier tradición”³¹².

Para el propósito de esta investigación, hemos elegido su novela *Azahar*, una historia de amor inspirada en una leyenda de la tradición árabe, entrelazada con varios elementos de las tradiciones místicas.

³¹¹ Mario Satz Tettlebaum. “Re: Inspiración literaria.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 20 de noviembre de 2018.

³¹² Mario Satz Tettlebaum, “Re: Mi formación.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 28 de octubre de 2020.

Nos explica Satz Tettlebaum:

“*Azahar*, es mi novela-ensayo sobre la Granada de los siglos XIII-XIV. Que por lo demás tenía que escribir porque su génesis estaba en mi adolescencia y mi pasión por la Alhambra. Mi intención en *Azahar* fue llenar el hueco imaginario que había y aún hay sobre la vida imaginaria y social de esa época medieval, y si escogí ese título fue porque la raíz zar-raz se encuentra en las tres lenguas: hebreo, árabe y español. Quiere decir ‘misterio’ tanto como ‘secreto’, además ‘brillo’ y ‘luz’ ”³¹³.

El origen etimológico de la palabra *azahar*, es árabe (*az -zahr*). La RAE define la palabra “azahar” como “flor blanca, y por antonomasia, la del naranjo, limonero y cidro”. En cuanto al título de la novela, *Azahar*, es necesario resaltar que esta flor blanca, aparte de su color, que simboliza pureza, está muy vinculada con los jardines andalusíes tradicionales, que actualmente se conservan, ya fuesen de la época del califato, como los patios de los naranjos de Sevilla y Córdoba que todavía siguen siendo lugares donde florece este tipo de flor, como los jardines contemporáneos. Por otro lado, también es interesante, aparte de su etimología y evolución léxica, fijarse en las historias que acarrea su nombre, las cuales contribuyeron a la riqueza de la literatura española, particularmente leyendas y relatos andalusíes. Se cuenta que los naranjos sólo estaban al alcance de los sultanes en Al-Andalus, ya que era uno de los principales ingredientes para la fabricación de remedios tradicionales y la elaboración de varios tipos de aceites esenciales e infusiones; pero la importancia de esta flor radicaba en su color blanco que simbolizaba la pureza. Una leyenda respecto a esta flor hace referencia a la ciudad de Medina Azahara, donde se dice que cuando el primer califa del Al-Andalus mandó construir la ciudad, el nombre fue otorgado como homenaje a su esposa más querida, Azahara. El significado de este nombre es ‘la flor blanca’. La nueva ciudad llevaría el nombre de su amada esposa para

³¹³ Mario Satz Tettlebaum, “Re: Azahar.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 20 de febrero de 2021.

convertirse en la Ciudad de la Flor de Azahar. El azahar, a parte de su papel como inspiración de belleza en varias leyendas medievales andalusíes, también tiene otras utilidades actualmente, como en perfumería, medicina e incluso en la gastronomía española, donde se utiliza la conocida “agua de azahar” en repostería. Todo un reflejo de las numerosas facetas de la cultura andalusí medieval dejó su huella aun presente en la literatura y cultura contemporánea española.

Azahar es una novela que nos invita a viajar en el tiempo y a descubrir la época de una Granada nazarí en la que convivían sultanes poderosos, princesas encantadoras, cabalistas judíos, ascetas cristianos y musulmanes sabios. La novela está inspirada en la leyenda andalusí *La leyenda de Al-Azahar*, de autor desconocido, que Satz Tettlebaum comparte con los lectores en las primeras páginas de su novela:

Cuenta la leyenda de al azahar que el sultán de la medina de Granada, Alkabul el Privilegiado, posó sus ojos en la incipiente gracia de la hija de una pareja de sus esclavos, Al-Azhar. El sultán, prendado de los luminosos encantos de la doncella, mató a sus padres y la llevó a vivir con él, con el propósito de desposarla el mismo día que la joven cumpliría trece años.

Semanas antes de celebrarse el casamiento, Xurán, un joven calígrafo y arquitecto de la Granada nazarí, recibió de Alkabul el encargo de decorar la cámara nupcial. Apenas traspasó el dintel de la puerta y se encontró con la princesa, descubrió en sus grandes ojos negros el misterio del amor y del deseo. Una tarde poco después, cuando los señores y los esclavos dormitaban al plácido descanso de la tarde, se encontraron a solas y Xurán le declaró su amor.

Xurán también le contó a Al-Azhar que una vez hubiera acabado el encargo del sultán, sus ojos serían cegados para que no volviera a crear una obra similar. Esa misma noche se volvieron a encontrar y los amantes abrazaron sus deseos entre las palmeras de la medina. Justo eran los días en los que los naranjos amargos estaban en flor. Entre jadeo y jadeo, la Alhambra se iba llenando del perfume de flor del naranjo. Sería su última noche. Al amanecer se despidieron entre lágrimas.

Ciego de ira y loco de dolor como sólo un déspota es capaz de estarlo, el sultán Alkabal mató a la bella Al-Azhar y después de quemar su fino cuerpo dispersó sus cenizas entre los rosales del palacio. A pesar del olor de las cenizas y de la fragancia de los rosales, no consiguió apreciar el aroma que los amantes habían dejado la noche anterior. Alkabal, guiado por el perfume que Al-Azhar había impregnado en Xurán, le persiguió y persiguió hasta acorralarlo en el promontorio del Veleta, donde se quitó la vida.

Desde entonces, acaba la leyenda, cuando la brisa sopla sobre los jardines de la Alhambra, un aroma penetrante e inolvidable se extiende por toda Granada. En cuanto al naranjo, decían algunos que antes de que Xurán se quitara la vida, el naranjo, cuyos frutos eran amargos, flores sin aroma y piel rugosa se transformó en lo que hoy en día conocemos, un árbol de flores blancas que emanan el perfume penetrante del fruto del amor.

La novela está constituida por dieciocho capítulos que, en su estructura y en su temática, guarda constante relación con la conexión que tiene la mística con el cuerpo humano y *La leyenda de Al-Azhar*. El lector observará que la primera parte

del libro se dedica a describir nuestro comienzo y llegada a esta tierra como personas físicas. “Las danzas nupciales”, como dice el libro, da paso a “la danza de la replicación cromosómica”. Es gracias a nuestros progenitores que sirven de portadores de toda nuestra herencia y legado genético. Así, nuestros antepasados siguen tan presentes actualmente como para las próximas generaciones y todo está contenido esencialmente en gotas. La novela cita a las enseñanzas del *Zohar* sobre nuestro comienzo en esta tierra, que dice que aquello “liga esa misma gota de agua a un punto de fuego para ejemplificar la ley hermética que dice que lo de arriba es igual a lo de abajo”.

Observamos los primeros encuentros y miradas compartidas entre Xurán y Al-Azahar cuando Xurán viene al palacio por primera vez, al haber sido elegido para decorar la cámara nupcial para la próxima boda real. Mientras este amor crece entre Xurán y Al-Azahar, el sultán inadvertido se obsesiona con los preparativos de su boda; visitando las mejores tiendas y mercados, comprando las telas y comidas más caras y exóticas de tierras lejanas. El autor compara estos primeros momentos amorosos entre Xurán y Al-Azahar con varios versos religiosos de la mística. *El Bahir* o *Libro de la claridad* sostiene que el oro se llama *zahab*, de tres letras hebreas, debido a sus tres elementos: lo masculino, el simbolismo del alma y finalmente el simbolismo de la unión. También hay referencias a suras coránicas para describir esta atracción física y amor prohibido entre Xurán y Al-Azahar, la primera siendo sura 3:14 que hace referencia a los deseos mundanos, precisamente como el oro y las mujeres, pero recuerda al creyente que simplemente son posesiones de este mundo, lo más importante es el destino que nos ofrece Alá: “El disfrute de los deseos ‘mundanos’ como mujeres, hijos, tesoros de oro y plata, buenos caballos, ganado y tierra fértil, se ha vuelto atractivo para la gente. Estos son los placeres de esta vida mundana, pero con Alá es el mejor destino”. Luego nos encontramos con sura XXIX, que abarca sesenta y nueve versículos, revelada en La Meca en un momento en el que los

creyentes se hallaban sometidos a severas persecuciones. Toma su nombre de la palabra al-ankabut, que significala araña, y aparece en el versículo 41, indicando la debilidad de las falsas creencias y animando a los creyentes a que exhiban paciencia y resistencia. Xurán y Al-Azahar también tienen este sentido de persecución, aunque igual de resistencia, intentando disfrutar del tiempo que el destino les deje estar juntos. Al-Azahar era consciente de que estaba engañando a su futuro marido y el peligro que ella corría, por eso tomaba toda precaución para distraer a Alkabal:

“Cuando Alkabal olió, tras la partida de Xurán el artista, las ropas de la doncella Al-Azahar, tuvo la sensación de que el mar del Estrecho depositaba en aquella alcoba, y a través del aire vespertino, un remolino de sales afrodisíacas. Vio olas que chocaban contra las paredes y luego lamían el cuerpo de la muchacha. Vio, también, un cielo denso que presagiaba tormenta. Respondió hondo y la abrazó mientras ella le contaba con fingido interés dónde pondría la jofaina con agua fría, cuántos cojines irían a adornar el lecho y las flores plantaría en el parterre de la entrada. Después, le tapó la boca con uno de los higos sobrantes. Alkabal acabó por comprender que, por el instante, el mar tornaba a lamer las costas rocosas con su regular lenguaje de siempre”. (77)

Al-Azahar ya no era la niña inocente que era al principio de la novela. Había sido “desflorecida” por Xurán, su gran amor y pasión. Los dos disfrutaban de tardes amorosas en los jardines del palacio, aunque ese amor, símbolo de la fruta prohibida bíblica, implicaba una vigilancia constante ante el temor a ser sorprendidos durante

estos momentos de pecado. La novela hace referencia a esta fruta prohibida y a las enseñanzas del *Zohar* sobre el versículo del *Génesis* 3:27: “fueron abiertos los ojos de ambos”. En I, 118 *Bereshit*, el *Zohar* dice:

“Rabí Jiyá sostuvo que los ojos de ellos se abrieron al mal del mundo que hasta entonces no habían conocido. Y entonces supieron que estaban desnudos, porque habían perdido el viso celestial que antes los envolvía, y del que estaban privados ahora. Y cosieron hojas de higuera, y procuraron cubrirse con las ilusorias imágenes del árbol del que habían comido, llamadas “hojas del árbol”. E hicieron para sí cinturones. Rabí Yose agregó que cuando ellos -Adán y Eva- obtuvieron conocimiento de este mundo y se ligaron a él, observaron que estaba gobernado por esas hojas del árbol. Por eso, buscaron sostén en este mundo, y llegaron a conocer toda suerte de artes mágicas, para guarecerse con los implementos de esas hojas, con fines de autoprotección”³¹⁴.

Después de nuestra replicación cromosómica, nos convertimos en fetos con las partes del cuerpo formadas, finalmente nacemos y empezamos nuestro camino físico y espiritual en este mundo. Recordando de nuevo el capítulo *Genesis* sobre Adán y Eva, la novela desarrolla el concepto bíblico y el valor numérico de la palabra *costilla*, la parte del cuerpo de Adán que se convirtió en la primera mujer, Eva. *Costilla* o *tzela* en hebreo tiene múltiples combinaciones numéricas que se pueden hacer con esta palabra y su raíz, *tsel*, según el sistema de gematría. La gematría es un sistema numerológico por el cual las letras hebreas corresponden a números. Este sistema, desarrollado por los cabalistas, derivó de la influencia griega y se convirtió en una herramienta para interpretar los textos bíblicos. En gematría, cada letra hebrea está representada por un número y así se puede calcular el valor numérico de una palabra sumando los valores de cada letra en ella. En el ámbito de la interpretación bíblica, los comentaristas basan un argumento en la equivalencia numerológica de las palab-

³¹⁴ *El Zohar* (ed. Rav Yehuda Ashlad), Laitman Kabbalah Publishers, 2015.

as. Si el valor numérico de una palabra es igual al de otra palabra, un comentarista podría establecer una conexión entre estas dos palabras y los versículos en los que aparecen y usar esto para probar conclusiones conceptuales más amplias ³¹⁵.

El estudio de la gematría es esencial para la cábala y está muy presente a lo largo de *Azahar*. El concepto principal del sistema cosmológico cabalístico se basa en la creencia de que Dios creó el universo a través del poder de las letras hebreas junto con sus valores numéricos. Los muchos nombres de Dios y sus permutaciones en la cábala tienen valores numéricos que se cree que contienen un poder potente. El *Sefer Yetzirah*, el texto cabalístico más antiguo, que se cree que fue escrito en el siglo II, fue el primer texto cabalístico en elaborar un sistema de gematría. Este texto se ocupa de la creación del universo por parte de Dios a través de los poderes del alfabeto hebreo

³¹⁵ La tabla de las letras hebreas contiene su valor numérica, según el sistema de gematría. Véase: Stephen Chrisomalis, *Numerical Notation: A Comparative History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

1	Aleph	א
2	Bet	ב
3	Gimel	ג
4	Daleth	ד
5	Heh	ה
6	Vav	ו
7	Zayin	ז
8	Het	ח
9	Tet	ט
10	Yud	י
20	Kaf	כ
30	Lamed	ל
40	Mem	מ
50	Nun	נ
60	Samech	ס
70	Ayin	ע
80	Peh	פ
90	Tzady	צ
100	Koof	ק
200	Reish	ר
300	Shin	ש
400	Taf	ת
500	Kaf (final)	ף
600	Mem (final)	ם
700	Nun (final)	ן
800	Peh (final)	ף
900	Tzady (final)	ץ

y de las permutaciones del nombre de Dios. Se creía que el practicante místico podía usar este conocimiento para aprovechar los poderes de la creación.

Igual que su uso en *Azahar*, gran parte de la gematría se centra en estudio de nuestro comienzo en esta tierra en el libro Genesis, los diversos nombres de Dios y los poderes de estos nombres. Un ejemplo de la gematría en la interpretación de Génesis en el versículo 14:14. Este versículo menciona los trescientos dieciocho hombres que componían la casa de Abram. Más adelante en el Génesis, Dios cambia el nombre de Abram a Abraham, el hombre que se convertirá en el patriarca de las tres tradiciones. El equivalente numérico del nombre “Eliezer” (siervo de Abram) es trescientos; por lo tanto, el texto sugiere que de hecho fue solo Eliezer quien vino con Abram, no todos los 318 hombres. El *Kedushat Levi*, un texto jasídico, usa gematría para sacar conclusiones adicionales de este versículo y argumenta que fue a través del poder de pronunciar el santo nombre de Dios que Abram derrotó a sus enemigos y se convirtió en el patriarca.

Mientras la pasión y amor crecían entre los joven amantes, el sultán Alkabal, seguía planeando cada detalle de su boda, deseando que llegaran por fin sus noches de pasión con Al-Azahar. Alkabal quería crear un espacio consagrado al amor y contemplación dentro de uno de los jardines del palacio. Pensó que “aspirar el más bello huerto era convocar la presencia de Khadir El Verde, maestro de los sufíes, heraldo de buenos mensajes. Fiel a su tradición, Alkabal requirió la asistencia de un discípulo de Ibn Luyun, autor del famoso *Tratado de agricultura*, cuyas prescripciones tenía idea de seguir en la ampliación de su huerto ubicado en las cercanías del palacio”.

Ibn Luyun era místico de Almería, uno de los hombres más eruditos de su tiempo. Matemático, agrónomo y poeta, su producción literaria era abundante e incluso contenía versos sobre la agricultura, en particular, *Kitab al filaha* o *Tratado de*

*agricultura*³¹⁶. Esta obra, escrita en Almería en el siglo XIII, se basa principalmente en la obra de otros agrónomos contemporáneos suyos y el propio Aristóteles, pero también incluye multitud de reflexiones personales y observaciones directas, siendo una de ellas los pocos tratados sobre el tema que se conservan íntegros. La obra incluye apuntes sobre la morfología del típico jardín-huerto andaluz.

Los soberanos omeyas de Al-Andalus, y más tarde por algunos emires de las distintas taifas de la península, instalaban extensos jardines botánicos cerca de sus palacios. Para ello se rodeaban de geóponos que se encargaban de su cuidado y desarrollo y se convirtieron en “jardineros reales”, altamente valorados. Ibn Luyun decía acerca de la agricultura: “Alá ha puesto dentro de la Agricultura la mayor parte de los bienes necesarios para el sustento del hombre, y por tanto es muy grande su interés por las utilidades que encierra”³¹⁷.

Sobre los palacios reales, Ibn Luyun pensaba que “el príncipe debe prescribir que se dé el mayor impulso a la agricultura, la cual debe ser alentada, así como los labradores han de ser tratados con benevolencia y protegidos en sus labores. También es preciso que el rey ordene a sus visires y a los personajes poderosos de su capital que tengan explotaciones agrícolas personales; cosa que será del mayor provecho para unos y otros, pues así aumentarán sus fortunas; el pueblo tendrá mayores facilidades para aprovisionarse y no pasar hambre”³¹⁸.

Días antes de su boda, hay un encuentro con Alkabal y el jardinero real, discípulo de Ibn Luyun. Le recomienda a Alkabal un diseño muy especial para su jardín palacial y le propone algo precisamente inspirado en el *Tratado de agricultura*:

³¹⁶ Joaquina Eguaras, *Ibn Luyun tratado de agricultura*, Publicaciones del Patronato de la Alhambra, 1988.

³¹⁷ *Ibid.* p. 23.

³¹⁸ *Ibid.* p. 28.

“En el centro de este huerto de naranjas, como de todo jardín perfecto, se sugería construir un pabellón dotado de asientos de piedra blanca o rosada, cuya vista, circular, diera a todos lados. Pabellón situado de tal suerte que los que entrasen en él no pudiesen oír lo que se hablara fuera, y, a su vez, los de fuera no lograsen saber lo que se ocurría en su interior”....Fiel a sus sugerencias, Alkabal hizo plantar rosales trepadores para cubrir los arcos de hierro forjado del pabellón, sembró arrayanes y situó varios manzanos y un peral a poca distancia de los naranjos amargos. (222)

Al final de esta trágica historia de amor, no habrá boda. Será precisamente en este jardín precioso de rosales y naranjos de Ibn Luyun, donde el asesino sultán Alkabal esconderá las cenizas de su amada Al-Azhar. La novela explica: “Ibn Arabi comentó que más allá de su marco, los espejos continúan de tal modo que el mundo que vemos es opuesto y complementario al que llevamos dentro. El corazón, advirtió el poeta Yehuda Haleví, es el más sano y el más enfermo de los órganos del cuerpo. Dador y recolector, distribuidor y sintetizador. Marco y espejo a la vez”³¹⁹. Así se podía describir al estado del sultán Alkabal, por lo que había hecho a su querida en un furor de rabia y celos después de descubrir su amor por Xurán. Deambulaba por su jardín, temiendo morir también, tan grande era su depresión y melancolía: desenterró tesoros, pidió perdón a parientes y familia, se arrepentía incluso de haber nacido. Pero tal gran arrepentimiento no le impulsó a confesar su crimen y dejó que todos pensaran

³¹⁹ Yehudá Ben Samuel Halevi nació en Tudela en Navarra (aunque otras fuentes señalan a Toledo) alrededor del año 1070 y murió en Jerusalén en 1141. Fue filósofo y médico y uno de los poetas más destacados de la literatura sefardí, inventor del género de la *siónida*, expresión de amor por una Jerusalén lejana e idealizada. En su juventud estuvo influido por las figuras judías de la taifa de Zaragoza y otros, como Ibn Gabirol o Ibn Nagrella y Moshé Ibn Ezra en Granada. Finalmente, se asentó en Toledo. Allí escribió su *Diván*, una colección de poemas profanos además de *El Kuzarí*, un diálogo en árabe en el que explica el judaísmo a un converso. También son muy apreciadas sus *jarchas* escritas en el naciente romance. Véase: *The Oxford Handbook of Jewish Studies* (ed. M. Goodman; J. Cohen; and D. Sorkin), Oxford, Oxford University Press, 2003. pp. 241-94.

que le había matado otro, seguramente el huído Xurán. Con el paso de los meses, tan erráticos eran los males del sultán, que los médicos del corte no sabían qué hacer por él. Cuando éste vio que la ciencia y medicina tradicional no pudieron hacer nada por él, decidió optar por otro tipo de ayuda para diagnosticar su enfermedad. Llamó a Zarubibel el ciego y a sus cabalistas, diciéndole: “Si me curas, te daré lo que quieras, maestro”. Llegó Zarubibel a la casa del sultán y se quedó sorprendido al conocer su frágil estado de salud:

“Este hombre sostiene el peso del mundo como si fuera suyo”, exclamó el judío ciego. “Aunque vuestro libro santo y el nuestro prohíben la adivinación, necesitas señor, un lector de prodigios, un arúspice. Siento tener que confesar que ahora más que nunca, me harían falta ojos para verte, pues no me bastan los pulsos ni los olores...Sin duda tu huerto está enfermo por causa de tu melancolía”. (178)

Luego, reunidos solos, uno de los cabalistas jóvenes le preguntó al maestro qué le ocurría al sultán, si podría ser por tener algo que ver con el asesinato de Al-Azahar. Los dos estaban seguros de que el culpable habría sido alguien del palacio.

“¿Recuerdas cuando le visitamos por causas de sus molestias?”, dijo el joven. “Había algo en su mirada, una expresión huidiza que tenía tanto de artera como de culpable”. Y el maestro mayor respondió: “Como dijo nuestro maestro rabí Meir Hamishpat de Gerona, la carne es opacay el espíritu transparente”. La pasión no ve la punta de su propia nariz. Lo que nace al calor de la piel tiende a desgarrarse. En el ámbito del espíritu, en cambio, las cosas son distintitas, pues aquello que brota su

serenidad sintetiza, teje, una por dentro lo que el distraído ojo separa por fuerza. La transición de lo opaco a lo transparente, de la carne al espíritu, nace casi siempre de una renuncia al tirón de los sentidos, que es la manera que los hombres tienen de celebrar lo vacío. Pero el viaje de lo transparente a lo opaco que realiza el acuciante deseo carnal, ni puede renunciar, ni acepta los límites del decoro y la razón. Recuerdalo que dice nuestra santa cábala. Adán y Eva vestían en el Paraíso, ropas de luz, antes de vestir ropas de piel. La piel es el lado negativo de nuestro universo, ya que como dice el Génesis, encarnar en piel es entonces, tener límites en el opaco”. (390)

El sultán nunca confesó ser el asesino de su amada y pasó el resto de su vida en este estado profundo de depresión por lo que había hecho. Igual que en la leyenda medieval, el recuerdo de la doncella Al-Azhar seguía para siempre en los jardines del palacio a través del perfume floral que dejó ella como huella inmortal:

“Milagrosamente, el eco floral de Al-Azhar continuaba resonando en el palacio, tal vez porque no todas las cenizas habían sido absorbidas por los parterres de los rosales y algunas partículas continuaban adheridas a las cortezas de los retorcidos arrayanes. Mezcladas con polvo, se aferraban a las hebras de las alfombras de Ispahán, reacias a trasladar a otros aires y alcobas su irrepetible efluvio”. (323)

Mario Satz Tettlebaum nos brinda una búsqueda interna a través del amor y de la palabra en su novela *Azhar*. El lector encontrará que, efectivamente, esta búsqueda se trata de un proceso íntimo que conduce al conocimiento y a un encuentro Divino

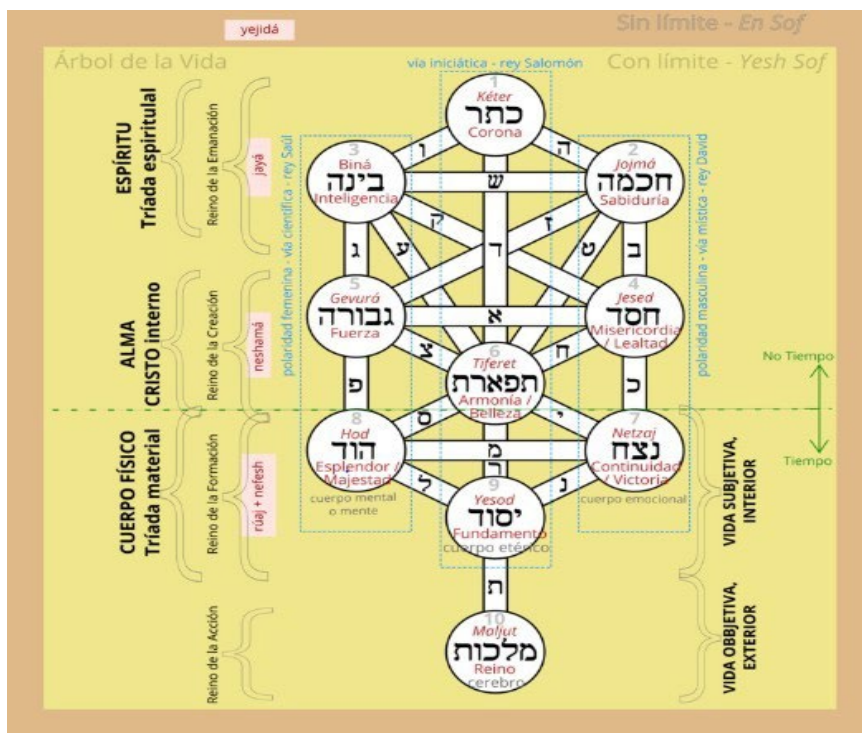
con el alma y el cuerpo. La experiencia del camino de amor verdadero de Xurán y Al-Azhar llevará a los amantes a alcanzar un tipo de éxtasis que simboliza la experiencia mística a lo largo de la novela.

Es una obra de enorme erudición, donde el autor ha acudido a todo tipo de fuentes culturales diversas para desarrollar el tema místico del amor profundo a través de esta leyenda árabe *Al-Azhar* y los textos de las tradiciones espirituales. Con el conocimiento encontrado en la mística, desde la cábala hasta el pensamiento oriental, entrelazado con la tradición cuentista árabe medieval, Satz ha creado una narración amplia y llena de imaginación. La originalidad de la estructura de esta novela empieza con los nombres de los títulos; cada uno guarda relación con nuestro cuerpo, un concepto tan presente y simbólico en la cábala, como explica la investigadora Angelina Muñiz Huberman: “la cábala es un método de contemplación religiosa, un sistema teosófico basado en las sefirot³²⁰ o emanaciones de la divinidad, que utiliza algunas técnicas para interpretar la letras del alfabeto hebreo con el fin de llegar a la elevación mística”, como vemos en esta imagen³²¹:

³²⁰ “Angelina Muñiz Huberman”, [//jewishvirtuallibrary.org](http://jewishvirtuallibrary.org) (consultado el 8 de junio de 2021).

³²¹ El Árbol de la vida judío se representa en el conocido Árbol Sefirótico. El mismo está compuesto de 10 esferas o emanaciones; por lo tanto, cada esfera recibe el nombre individual de *sefirá*, mientras que un conjunto de esferas se les llama *sefirot*. En concreto, se trata de diez atributos o emanaciones de la Cábala, donde cada una representa una parte de nuestro cuerpo y de nuestro interior. Según la creencia judía, dentro de la cábala, cada *sefirá* se encarga de materializar a cada uno de los arquetipos universales. Ellos dan forma al mundo, tal como lo conocemos, intentando expresar que es posible separarlo en diez partes iguales, como elementos y características; por tanto, cada esfera es reconocida por un nombre particular.

“Introducción al estudio de las diez Sefirot”, [//Kabbalah.info](http://Kabbalah.info) (consultado el 3 de abril de 2021).



Uno de los propósitos de la cábala es ofrecernos un camino personal que conduce al conocimiento y la “elevación mística”, no sólo con el alma, sino también con el cuerpo humano, un concepto que el autor desarrolla en *Azahar*. Cada una de las *sefirot* tiene una conexión elaborada con otros símbolos, entre ellos las partes del cuerpo, colores, días de la semana, planetas, elementos naturales, y todo funciona en un perfecto equilibrio, que se fundamenta en el cuerpo de la mujer.

Se puede describir el género de la novela como una expresión imaginativa y creativa, tanto para el autor como el lector. En el caso de la novela *Azahar*, sirve también para celebrar las tradiciones y leyendas de inspiración árabe de siglos pasados, expresadas en un discurso actual y que, con este nuevo enfoque, abre perspectivas contemporáneas sobre la cultura andalusí de otros tiempos de a través de literatura hispánica moderna.

Pero ¿para qué sirve el arte del verso en la novela y cómo se define? Nuestro autor en su novela desarrolla el denominado “arte del verso”. Tendríamos que acudir a la *Poética* de Aristóteles para descifrar el significado de esta expresión. Aristóteles comenta lo siguiente sobre la creación literaria:

“El arte que imita sólo con el lenguaje, en prosa o en verso, y, en este caso, con versos diferentes combinados entre sí o con un solo género de ellos, carece de nombre hasta ahora. No podríamos, en efecto, aplicar un término común a los mimos de Sofrón y de Jenarco y a los diálogos socráticos, ni a la imitación que pudiera hacerse en trímetros o en versos elegíacos u otros semejantes. Sólo que la gente, asociando al verso la condición de poeta, a unos llamados poetas elegíacos y a otros poetas épicos, dándoles el nombre de poetas no por la imitación, sino en común por el verso. En efecto, también a los que exponen en verso algún tema de medicina o de física suelen llamarlos así. Pero nada común hay entre Homero y Empédocles, excepto el verso. Por eso al uno es justo llamarle poeta, pero al otro naturalista más que poeta. Y, de modo semejante, si uno hiciera la imitación mezclando toda clase de versos, como hizo Queremón su Centauro, rapsodia compuesta de versos de todo tipo, también había que llamarle poeta. Así, pues, sobre lo que antecede valgan estas distinciones. Pero hay artes que usan todos los medios citados, es decir, ritmo, canto y verso, como la poesía de los ditirambos y la de los nomos, la tragedia y la comedia. Y se diferencian en que unas los usan todos al mismo tiempo, y otras, por partes. Éstas son, pues, las diferencias que establezco entre las artes por los medios con que hacen la imitación”³²².

En la novela *Azahar*, el autor introduce el elemento de la imaginación como un recurso narrativo continuamente. El amor físico de los protagonistas de la novela es, al mismo tiempo, un camino iniciático para el conocimiento de uno mismo. En cierta medida ofrece al lector la posibilidad de trascender los elementos básicos de la leyenda y convertir su lectura en un proceso de conocimiento de la naturaleza humana.

³²² Aristóteles, *Poética* (edición trilingüe de V. García Yebra. I), *op. cit.*, pp. 1447a 28 1447b 30.

En este sentido, existen innumerables estudios, también del siglo XXI, sobre el tema de la imaginación y el verso literario: Murray W. Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought* (1929), *The Mirror and the Lamp* (1953), de M. H. Abrams; de Jean Paul Sartre, *L'imagination* (1940) y de R. L. Brett, *Fancy & Imagination* (1969). Dichos autores exploraron la imaginación en cuanto facultad mental, y sus estudios entroncan con la psicología, desde Platón a Aristóteles, a filósofos y escritores como Thomas Hobbes³²³, David Hume³²⁴, Samuel Taylor Coleridge³²⁵ y William Wordsworth³²⁶. Para algunos, la imaginación era una facultad subordinada a la razón, mientras los románticos la consideraron el supremo poder humano, poder desbancado de esa posición por la filosofía positivista. Después, volvería a cobrarla gracias a la labor del filósofo fenomenólogo Edmund Husserl, que describe la experiencia imaginativa en sí, desprovista de las exageraciones románticas, llegando a concebirla como una facultad capaz de actuar autónomamente, sin necesidad de apoyarse en la razón³²⁷.

Al leer una novela, uno disfruta de la creatividad, la imaginación, la estructura, el lenguaje y los personajes que el autor comparte con sus lectores y desarrolla a lo largo de las páginas. El escritor da a la narración su forma y estilo y finalmente impone su criterio inspirado principalmente en la ficción. La lectura de la novela así

³²³ Thomas Hobbes (1588-1679) fue un filósofo inglés, considerado uno de los fundadores de la filosofía política moderna. En su obra más famosa, *Leviatán*, Hobbes señaló el paso de la doctrina del derecho natural a la teoría del derecho como contrato social.

³²⁴ David Hume (1711-1776) fue un filósofo, historiador, economista y ensayista escocés. Constituye una de las figuras más importantes de la filosofía occidental y de la Ilustración escocesa. Es conocido por su sistema filosófico altamente influyente en el empirismo, escepticismo y naturalismo.

³²⁵ Samuel Taylor Coleridge, (1772-1834) fue poeta, crítico y filósofo inglés, uno de los fundadores, junto con su amigo William Wordsworth, del Romanticismo en Inglaterra y uno de los lakistas. Sus obras más conocidas son, *Rime of the Ancient Mariner* y *Kubla Khan*.

³²⁶ William Wordsworth (1770-1850) fue uno de los más importantes poetas románticos ingleses, contribuyó al inicio de la época romántica en la literatura inglesa con su publicación conjunta de *Baladas líricas* en 1798. Esta obra influyó de modo determinante en el paisaje literario del siglo XIX.

³²⁷ Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938) fue un filósofo y matemático alemán, discípulo de Franz Brentano y Carl Stumpf, fundador de la fenomenología trascendental y, a través de ella, del movimiento fenomenológico, uno de los movimientos filosóficos más influyentes del siglo XX. Christian Beyer, "Edmund Husserl", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/husserl/>, (consultado el 4 de mayo de 2021).

se diferencia de la lectura del ensayo o artículo, por ejemplo, en el que el lector tiene el derecho a disentir, a mantener una opinión muy distinta del escritor. Estos aspectos del novelar han sido analizados por Wayne C. Booth³²⁸ en su estudio de 1961, *The Rhetoric of Fiction*.

Gracias a esa dimensión de expresión libre de la novela, podemos entrar en la lectura y participar activamente en un mundo ficticio. La novela sirve de generadora de una sensación de familiaridad que experimentamos al leerla, una sensación que de alguna manera acorta la distancia entre el lector y los personajes de la novela y trasciende el tiempo. Además del universo de un mundo imaginario, la lectura de una novela a veces nos transmite una comprensión de valores o nos hace entender hechos reales inscritos en el entorno de un texto ficticio.

La protagonista de la novela de Satz Tettlebaum desarrolla uno de los elementos claves de la denominada novela moderna, es decir, la capacidad de transformación y evolución de un personaje literario. Antes de Cervantes, los personajes respondían a un arquetipo estable e inamovible, hasta que la figura de don Quijote descubre las múltiples posibilidades de desarrollo y evolución de un personaje literario.

En los siglos XVII y XVIII, los autores estaban buscando una nueva manera de narrar cuando Miguel de Cervantes Saavedra escribió *Don Quijote de la Mancha* y estableció las bases de lo que luego se consideraría la novela moderna. Después, grandes escritores de todo el mundo emularon la estructura de la novela cumbre de Cervantes. “Muchos le conceden al extraordinario experimento de Cervantes el honor de haber inventado la novela, en oposición a la narrativa picaresca”, confirmó Harold

³²⁸ Wayne Clayson Booth (1921-2005) fue un crítico literario estadounidense y Profesor Emérito en Lengua y Literatura Inglesa y en el Colegio de la Universidad de Chicago. Su trabajo siguió en gran parte de la escuela de crítica literaria de Chicago.

“Wayne Clayson Booth”, [//encyclopedia.com/arts/culture-magazines/booth-wayne-clayson](https://encyclopedia.com/arts/culture-magazines/booth-wayne-clayson), (consultado el 4 de mayo de 2021).

Bloom³²⁹ en su ensayo *El canon occidental*. Bloom también explica que son dos las aportaciones cervantinas que determinaron que *Don Quijote* fuera el precedente de la novela moderna: está contado desde el humor y sus personajes evolucionan y se transforman. Según les van ocurriendo situaciones a lo largo del libro, su perspectiva y manera de actuar va cambiando.

En las tan conocidas primeras palabras de la novela: “En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme, vivía un hidalgo...”, la última palabra, “hidalgo”, alude a un sistema de valores propio de la sociedad jerarquizada de los tiempos de Cervantes y un tema importante en el libro. Al comienzo de la historia, parecen coexistir dos Quijotes: el loco y el buen hidalgo, pero los lectores saben que el verdadero Quijote, el humano, es el que por defender un ideal llega a dejarse engañar por San-cho. A través de una comunicación entre el autor y el lector, se va descubriendo el terrible sufrimiento: que don Quijote no puede abandonar su locura, ni dejar de ser el hidalgo bueno. Esta cuestión, de marcar lo esencial de una novela, la aceptamos gracias a la presencia esporádica del autor. La idea central de Cervantes no es simplemente la creación de grandes personajes que evolucionan, sino hacernos reflejar sobre la complejidad del ser humano.

En la novela *Azahar*, la mística judía aparece como un espejo en que cada uno debe mirarse un propósito en la vida. Esta noción de espejo tiene su expresión histórica en la frase “espejo de la vida es la novela”, que no es solamente aplicable a la novela realista, sino a cualquier obra literaria, pues cuanto un autor escribe refleja de algún modo las propuestas y retos de la vida. Gaston Bachelard, filósofo francés del siglo XX, explicó agudamente la diferencia entre el espejo realista de vidrio que de-

³²⁹ Harold Bloom (1930-2019) fue crítico y teórico literario estadounidense y profesor de humanidades en la Universidad de Yale. Desde la publicación de su primer libro en 1959, escribió más de cuarenta libros, incluyendo veinte libros de crítica literaria, varios libros sobre religión y una novela. Véase: Harold Bloom, *El canon occidental*, Editorial Anagrama, 2006.

vuelve una imagen sólida y estable del entorno, y después el espejo simbólico, donde al cristal lo sustituye, por ejemplo, la superficie de una fuente. Bachelard era profesor en la Sorbona, donde se especializó en epistemología (*La formación del espíritu científico*, 1938). Se interesó por la imaginación poética en relación con los cuatro elementos, y profundizó en el campo con obras suyas como *Psicoanálisis del fuego* (1938), *El agua y los sueños* (1941) y *La poética del espacio* (1957).

Consideramos necesario adentrarnos con más profundidad en el papel que juega la imaginación en la obra literaria de Mario Satz Tettlebaum. Él ha currido a la imaginación como un elemento literario para construir su obra y, al mismo tiempo, subraya ese elemento consustancial con su propia creación. Sin lugar a duda, la imaginación adquiere un lugar preponderante en las diversas místicas abrahámicas, que la elevan a la categoría superior de conocimiento. En su libro *Christ and Apollo. The Dimensions of Literary Imagination* (1960), William F. Lynch, destaca cuatro actitudes diferentes del uso literario de la imaginación respecto a la realidad y los materiales de que toman sustancia en la creación de una novela. En la primera, compartida particularmente por autores de inspiración mística, la imaginación apenas toca la realidad; tan tenue es el contacto que produce en el lector una visión parcial mientras los autores esquivan lo que este mundo considera lo real. La segunda actitud, denominada por Lynch como *la psicológica*, pretende ir del mundo al yo: aquél es una excusa para penetrar en éste. Una tercera actitud es cuando la imaginación se lanza a la realidad durante un momento breve para enseguida escapar a un mundo de contemplación. Por último, nos encontramos con la posición imaginativa de un escritor que se adapta a la realidad, aceptándola, aunque la considere llena de limitaciones las cuales el autor expresa en su literatura ³³⁰.

³³⁰ P.J. Contino, "William Lynch", [//jstor.org/stable/25676909](https://www.jstor.org/stable/25676909) (consultado el 8 de enero de 2022).

En este mismo sentido, nos encontramos con la obra Miguel de Unamuno, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, donde resume algunas ideas originales sobre la teoría de la novela y la creación de personajes, describiendo cómo el autor puede orientar su imaginación por diversos caminos. Si su objetivo literario es perseguir una ensoñación, la progresión intencional avanzará mediante detalladas descripciones de imágenes, este es el primer nivel de la creación imaginativa en la novela. Si ésta se orienta hacia una trama más rigurosa, ya no se tratará de la elaboración novelesca como sucesión de imágenes sino de la sintaxis del imaginar el siguiente nivel de la creación. Finalmente, se caracteriza como el tercer y último nivel la inclusión del autor en su propio imaginar, convirtiéndose en agente, figura y árbitro del proceso³³¹.

En definitiva, un autor invita al lector a posibilidades de entender y de describir una realidad, ausentes hasta entonces. La imaginación en la novela³³², por lo tanto, “contribuye positivamente a convocar la inspiración autorial y a la construcción semántica del texto. Los significantes nacientes aportan la novedad novelesca, que inte-

³³¹ Según Unamuno, se caracterizan por la exploración del mundo interior, la escasez de los elementos descriptivos, el desarrollo interno y la importancia de los diálogos. Miguel de Unamuno, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, University of Michigan, 1920.

³³² Paul Ricoeur en su trabajo, *Le processus métaphorique en tant que cognition, imagination et sentiment*, proporcionó una importante síntesis de la función semántica de la imaginación en la novela. “El imaginar provee los modelos para leer la realidad de una nueva novela; las variaciones a que aludía en el apartado anterior son esos modelos, las innumerables posibilidades sugeridas por la imaginación autorial para concebir un mundo ficticio, que, pareciéndose al vivido, lo sustituye”. Un ejemplo que se encuentra en la novela es la creación de personajes despreciables en la realidad, pero aceptables en el contexto de la vida no real. El ser que en la vida desdeñaríamos capta nuestro afecto en la ficción, pues las referencialidades habituales, la actancial y la semántica, quedan suspendidas, algo conceptualizado por Ricoeur en lo que llama “el referente roto”. Resultado de esto es que las incongruencias adquieran frescas congruencias y significados originales. Estos significados sugeridos configurados ya en el sistema de valores asumidos en el texto apenas rozan la emoción de la lectura, el descubrimiento del proceso humano encerrado en la lección moralizante. Revelarlo es el propósito y logro del autor. Según Ricoeur, tres etapas integran el proceso de elaboración semántica. Comenzando por la predicación asimiladora, cuando se produce un cambio en la distancia lógica, el autor acerca entre sí a los componentes distantes del referente. El papel del escritor a nivel semántico consistirá en captar esas asimilaciones imprevistas; la imaginación no ha encontrado todavía la conceptualización genérica. Después, la indeterminación referencial cobrará un perfil, entonces, sirviéndose de las imágenes, y en la etapa final sobreviene la suspensión, cuando se rompen los referentes habituales y las nuevas percepciones, sin eliminar los referentes usuales, producen una realidad textual. En esta última etapa, se efectúa la nueva proyección del mundo para el lector, que lo redescubre.

grada en el enfoque autorial implícito y su explicitación narrativa, componen el todo, la novela como acto imaginativo”³³³.

Es el propio Mario Satz Tettlebaum, nuestro autor, el que nos desvela el papel que la imaginación ha tenido en el proceso de escritura de su novela *Azahar*:

“La novela y el lenguaje poético hablan de lo más profundo que somos, hombres y mujeres, a la hora de sentir, pensar y crear. Lo único que puede comparársele es la música, que por cierto está por encima de las palabras, en lo que los lingüistas denominan la primera articulación. La segunda se refiere a los fonemas de la lengua. Mis diarios han sido capitales en mi formación, como almacén o invernadero de las ideas que florecerán en un momento dado. Para mí, con el tiempo, escribir *Azahar* fue hacerle un abrigo de palabras a los temblores del alma, que padece tanto fríos como ardores. Al principio quería cantar como el salmista, y aún hoy los poetas que más admiro son los que más celebran, entre ellos, Juan de la Cruz”³³⁴

³³³ I. Q. Navarro, “Paul Ricoeur, el filósofo del relato”, [//jstor.org/stable/40835283](https://jstor.org/stable/40835283) (consultado el 4 de noviembre de 2021).

³³⁴ Mario Satz Tettlebaum, “Re: El papel de la imaginación.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 23 febrero de 2019.

CAPÍTULO XI, Conclusión

A modo de conclusión, expongo a continuación algunos de los puntos principales que considero como resultados y contribuciones académicas de esta tesis doctoral, aspectos que hemos ido desarrollando a lo largo del trabajo, así como posibles aportaciones futuras que puedan surgir de esta investigación.

El enfoque inicial de esta investigación ha sido primero realizar un estudio sobre los conceptos de la mística musulmana y judía y sus comienzos desde la Antigüedad. Después, hemos visto que, aunque hay diferencias dogmáticas notables, varios místicos y filósofos abrahámicos medievales compartieron ciertos conceptos del misticismo que luego estaban presentes en sus obras respectivas. Durante el desarrollo de esta investigación, hemos analizado algunas obras de dicha literatura medieval y, por último, el objetivo fundamental es de mostrar y analizar la gran influencia que esta ha tenido en la narrativa de los tres autores contemporáneos en cuestión.

El misticismo es un hilo común que recorre las tres religiones abrahámicas. A pesar de sus diferencias considerables de ideología, hay una interrelación muy antigua entre los judíos y los musulmanes, desde el principio de sus respectivas historias, comenzando con su linaje que se traza hasta el patriarca monoteísta Abraham. Henry Corbin, entre otros grandes pensadores, intentó definir el propósito de la experiencia mística abrahámica y cuál es el mundo propio en que un creyente puede realizar esa búsqueda.

Comprobamos que también hay algunos aspectos donde la mística de las tres religiones abrahámicas coincide: el concepto de la visión mística interior y la imaginación creadora y teofánica que Corbin estudiaba en el pensamiento de Ibn

Arabi. Todo con el fin de experimentar esta íntima experiencia entre lo Divino y lo humano, con el impulso extático del hombre hacia Dios y el impulso epifánico de Dios hacia el hombre. Un camino espiritual, donde la luz y la divinidad trascendente se va mostrando en diferentes grados de luminosidad y supera cualquier ideología.

Vimos específicamente en los versos de *Luz sobre luz*, de Luce López-Baralt, cómo estos conceptos abrahámicos de la luz Divina y la visión mística interior le han servido para crear un hermoso poemario, profundamente espiritual, inspirado en conceptos religiosos presentes en la mística musulmana y la mística judía. Hemos descubierto que hay varios elementos encontrados en el poemario que vienen específicamente de motivos temáticos de origen sufi: imágenes clásicas de los primeros sufíes y su lenguaje en clave. Las líneas del poemario nos describen un bello recorrido claramente inspirado en la mística medieval donde esta vivencia abarca la expresión literaria de los místicos más diversos, entre ellos Ibn Arabi, Moshé de León, san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila. Podemos afirmar que, a lo largo de los versos del poemario, López-Baralt dialoga constantemente con los grandes pensadores del pasado donde destaca la tradición mística sufi y cabalista.

Hace casi un milenio en Al-Andalus, en el corazón de una de las sociedades más multiculturales en la historia de la humanidad, existía un respeto intelectual entre muchos escritores y filósofos de diferentes tradiciones. Estas interacciones académicas entre los pensadores judíos e islámicos crearon una profunda influencia cultural mutua que luego se vio reflejada tanto en la literatura inspirada en el pensamiento sufi y cabalista, como en el gran desarrollo de los cuentos orales de enseñanza, una tradición que se aprecia hasta nuestros días, con su conocida expresión anglosajona de *storytelling*. Hemos analizado cómo cada tradición desarrolló a sus propios personajes y referencias religiosas, pero el propósito era el mismo: enseñar a

la comunidad la sabiduría popular, desvelándoles moralejas importantes para reflexionar. Investigamos la historia entrelazada de los relatos de enseñanza y las raíces compartidas en la rica tradición oral de hace milenios en el Oriente. En la obra de Francisco Martínez Dalmases, estudiada para esta investigación, descubrimos como las huellas místicas de esta antigua tradición oral han servido como profunda inspiración literaria para el escritor. En *El legado: crónica de las tierras del exilio* y en *Qandil, luces del Poniente*, está claro el propósito literario de Martínez Dalmases: compartir con el lector la gran importancia del papel del relato oral medieval en la transmisión de la mística judía y musulmana a la narrativa contemporánea. Mediante sus cuentos, el autor mantiene vivas las diferentes tradiciones culturales y religiosas de una cultura mestiza que aportó a extraordinarios pensadores y escritores a la memoria literaria colectiva española.

A lo largo de la Edad Media, esta literatura cuentística no paró de crecer. De este desarrollo surgió *Las mil y una noches*, una de las obras más importantes e influyentes de la literatura universal que todavía ejerce gran influencia en nuestra cultura contemporánea. Contiene versos de fantasía, así como novelas de caballería, amorosas y picarescas; leyendas árabes, narraciones didácticas, fábulas y relatos esotérico-místicos de varias tradiciones. Hemos visto cómo todos aquellos elementos han servido de inspiración literaria para *Azahar* de Mario Satz Tettlebaum, la novela que elegimos para este estudio. La migración de estos cuentos a los pueblos del Mediterráneo desde el Medio Oriente y Arabia en los siglos VIII-XV, influyó tanto en la narrativa de la tradición musulmana como en la judía en la Edad Media. Estos relatos compartidos que hemos estudiado resaltan la fuerte conexión literaria dentro de la espiritualidad abrahámica y una de las formas en que ambos se influyeron mutuamente. Hoy en día, estas historias y leyendas representan una de las maneras

más importantes en que la sociedad contemporánea ha mantenido vivo este recuerdo literario medieval. Se puede definir a *Azahar* como varias historias dentro de una historia, que crecen principalmente a través de conceptos de diversas tradiciones místicas que parten de una leyenda de inspiración árabe y también de la conexión que existe entre el cuerpo humano y las enseñanzas de la cábala. Hemos analizado el importante papel espiritual que la cábala ha tenido en dicha novela para tratar de explicar tanto el propósito del hombre como el de su creación. Fue precisamente en los centros judíos de Provenza y Gerona donde nacieron las primeras escuelas de cábala y la tradición literaria se extendió al resto de las comunidades sefardíes de la península ibérica. Lograron una considerable autoridad e influencia en la comunidad intelectual judía y una gran actividad literaria, donde los rabinos guardaban la antigua tradición de enseñar a través de cuentos orales.

Hay textos antiguos que son casi sinónimos con los inicios del misticismo judío medieval, entre ellos el *Sefer Yetzirah*, o el *Libro de la creación*. Este breve tratado presentó el número exacto de caminos místicos y estaciones de paso que definirían el Árbol de la vida cabalístico, lo que simboliza las estructuras internas del hombre, su conciencia y dimensión biológica, mental y espiritual. Empezando con los nombres de los capítulos hasta el final de la novela, Satz Tettlebaum mantiene muy presente este concepto cabalístico de la dimensión corporal del ser humano en la novela. En palabras de Ricoeur la imaginación literaria contenida en el género de la novela, “contribuye positivamente a convocar la inspiración autorial y a la construcción semántica del texto. Los significantes nacientes aportan la novedad novelesca, que, integrada en el enfoque autorial implícito y su explicitación narrativa, componen el todo, la novela como acto imaginativo”³³⁵.

³³⁵ I.Q. Navarro, “Paul Ricoeur, el filósofo del relato”, [//jstor.org/stable/40835283](https://jstor.org/stable/40835283) (consultado el 3 de febrero de 2021).

Azahar logra reconstruir esta inspiración autorial de la rica tradición cuentística andalusí y al mismo tiempo, consigue reflejar una corriente continua de las enseñanzas de la mística medieval ibérica.

El presente trabajo sobre la mística medieval ibérica como fuente de inspiración literaria en la narrativa del siglo XX busca llegar a un mejor conocimiento y aprecio del pensamiento de algunos grandes eruditos medievales y los autores contemporáneos analizados. Por ello, la labor de este trabajo ha sido de recuperar estas tradiciones narrativas, en particular, el gran papel que tuvo la inspiración literaria del pensamiento místico y revalorizar la importancia de sus contribuciones al mundo literario contemporáneo.

Hemos comprobado que la tradición mística de la Edad Media aun es relevante y está presente, no sólo en un ámbito académico, sino también en el ámbito de la discusión y del debate de las ideas. De este modo, esta tesis doctoral se inserta en las contribuciones previas, con rigor académico, que se han publicado en los últimos años sobre dichas fuentes de inspiración literaria. La hermosa huella que el misticismo hispano ha dejado en nuestra sociedad contemporánea sigue siendo todavía un motivo de reflexión e inspiración, tanto con un fin de carácter espiritual como para mostrar la enorme riqueza cultural de dichas tradiciones en la literatura de hoy en día. Deseo que ese trabajo pueda abrir aún más puertas para descubrir y desvelar otras huellas místicas presentes en nuestra literatura contemporánea.

ANEXO, Últimas consideraciones

Para el interés de esta investigación, hemos decidido analizar en profundidad la expresión literaria de Luce López-Baralt, Francisco Martínez Dalmases, Mario Satz Tettlebaum y tres géneros literarios distintos. Sin embargo, hay otros dos autores contemporáneos de lengua española que creemos que admiten su inclusión, brevemente, en este estudio.

Clara Janés Nadal (Barcelona 1940) es una distinguida escritora española que cultiva diversos géneros literarios con una lista muy larga de publicaciones de novelas, antologías, poesía, narrativa y ensayos. Destaca como poeta, es reconocida en el mundo académico por sus trabajos como traductora de diferentes idiomas centroeuropeos y orientales, por los cuales ha merecido con el Premio Nacional de Traducción en 1997.

En su antología poética, *Movimientos insomnes*, la escritora española Janés Nadal define los campos del pensamiento y la escritura como sigue: “Desmayo, abandono, no ofrecer resistencia al hechizo. Y, como todo hechizo, equivale a la desaparición”³³⁶. Ella apunta, sin embargo, a que este abandono se refiere más bien a un intento de aproximarse a lo desconocido, captarlo y hacer que se revele.

Aunque no se le define como escritora mística, ella misma comentó que buscó la inspiración literaria para su propia poesía en su libro *Vivir*, a través de los textos de Ibn Arabi. El gran místico murciano decía que “existen bajos mundos de visión a través de los cuales se alcanzan la verdadera visión, el alta, porque ellos abren paso a la mirada interior. El objeto tiene entonces carácter revelador de algo que lo rebasa”³³⁷. Su poema “Anises” del poemario *Vivir* es un ejemplo de este intento

de encontrar una orientación hacia la luz y reunir con esos bajos mundos de visión:

³³⁶ Clara Janés, *Movimientos insomnes*, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 348.

³³⁷ *Ibid.*, p. 351.

Iguales, repetidos, redondos y perfectos,
Imagen de armonía y frescura sin fin,
Conocen el secreto de *Las mil y una noches*.
Mágicos a los labios, prestan destello y sueño al mórbido crepúsculo,
Y la mente se llevan por pajares.
Donde murmura el agua el cristal de las fuentes,
O por el arco iris de los pavos reales,
La fragancia envolvente de la flor del magnolio.

En este poema además de inspiración en textos de Ibn Arabi, apreciamos también su referencia a la gran tradición oral medieval con la línea *Conocen el secreto de Las mil y una noches*.

El segundo autor que amerita mención en estas páginas es Marcos Ricardo Barnatán Hodari (Buenos Aires 1946), un gran autor contemporáneo con una larga trayectoria de obras profundamente inspiradas en la tradición mística española. Nació en el seno de una familia sefardita de origen hispano-sirio y la cábala claramente ha influido a su estilo como autor, tanto en sus novelas como en sus críticas académicas.

Su poesía constantemente comparte referencias a la mística y a la cultura judía y así consigue entrecruzar la antigua tradición cabalista con la literatura contemporánea. En particular, el autor se ha inspirado mucho en el pensamiento y las enseñanzas del *Zohar* y las Escrituras, un tema muy recurrente en sus obras. En sus escritos sobre los conceptos del *Zohar*, Barnatán Hodari comenta sobre la realidad de las palabras:

“La letra nos llega para reforzar el valor del verbo. Ya no son suficientes las palabras, es necesario un signo, una marca que fije en la piedra y en el pergamino el imperativo que la voz no puede custodiar de una manera permanente. La letra se hace memoria de la palabra”³³⁸.

³³⁸ Marcos Ricardo Barnatán, *Edaf Antillas*, 2001, p. 57.

Como analizamos previamente en este estudio, *Shejiná*, es un concepto cabalista que representa lo femenino en el Árbol de la vida y un tema corriente en los cuentos de enseñanzas judíos. En su *Antología del Zohar*, una obra suya más bien académica, el autor comenta sobre la interpretación zohárica del pasaje bíblico de Amós 5:2: “Cayó para no levantarse la doncella de Israel, está arrojada en el suelo y nadie la levanta”. El autor explica, sobre esta proclamación de deseo mutuo, la verdad de la búsqueda y la última unión:

“Imagina a un rey que se enfadó con su reina y la expulsó de su palacio por cierto tiempo. Transcurrido ese tiempo, ella volvió al rey. Esto ocurrió varias veces, y al fin fue expulsada por un tiempo muy largo. El rey dijo: ” Esta vez no será como las otras en que ella volvió a mí. Esta vez iré con todo mi séquito para buscarla”. Cuando la encontró, ella estaba en polvo. Y al verla así humillada y anhelante de una vez más, el rey la tomó de la mano, la levantó, y se la llevó consigo al palacio jurándole que nunca más se separaría de ella. Así la Comunidad de Israel acostumbrada a volver exilio tras exilio al Rey. Pero en este exilio, el Santo, Bendito Sea, quiere Él mismo tomarla de la mano y consolarla y restituirla a Su palacio”³³⁹.

Barnatán Hodari también ha comentado un concepto muy relevante a esta investigación en *Antología del Zohar*: el tema de la labor de la interpretación de las Escrituras y la centralidad del proceso hermenéutico para los estudiosos: el interés incondicional en un texto en busca de todas sus dimensiones y secretos. Este deseo de comprensión siempre fue de gran importancia de los cabalistas medievales, que merodeaban los misterios del *Zohar*, esperando que le dejara acercarse a la materia que contiene:

“Ella es como una hermosa y digna doncella que se oculta en una secreta habitación del palacio, y tiene un amante que solo ella conoce. Por amor a ella, él pasea delante de su puerta incansable y dirige sus ojos en todas direcciones para encontrarla. ¿Qué hace ella al saber que él merodea su palacio? Abre por un instante la puerta, descubre por un momento su rostro para que nadie lo vea el amante y

³³⁹ *Ibid.*, pp. 216-217.

apresuradamente lo vuelve a esconder. Nadie, salvo él, lo advierte, pero su corazón y su alma y todo lo que hay en él se consumen por amor a ella. Solo él sabe que ella se mostró para hacerle saber que lo ama”³⁴⁰.

En definitiva, Clara Janés Nadal y Marcos Ricardo Barnatán Hodari son otros grandes ejemplos de escritores contemporáneos de lengua española que, aunque no ha sido con interés explícito en fines espirituales, han buscado inspiración literaria en la mística medieval española para crear no solo una narrativa llena de imágenes hermosas propias de dicha tradición, pero en el caso de Barnatán Hodari, también para la realización de estudios académicos.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 109.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes de los autores

López -Baralt, Luce. *Asedios A Lo Indecible: San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid, Trotta, 2020.

López-Baralt, Luce. *A zaga de tu huella*. Madrid, Trotta, 2003.

López -Baralt, Luce. *El sol a medianoche: La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid. Trotta, 2017.

López-Baralt, Luce. *Huellas del Islam en literatura española*. Madrid, Libros Hiperión, 1985.

López -Baralt, Luce. *La cima del éxtasis: y una fuente infinita en Medina al-Zahra*. Madrid, Trotta, 2020.

López-Baralt, Luce. *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*. Madrid, Trotta, 2003.

López-Baralt, Luce. *Luz sobre Luz*. Madrid, Trotta, 2014.

López-Baralt, Luce y Pacho, E. (eds.). *Obra completa 1 de San Juan de la Cruz*. Madrid, Alianza, 2010.

López-Baralt, Luce y Pacho, E. (eds.). *Obra completa 2 de San Juan de la Cruz*. Madrid, Alianza, 2010.

López-Baralt, Luce. *San Juan de la Cruz y el islam*. Madrid, Libros Hiperión, 1990.

López-Baralt, Luce. “Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. 30, nº 1,1981.

López-Baralt, Luce. *The Sufi Trobar Clus and Spanish Mysticism: A Shared Symbolism*. Lahore, The Iqbal Academy of Pakistan, 2012

López-Baralt, Luce. “Re: Inspiración literaria.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 15 de noviembre de 2018.

López-Baralt, Luce. “Re: La poesía.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 04 de enero de 2018.

López-Baralt, Luce. “Re: Luz sobre Luz.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 25 de junio de 2018.

López-Baralt, Luce. “Re: Luz sobre Luz.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 16 de octubre de 2018.

Martínez Dalmases, Francisco. *El legado: crónica de las tierras del exilio*. Kairós, 1999.

Martínez Dalmases, Francisco. *Qandil, luces del poniente*. Editorial Almuzara, 2011.

Martínez Dalmases, Francisco.” Re: El proceso.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 15 de octubre de 2020.

Martínez Dalmases, Francisco. “Re: El legado.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 1 de diciembre de 2020.

Satz Tettlebaum, Mario. *Azahar*. Madrid, Taurus, 1996.

Satz Tettlebaum, Mario. *El Cantar de los Cantares*. Madrid, Editorial Kairós, 2005.

Satz Tettlebaum, Mario. *El fruto más esplendido del árbol de la kabala*. Miraguano, 2013.

Satz Tettlebaum, Mario. *Meditaciones kabalísticas: Fuego negro, fuego blanco*. Editorial Kairós, 2015.

Satz Tettlebaum, Mario. “Re: Inspiración literaria.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 20 de noviembre de 2018.

Satz Tettlebaum, Mario. “Re: Mi formación.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 28 de octubre de 2020.

Satz Tettlebaum, Mario. “Re: Azahar.” Recibido por Christine Murphy Ávila, el 20 de febrero de 2021.

Referencias bibliográficas

Abdelmadjid, Aboura. *Le Régime du solitaire dans le soufisme unitif*. Paris, European University Publishing, 2010.

Abrams, Daniel. *The Book Bahir: An Edition Based on the Earliest Manuscripts, with intro. by M. Idel*. Los Angeles, Cherub Publishing, 1994.

Adamson, Peter. "Abu Bakr al-Razi", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition).
www.plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abu-bakr-al-razi/ (consultado el 7 de enero de 2002).

Al-Qashani, A.;Safwat, N.; Pendlebury, D. *Istilahat al-Sufiya /A Glossary of Sufi Technical Terms*. London, Octagon Press,1984.

Al-Sai, Ibn. *Consorts of the Caliphs, Women and the Court of Bagdad*. New York, NYU Press, 2015.

Alfonso, P. *Disciplina clericalis*. Zaragoza, Guerra,1980.

Altmann, Alexander. *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Ithaca NY, Cornell University Press,1969.

Aminrazavi, Mehdi. "Mysticism in Arabic and Islamic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition).
www.plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/arabic-islamic-mysticism
(consultado el 13 de mayo de 2020).

Andía, Isabel. "San Juan de la Cruz y la Teología mística de San Dionisia". *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. III, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993.

Angel, Marc. *Foundations of Sephardic Spirituality*. Vermont, Jewish Lights Publishing,2012.

Angel, Marc. *Maimonides, towards an intellectually vibrant Judaism*. Vermont, Jewish Lights Publishing, 2009.

Antón Pacheco, José Antonio. "Cuatro calas en Henry Corbin". *Axix Mundi: cosmología y pensamiento tradicional*, nº 8, 1996, pp.73-75.

Antón Pacheco, José Antonio. *Intersignos: aspectos de Louis Massignon y Henry Corbin*. Sevilla, Athenaica, 2015.

- Ariel, David. *The Mystic Quest*. London, Jason Aronson, 1988.
- Aristóteles. *Metafísica* (trad. de Tomás Calvo Martínez). Madrid, Editorial Gredos, 2014 .
- Aristóteles. *Órganon* (trad. de Miguel García-Banó). Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012.
- Aristóteles. *Poética* (edición trilingüe de Valentín García Yebra). Madrid, Editorial Gredos, 1992.
- Aristóteles. *Retórica* (introducción, traducción y notas de Quintín Racionero). Barcelona, Biblioteca Gredos, 2007.
- Asín Palacios, Miguel. *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. Madrid, Imprenta Ibérica, 1914.
- Asín Palacios, Miguel. *El islam cristianizado*. Madrid, Editorial Maxtor, 2018.
- Asín Palacios, Miguel. *Escatología musulmana en la Divina Comedia*. Forgotten Books, 2018.
- Asín Palacios, Miguel. *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispanomusulmán*. Institución Fernando el Católico, 1994.
- Asín Palacios, Miguel. *Obras escogidas*. Madrid, Escuela de Estudios Árabes, CSIC, 1946.
- Asín Palacios, Miguel. “Šāḍilīes y alumbrados, Parte Tercera: El Ideario Espiritual de la Escuela Sadili”, *Al-Andalus, Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*. vol 12, Folleto 1, enero de 1947.
- Asín Palacios, Miguel. *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers* (trad. de E. Douglas). Brill Academic, 1997.
- Asín Palacios, Miguel. “Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz”. *Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, vol. 1, Folleto 1, enero de 1933.
- Avelina, Cecilia. “Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur”. *Thémata, Revista de filosofía*, 1998.
- Báez Rivera, Emilio Ricardo. *Jorge Luis Borges, el místico (re)negado*. www.researchgate.net/publication/331725189 Emilio Ricardo Báez Rivera Jorge

Luis Borges el místico (re)negado Madrid Biblioteca Nueva 2017 197 páginas I SBN 978-84-16938-62-9 (consultado el 3 de julio de 2020).

Baker, Rob and Henry, Gray (ed.). *Merton & Sufism: The Untold Story*. Louisville KY, Fons Vitae, 1999.

Baquero Goyanes, M. *Qué es el cuento*. Buenos Aires, Columba, 1967.

Bárcena, Halil. *El Sufismo*. Barcelona, Fragmenta Editorial, 2008.

Barnatán, Marcos Ricardo. *Antología del Zohar*. Madrid, EDAF, 1996.

Barnatán, Marcos Ricardo. *La Kábala: una mística del lenguaje*. Barral, Barcelona, 1974.

Barragán Reina, Ramon. *Abu Madyan, el amigo de Dios: Un Maestro de maestros*. Bubok, 2009.

Battista, Mondin. *Storia della Teologia II. Bologna*, Edizioni Studio Domenicano, 1996.

Beneito, Pablo (trad.). "Ibn Arabi, Taryumân al-ashwâq", *Casida XI*, www.ibnarabisociety.es/index.php.pagina=16 (consultado el 16 de octubre de 2021).

Beneito, Pablo. *La Taberna de las luces*. Mandala Ediciones, 2021.

Beneito, Pablo (ed.). *Mujeres de luz, La mística femenina y lo femenino en la mística*. Trotta, Madrid, 2001.

Benison, Ariel. *The Zohar in Moslem and Christian Spain*. New York, Hermon Press, 1974.

Berg, Rav. *The Essential Zohar*. New York, Bell Tower, 2002.

Bernard, Charles. *Les formes de la théologie chez Denys l' Aréopagite*. Gregorianum, 1978.

Bernstein, Ignatz. *Yiddish Proverbs and Sayings*. New York, Hebrew Publishing Company, 1908.

Bernstein, Michael. "Judaism", *The Philadelphia Jewish Voice*, marzo de 2008.

Bertolacci, A. *A new phase of the reception of Aristotle in the Latin west: Albertus Magnus and his use of Arabic sources in the commentaries on Aristotle*. Berlin, Berlin University Press, 2011.

Bettleheim, Bruno. *Psicoanálisis de los cuentos de Hadas*. Booket Divulgación, 1997.

Beyer, C. "Edmund Husserl", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition). www.plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/husserl/ (consultado el 4 de mayo de 2021).

Block, Thomas. *Shalom-Salaam: A Story of a Mystical Fraternity*. New York, Fons Vitae, 2010.

Bloom, Harold. *El canon occidental*. Editorial Anagrama, 2006.

Blumenthal, David. "Maimonides, prayer, worship, and mysticism". www.jstor.org/stable/24233636 (consultado el 18 de marzo de 2020).

"Booth, W. C.", www.encyclopedia.com/arts/culture-magazines/booth-wayne-clayson (consultado el 4 de mayo de 2021).

Brill, Alan. *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*. Palgrave Macmillan, 2010.

Brown, John. *The Darvishes: Oriental Spiritualism*. Routledge, 2013.

Buber, Martin. *Hasidism*. Philosophical Library, NY, 1948.

Buber, Martin. *Tales of the Hasidim I*. New York, Schocken Books, 1991.

Buber, Martin. *Tales of the Hasidim II*. New York, Schocken Books, 1991.

Burckhardt, Titus. *Introduction to Sufi Doctrine*. Bloomington IN, World Wisdom, 2008.

Burnett, C. *Arabic into Latin: The reception of Arabic philosophy into Western Europe*. P. Adamson y R. C. Taylor (Eds.), *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

Cacho Blecua, Juan Manuel y Lacarra, María Jesús (eds.). *Calila e Dimna*. Madrid, Castalia, 1984.

- Campbell, Joseph. *El poder del Mito*. Capitan Swing, 2016.
- Campbell, Joseph. *The Hero's Journey: Joseph Campbell on His Life and Work* Cousineau, Paul (ed.). Novato CA, New World Library, 2003.
- Cansino Assens, Rafael. *El libro de las mil y una noches*. Canaculta, 2014.
- Carmona González, Alfonso. *Los dos horizontes, textos sobre Ibn Arabi*. Editorial Regional de Murcia, 1992.
- Chejne, Anwar. *Historia de la España musulmana*. Madrid, Cátedra, 1980.
- Chicharro, Dámaso. *Las moradas del castillo interior*. Editorial Biblioteca Nueva, 2015.
- Chittick, William. *Sufism: a short introduction*. One World Publications, 2007.
- Chrisomalis, Stephen. *Numerical Notation: A Comparative History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Cirlot, Victoria. *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*. Barcelona, Herder Editorial, 2005.
- Cirlot, Victoria y Gari, Blanca. *La Mirada Interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1999.
- Cirlot, Victoria. *Mitos y símbolos de la Europa medieval*. Siruela, 2005.
- Contino, P.J. "William Lynch". www.jstor.org/stable/25676909 (consultado el 8 de enero de 2022).
- Corbin, Henry. *La imaginación creadora*. Madrid, Ediciones Destino, 1993.
- Corbin, Henry. *La paradoja del monoteísmo* (trad. de M. Tabuyo y María y A. López). Madrid, Losada, 2003.
- Cornell, Vincent. "Abu Madyan". www.fonsvitae.com/OnlineStore/tabid/58/pid/185/The-Way-of-Abu-Madyan.aspx (consultado el 4 de septiembre de 2020).
- Corral, José Luis. *La Historia de Zaragoza Musulmana*. Zaragoza, Cai, 1998.
- Cruz Hernández, Miguel. *La filosofía árabe*, Madrid, Editorial revista de occidente, 1963.

- Cuevas, Cristóbal. *El Pensamiento islámico*. Itsmo, 1972.
- Dan, Joseph. *Kabbalah, A very short introduction*. New York, Oxford University Press, 2008.
- D'Ancona, C. "The origins of Islamic philosophy". L. P. Gerson (ed.). *The Cambridge history of philosophy in late antiquity*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 869-893.
- De Cervantes, Miguel. *El retablo de las maravillas*. Editorial Linkgua Ediciones, 2021.
- de Garay, Jesús. "La Denominada 'Filosofía Medieval': Aristotelismo y Platonismo." *La Búsqueda de La Verdad a Través Del Tiempo: Historia de La Filosofía*. Vol. 1, (ed. María Luisa de la Cámara), Dykinson, 2020.
- De Lange, Nicholas. *An Introduction to Judaism*. New York, Cambridge University Press, 2000.
- De Libera, Alain. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Barcelona, José J. de Olañeta, 1999.
- Díaz Mas, Paloma y de la Puente González, Cristina. *El judaísmo y el islam*. Barcelona, Editorial Crítica, 2007.
- Diccionario enciclopedia Larousse*. Editorial Planeta, Valencia, 2001.
- Diccionario de la mística*. (ed. Peter Dinzelbacher), 1ª ed., 1ª imp, Monte Carmelo, 2010.
- "Diccionario de la Real Academia Española". www.dle.rae.es. (consultado el 1 de mayo de 2022).
- "Diccionario Enciclopédico de Biblia y Teología". www.Biblia.Work/diccionarios. (consultado el 4 de diciembre de 2021).
- Don Juan, Manuel. *El libro de patronio ó el Conde Lucanor*. Editorial Verlag, 2022.
- Durand, Gilbert. *El símbolo de lo sagrado*. Editorial Kairós, 2013.
- Durand, Gilbert. *La crisis espiritual en occidente: las conferencias de eranos*, Madrid, Siruela, 2007
- Efros, Israel. "Some Aspects of Yehudah Halevi's Mysticism" *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, November 1941.

- Eguaras, Joaquina. *Ibn Luyun tratado de agricultura*. Publicaciones del Patronato de la Alhambra, 1988.
- El Corán* (trad. de Julio Cortés). Herder Editorial, 2000.
- Eliade, Mircea (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York, 1987.
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. México, Editorial Ediciones, 1988.
- El Sefer ha-Bahir* (trad. Mario Satz Tettlebaum, Mario). Ediciones Obelisco, 2012.
- El Zohar* (ed. Rav Yehuda Ashlad). Laitman Kabbalah Publishers, 2015.
- “El Zohar, trumá”. www.zohar.com/zohar/Trumah. (consultado el 03 de julio de 2022).
- Encyclopedia Judaica*. Macmillian 1972.
- Epstein, Pearle. *Kabbalah, The Way of the Jewish Mystic*. London, Shambhala, 2008.
- Ernst, Carl. *Shambhala Guide to Sufism*. Boston, Shambhala, 1997.
- Fadiman, James and Frager, Robert (eds.). *Essential Sufism*. New York, Harper Collins, 1997.
- Fenton, Paul. “*Priere Mystique et Judaïsme*”. *Colloque de Strasbourg, Université de Strasbourg*, 1984.
- Fenton, Paul. *Abraham Maimonides (1186-1237): Founding a Mystical Dynasty, Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*. Northvale NJ, Jason Aronson Publisher, 1998.
- Fernández Mitchell, Julio. *El Sendebár como texto esotérico*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- Fidora, A. “From Arabic into Latin into Hebrew: Aristotelian psychology and its contribution to the rationalisation of theological traditions”. L. X. López-Farjeat y J. A. Tellkamp (eds.), *Philosophical psychology in Arabic thought and the Latin Aristotelianism of the 13th century*. París, Vrin, 2013.
- Freeman, Tzvi. “La Cábala”. www.es.chabad.org/library/article_cdo/aid/1503771/jewish/Qu-es-la-Cbala.htm (consultado el 11 de octubre de 2020).
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica*

- filosófica* (trad. Ana Agued Aparacio y Rafael de Agapito). Salamanca, Sigueme, 1997.
- Galmés de Fuentes, Álvaro. “Los que se quedaron”. *Congreso internacional, 380 aniversario de la expulsión de los moriscos*. Generalitat de Catalunya, 1994.
- Ganyavi, Nezamí. *Las siete princesas sabias*. Mandala ediciones, 2021.
- Geoffroy, E. *Ibn ‘Abbâd, modèle de la Shâdhiliyya, une voie soufie dans le monde*. Paris, Maisonneuve & Larose, 2004.
- Ginsburg, Michael S. “Fiscus judaicus.”, *The Jewish Quarterly Review*, nº 21, 1931.
- Goitein, S.D. *Jews and Arabs*. New York, Schocken Books, 1964.
- Goldziher, I. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton, University Press, 1981.
- Gómez Aranda, Mariano. “La exégesis medieval”. G. Seijas (ed.), *Historia de la literatura hebrea y judía*, Madrid, Trotta 2014.
- Gómez de Liaño, Ignacio. “Símbolos y ruedas de fuego en torno a Dionisia Areopagita”, *El círculo de la sabiduría*, vol. I, Madrid, Siruela, 1998.
- Gomringer, Eugen. “Freizeit”, Museo de Arte Contemporáneo del País Vasco. www.artium.eus/es/ (consultado el 16 de febrero de 2021).
- Gomringer, Eugen. “Silencio”, Museo de Arte Contemporáneo del País Vasco. www.artium.eus/es/ (consultado el 16 de febrero de 2021).
- Goodenough, Erwin. *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. New Haven, Yale University Press, 1935.
- Goodman, Martin; Cohen, Jeremy; and Sorkin, David. *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Gottheil, Ricardo y Wendland, Pablo. *Aristóbulo de Paneas*. Singer, Isidoro; et al. (eds.), 1901.
- Griffel, Frank. “al-Ghazali”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition). www.plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-ghazali/ (consultado el 25 de febrero de 2020).
- Gutas, D. *Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early ‘Abbāsīd society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. New York, Routledge, 1998.

- Halliwell, Stephen. *Aristotle's Poetics*. Chicago, Chicago University Press, 1998.
- Hamilton, M.; Weiss, M. *Children tell stories. Teaching and using storytelling in the classroom*. Katonah NY, Richard C. Owen, 2005.
- Hass, Alois. *Visión en azul. Estudios de mística europea* (trad. Victoria Cirlot y Amador Vega). Madrid, Ediciones Siruela, 1999.
- Hasse, D. N. y Bertolacci, A. *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's metaphysics*. Berlin, Walter de Gruyter, 2012.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2003.
- Husayn Ibn Mansur, *Al-Hallaj martire mistico dell'Islam* Giulio Bassetti Sani. Gabrielli Editori, 1995.
- Hutton, I.; Joy, F.; MacDonald, M. R.; Sherman, J.; Smith, S.; de Voss, G. *Storytelling: an encyclopedia of mythology and folklore*. New York, Myron E. Sharpe, 2008.
- Ibn Mansur, Husayn. *Al-Hallaj martire mistico dell'Islam*. Gabrielli Editori 1995.
- Idel, Moshé. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretations*. New Haven, Yale University Press, 2002.
- Idel, Moshé. *Cábala: Nuevas perspectivas*. Madrid, Siruela, 2005.
- Idel, Moshé. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. Albany NY, SUNY Press, 1995.
- Idel, Moshé. *Maimonides et la mystique juive*. Paris, Éditions du Cerf, 1991.
- Idel, Moshé. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany NY, SUNY Press, 1988.
- Idel, Moshé. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. New York, SUNY Press, 1986.
- Jaeger, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México FCE, 1985.
- Jung, C. G. *El yo y el Inconsciente*. Barcelona, Luis Miracle, 1955.
- Kaplan, A. *Sefer Yetzirah; The Book of Creation in Theory and Practice*. San Francisco, Weiser Books, 1997.
- Kerkhoff, Manfred. *Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. San Juan, Universidad de Puerto Rico, 1997.

- Khawam, R. (ed.). *Las mil y una noches*. Edhasa, 2010.
- Khemir, Nacer. *El cuento de los contadores de cuentos*. Editorial Fondo de Cultura económica de España, 2004.
- Kiener, Ronald. "Ibn Arabi and the Qabbalah: A Study of Thirteenth Century Iberian Mysticism", *Studies in Mystical Literature II*, vol. 2, nº 2, 1982.
- Klein Braslavy, S. *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Knowles, D. *The influence of Pseudo-Dionysius on Western Mysticism in Christian Spirituality: Essays in honour of Gordon Rupp*. London SCM Press, 1975.
- Lacarra, María Jesús. (ed., prólogo y notas). *Cuento y novela corta en España, Edad Media*. Barcelona, Crítica, 1999.
- "La clave está en la biblia". www.israelbiblicalstudies.com (consultado el 5 de junio de 2020).
- La Santa Biblia edición Reina-Valera (ed. Barbar Publishing). Casa Promesa, 2003.
- Laenen, J.H. *La mística judía, una introducción* (trad. Xabier Pikaza). Madrid, Trotta, 2006.
- Lirola Delgado, J. (dir. y ed.). *Biblioteca de al-Andalus. Enciclopedia de la cultura andalusí*. Almería, Fundación Ibn Tufayl, 7 vols. y apéndice, 2004-12.
- Lisi, Francisco. "Filón de Alejandría, ¿un judío platónico o un platónico judío?", *Études platoniciennes*, vol. 7, 2010.
- Lobel, Diana. *On the Lookout, a Sufi Riddle. Studies in Arabic and Islamic Culture II*. Ramat-Gan, Israel, Bar-Ilan University Press, 2000.
- Lynch, William. *Christ & Apollo: The Dimensions of the Literary Imagination*. Wiseblood Books, 2021.
- Maimonides, Obadyah. *The Treatise of the Pool: Al-Mawala Al Hawdiyya*. (trad. Paul Fenton). Ishk Book Service, 1981.
- Maimonides, Moses. *The Guide for the Perplexed* (trad. Michael Friedlander). Dover Publications, 2000.
- Maestro, Jesús G. *Genealogía de la Literatura. De los orígenes de la Literatura, construcción histórica y categorial, y destrucción posmoderna, de los materiales literarios*. Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2012.

Makki, M A. *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispanoárabe*. Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1968.

Markham, Ian. *An Introduction to Said Nursi*. Ashgate, 2011.

Martí Marco, María Rosario. *Friedrich Schleiermacher, Teoría Hermenéutica completa*. Madrid, Instituto Juan Andrés, 2019.

Martin, Peggy. *Stith Thompson: His Life and His Role in Folklore Scholarship*. Indiana University, 1976.

Massignon, Louis. *Écrits Mémorables II*. Paris, Éditions Robert Laffont, 2009.

Matt, Daniel. *Annotated and explained*. New York, Skylight Illuminations, 2014.

Matt, Daniel. *La Cábala Esencial*. Barcelona, Robin Books, 1997.

McGaha, Michael. "Naming the Nameless, Numbering the Infinite". YCGL 45/46, 1997/1998.

Méndez Bejarano, Mario. *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*. Imprenta Renacimiento, 2011.

Meri, Josef y Bacharach, J. *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. New York, Routledge, 2006

Merton, Thomas. *Los hombres no son islas* (trad. Gonzalo Meneses Ocón). Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1956.

Muñiz Huberman, Angelina. *Las raíces y las ramas*. Fondo de Cultura Económica, 2002.

Muñiz Huberman, Angelina. www.jewishvirtuallibrary.org. (consultado el 8 de junio de 2021).

Muñoz Molina, Antonio. *La Córdoba de las Omeyas*. Barcelona, Planeta, 1991.

Navarro, I. *Paul Ricoeur, el filósofo del relato*. *El Ciervo*, 52 (622), 32–35. www.jstor.org/stable/40835283 (consultado el 21 de noviembre de 2021).

Nehamas, Alexander. "Una introducción al Simposio de Platón." *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 1 sep.2010, pp. 189-205.

Nicholson, R. A. *The Mystics of Islam*. London, Routledge, 1966.

- Oliver Asin, Jaime. “Una y mil veces”. *Al Andalus*, no. 29, 1964.
- Ouakin, Marc Alain. *Mystères de la Kabbale*. Paris, Assouline, 1997.
- Padovani, Ana. *Contar cuentos. Desde la práctica a la teoría*. Buenos Aires, Paidós, 1999.
- Peradejordi, Julio. *Cábala*. Obelisco, 2005.
- Pérez, Joseph. *Los judíos en España*. Madrid, Marcial Pons. 2009.
- Pérez, Joseph. *Teresa de Ávila y España de su tiempo*. Madrid, Algaba Ediciones, 2007.
- Platón. *Diálogos (Fedón, El Banquete, Gorgias)*. Madrid, Espasa-Calpe Editores, 1982.
- Platón. *Fedón*. Madrid, Tecnos, 2002.
- Platón. *Fedro*. Madrid, RBA Libros, 2008.
- Platón. *La República*. Madrid, Edimat, 2019.
- Platón. *Las leyes, epinomis*. Madrid, Ediciones Ibéricas, 1960.
- Platón. *Parménides*. Madrid, Alianza, 2015.
- Plotino, *Eneadas*. Losada, 2006.
- “Psicoanálisis de los cuentos de hadas: entrevista a Bruno Bettelheim”. www.Creciendoconeco.wordpress.com (consultado el 22 de abril de 2022).
- Rahman, Jamal. *The Sacred Laughter of the Sufis*. Vermont, Skylight Publishing, 2014.
- Rahner, Karl. *Fundamentos de la fe cristiana: una introducción a la idea del cristianismo* (trad. William Dych). New York, Seabury Press, 1978.
- Rahner, Karl. (ed.) “Sacramentum Mundi”. *Enciclopedia Teológica*. Herder, Barcelona, 1972.
- Ramón Guerrero, R. “Ibn Masarra”, *Biblioteca de al Andalus: de Ibn al-Labbāna a Ibn Ruyūlī (Enciclopedia de la cultura andalusí)*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006, vol. IV, nº 788
- Ricoeur, Paul. *De l'interprétation : essai sur Freud*. Paris, Éditions du Seuil, 1965.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Madrid, F.C.E., 2002.

- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad y hermenéutica y acción*. Madrid, Trotta, 2011.
- Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Arco Libros, 1975.
- Rodríguez San Pedro, L. “San Juan de la Cruz en la Universidad de Salamanca (1564-1568)”, en *Salmanticensis*, nº 36, vol. 2, 1989.
- Roldán Corrales, Jaime. “Platón y Parménides”.
www.gredos.usal.es/handle/10366/123130 (consultado el 13 de febrero de 2022).
- Rosenblatt, Samuel. *The Highways to Perfection of Abraham Maimonides*. New York, AMS Press, 1966.
- Roskies, David. *A Bridge of Longing: The Lost Art of Yiddish Storytelling*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Roth, Norman. *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain*. New York, E J Brill, 1994.
- Royo Marín, Antonio. *Nada te turbe, nada te espante*. Madrid, Palabra, 1981.
- Ruíz Bueno, Daniel. *Origines*. Madrid, Los autores cristianos, 2001.
- Ruiza, M. “Martin Heidegger y Hans Georg Gadamer”.
www.biografiasyvidas.com/biografia/h/heidegger.htm (consultado el 4 de noviembre de 2020).
- Sagastume, Adolfo. *Voluntad Creadora: Poesis de Platón y Aristóteles*. (libro electrónico), Madrid, Visión, 2012.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *La España Musulmana*. Madrid, Espasa-Calpe, 1986.
- Sánchez, Franco. *El ġihād y su sustituto el ribāṭ en el islam tradicional: Evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una espiritualidad interior e individual*. Mirabilia, 2010.
- Sánchez Rodríguez, Ángel. *El Papiro Westcar: Narración de los prodigios de los magos de la corte de Jufu*. Sevilla, Ediciones ASADE, 2003.
- Schleiermacher, F. *Herméneutique, pour une logique du discours individuel*. Open Edition Books, 2021.
- Scholem, Gershom. *On the Kabbalah and its Symbolism (Mysticism and Kabbalah)* New York, Schocken Books, 1996.
- Scholem, Gershom. *Origins of the Kabbalah*. Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, University of

North Carolina Press, 1975.

Schuon, Frithjof. *Transcendent Unity of Religions*. Quest Books, 1994.

Scott, Agnes College. *Shemonah perakim*. Forgotten Books, 2017.

Shabistari, M. *The Secret Rose Garden*. Unicordia Forest Publishing UK, 2021.

Shaerer, René. *La Question Platonicienne*. Paris, Secretariat de l'Université, 1938.

Shah, Idries. *Las hazañas del incomparable Mulá Nasrudín*. Madrid, Ed. Paidós, 2002.

Shah, Idries. *Las sutilezas del inimitable Mulá Nasrudín*. Madrid, Ed. Kairós, 2004.

Shah, Idries. *Tales of the Dervishes*. New York, Penguin, 1993.

Shlezinger, Aharón David. *Los Fundamentos De La Numerología cabalística*. Ediciones Obelisco, 2020.

Smith, Margaret. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. Oxford, One World Publications, 1995.

Smith, M. "Dū l-Nūn, Abū L-Fayḍ", *The Encyclopedia of Islam*, volume 2. Leiden, Brill, 1991.

Steinmetz, Sol. *Dictionary of Jewish Usage: A Popular Guide to the Use of Jewish Terms*. Maryland, Lanham, 2005.

Sudbrack, A. *el Espíritu Es Concreto, la Espiritualidad Desde Una Perspectiva Cristiana*. Mensajero, 2004.

Szalay, Ione. *Kabaláh diccionario, traducción, interpretación y comentarios sobre los principales términos*. Buenos Aires, Editorial Kier, 2005.

Tamaro, E. "Filón de Alejandría"
www.biografiasyvidas.com/biografia/f/filon_de_alejandria.htm
(consultado el 17 de septiembre de 2021).

Thompson, S. *El cuento folklórico*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1972.

Toussulis, Yannis. *El sufismo y el camino de la culpa*. Wheaton, Quest Books, 2011.

The Holy Scriptures. Jewish Publication Society, Philadelphia PA, 1948.

The Oxford Handbook of Jewish Studies (ed. by Martin Goodman, Jeremy Cohen, and David Sorkin). Oxford, Oxford University Press, 2002.

Vaisman, Luis. "El 'Arte Poética' de Aristóteles." *Revista Chilena de Literatura*, nº. 72, 2008.

Valdivia Valor, José. *Don Miguel Asín Palacios*. Madrid, Libros Hiperión, 1992.

Valverde, Filgueira. *Tiempo y Gozo eterno en la narrativa medieval*. Vigo, Ed. Xerais de Galicia, 1982.

Vega, Amador. *Arte y Santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*. Pamplona, Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra, 2005.

Verneaux, R. *Textos de los Grandes Filósofos. Edad Antigua*. Barcelona, Editorial Herder, 1982.

Vernet, Juan. *Mil y una noches (introducción)*. Planeta Editorial, 1990.

Von Franz, M. L. *Érase una vez*. Barcelona, Luciérnaga, 1993.

Wasserstrom, Steven. "Sefer Yesira and Early Islam, a Reappraisal". *Journal of Jewish Thought and Philosophy III*, 1993.

Weinreich Silverman, Beatrice. *The Field of Yiddish: Studies in Language, Folklore and Literature; Second Collection*. The Hague, Mouton and Co, 1965.

Wheeler, Brannon. *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*. A&C Black, 2002.

Wiener, Aharon. *The Prophet Elijah in the Development of Judaism: A Depth-Psychological Study*. London, Routledge and Keegan Paul, 1978.

Zafrani, Haim. "Dialogues between religions in Andalusia". www.Medievalists.net (consultado el 3 de junio de 2021).

Ziai, Hossein. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardai's Ohikmat Al-Ishraq*, Editorial Scholars Press, 1990.

