

Majnun, el unicornio (Un estudio de "Layla y Majnún")

Autora: Lourdes Rensoli Laliga

Hace varias décadas, C. G. Jung mostró la polisemia del mito del unicornio (1). Bajo la imagen del extraño ser de un solo cuerno representado en el Orbis Terrarum medieval, cuya forma más bella en Occidente es el conocido tapiz ornado con la divisa "A mon seul desire", se agrupan elementos que caracterizan un contacto con las fuerzas primordiales del cosmos que exceden todo conocimiento humano. La vaca velox, localizada en China según A. Kircher (2), Enkidu en el Poema de Gilgamesh, Rishyaringa en el Ramayana, son seres salvajes, que apenas pueden verse de cerca hasta que, en los dos últimos casos, la misteriosa fuerza femenina logra atraerlos, domarlos y ganarlos para la sociedad. Sus recónditos poderes, al servicio de los hombres, "civilizados" por así decirlo, no merman sino alcanzan una plenitud controlada, aunque en el caso de Enkidu, terminen trayéndole la muerte. Resulta además significativo que en la forma euro-occidental del mito, sólo una virgen consiga someter al unicornio--evocación de la Virgen María--mientras que en el Gilgamesh y en Ramayana sean, por el contrario, las prostitutas sagradas--las hieródulas y las deva--dasi respectivamente--quienes logren tal cometido.

En la historia de los amores de Layla y Majnún, cuya fama ha trascendido con creces los marcos del mundo islámico, el mito del unicornio, también presente, reviste una forma peculiar cuyos rasgos más sobresalientes intentaremos analizar aquí. Para ello, partiremos de la versión realizada en el siglo XII D.C. (VII de la Hégira) por el persa Nizâmî, aunque los orígenes de la historia suelen datarse alrededor del S. VII D.C. (II D.H.)(3). Es conocido que muy pronto, quizás desde el siglo IX D.C. (IV D.H.), dicha historia fue incluida en los textos sufíes, entre ellos por el contemporáneo de Nizâmî, Farid Uddin Attar, en el Mantic Utair, debido a su fuerte connotación mística. El amor trasciende en ella los marcos de la vida ordinaria para convertirse en causa de la radical transformación de los amantes, de su "despertar" místico, en verdadera gnosis de tal modo que Dios se reconoce como el verdadero objeto del amor y por tanto, la alegría y el dolor que de éste provengan deben considerarse como efectos de la Gracia. Pues no resulta posible acercarse al Autor de las cosas sin que la criatura se niegue a sí misma, se aniquile como ser individual y permita así que aflore la chispa divina contenida en todo cuanto existe. Por ello, el dolor proveniente del amor contiene una fuerza transmutativa mayor que la dicha.

La figura del joven Quays, transformado por el amor en un Majnún, es decir, loco, con la locura sagrada que reconocieron por igual en místicos, poetas y amantes los egipcios, griegos, árabes, persas e hindúes, constituirá el centro de estas reflexiones, dirigidas a caracterizarlo como forma específica del mito del unicornio: Quays reúne las características de un joven ordinario aunque distinguido por su posición y cualidades. Nadie puede vislumbrar las potencialidades ocultas en él. Al romper los límites de la "normalidad", al convertirse en un Majnún, asumirá las

características del unicornio. Esta será nuestra tesis: el proceso característico, descrito por Jung, se invierte en su caso.

Quays y la virgen

Las cualidades de Quays son excepcionales, pero, salvo su belleza, nadie las conoce durante su infancia. Su mismo nacimiento es un milagro, resultante de las continuas oraciones del padre a causa de la falta de descendencia. La venida del hijo trae consigo el cumplimiento de un destino que a todas luces la Providencia quería evitar, por ahorrar dolor a los padres y a la criatura. La posibilidad de no nacer equivaldría al disfrute de otros bienes por parte de los padres.

El milagro divino estaría unido a una suerte singular, trágica e inmensa, pues según la tradición islámica, Dios pues no concede fácilmente aquello que hará sufrir al hombre mucho más que su carencia. Cuando lo otorga, han de asumirse todas las consecuencias. Como en el caso del unicornio en las diversas formas descritas por Jung y otros estudiosos, el don es innato, sea cual sea el momento en que se revele.

La belleza del niño, excepcional, hace pensar en Yusef, arquetipo de la belleza masculina, cuyo nombre se menciona varias veces en el poema de Nizâmî. En notable paralelo con el caso de Yusef (Corán, Sura XII), a la belleza del cuerpo de Quays se une la de su alma: "Cada gota de leche que bebía se transformaba en su cuerpo en una prenda de fidelidad, cada bocado que comía se volvía en su corazón un pedazo de ternura. Cada línea de añil que dibujaban en su rostro para protegerlo del mal de ojo obraba prodigios en su alma. Todo ésto, no obstante, permanecía en secreto, oculto a todos los ojos"(4).

Se anuncia una pubertad prematura en él, dada por la aparición del bozo a los siete años (p.36), como en el caso de Yusef, en el niño se anuncia desde temprano el don profético, "madurez" o, si se quiere, singularidad espiritual.

En la escuela se despliegan por primera vez algunas de las cualidades ocultas: su inteligencia brilla por sobre la de otros y tiene el don de la elocuencia (p. 37). Entonces conoce a Layla, cuya belleza y virtudes son comparables a las suyas.

Layla tiene una peculiaridad diferente a la de Quays: no cambiará, salvo en el aflorar de la cualidad poética, que el amor despertará en ella. La historia de ambos es en realidad la de la transformación del joven en un majnún. Layla será siempre la misma: sus prendas no mermarán ni crecerán, como si hubiese nacido perfecta, imagen hierática de la mujer ideal, marcada por un destino singular, cuyo equivalente en Occidente--en el cual se evidencia por lo demás la influencia oriental--se halla en la dona angelicata y en la midons de los trovadores medievales y renacentistas, en las caracterizaciones que de la condesa de Trípoli plasmará en sus canciones Jaufré Rudel, la que de Laura trazará Petrarca o en la que de Beatriz dejará Dante.

Ella es la Belleza en sí misma. Hasta su muerte amará, callará, sufrirá, resguardará su virtud. En ella la obra del dolor será silenciosa, recóndita, como al modelo femenino de su época y cultura

corresponde. Al joven le será dada la posibilidad de mostrar, de expresar, de consagrar ante la posteridad su vida y su amor mediante sus palabras, actos y modo de vida. Sólo él y unos pocos elegidos accederán al secreto de Layla. Sólo él plenamente.

Layla es virgen. Morirá virgen, sin que su único amor haya rozado siquiera su cuerpo. Sin que el marido impuesto por sus padres haya logrado más que su compañía. Resaltan los temas del amor que se experimenta antes de conocer la palabra que lo designa--como ocurre, por ejemplo, en Las pastorales del griego Longo--y del brebaje, real o simbólico, que, servido por un copero, en cuya mano obra el destino, enciende eterna e irremediabilmente la pasión de los amantes--como ocurre más tarde, por ejemplo, en Tristán e Isolda en Europa. Desde ese momento, los amantes quedan solos con su destino. Una barrera invisible los separa del mundo, incluso al uno del otro: la soledad existencial del amante, aunque, como en este caso, ambos formen un mismo ser, se hace notoria.

Algo muy frágil se rompe en Quays cuando el medio circundante les hace comprender la naturaleza de lo que existe entre ambos. Dafnis y Cloe fueron más dichosos, entre otras razones porque su amor se desarrolló a solas, en los campos y bosques.

La violencia y falta de piedad del mundo se volcará sobre Quays y Layla para hacerlos pagar--a él sobre todo--la transgresión de las reglas de la vida ordinaria: por mostrar su amor de una forma desnuda, sin tapujos, se verá privado de la realización ordinaria de ese amor, en la forma de matrimonio y familia. Pero, como la Antígona de Sófocles, Quays, llamado desde entonces Majnún, el loco, quedará misteriosamente excluido de habitar entre los vivos, en este caso entre los hombres normales.

Desde el inicio, su amor está envuelto en un halo trágico, presagiado aun en los días de ventura (p. 38). La inocencia de los niños les impide protegerse, emplear los recursos de quien, escarmentado por los sufrimientos del amor, intenta escapar todo lo posible de sus redes. También Quays es virgen y lo será siempre. La energía sexual, misterio que pone al hombre en contacto directo con el cosmos, se transmutará en poder espiritual en él. En ella, permanecerá intacta, en silenciosa y larga espera de una unión que sólo llegará en la muerte.

El poder de la virginidad obra en ambos de distinto modo, pero los ata con una fuerza sobrehumana. Sin la mutua virginidad hubiese existido el amor de Layla y Quays. Con ella, será el de Layla y Majnún.

La locura sagrada

Los antiguos diferenciaron tres tipos fundamentales de locura: la producida por exceso de alma animal, que convierte al afectado en incapaz; la que sobreviene a causa de espíritus malignos de algún tipo que poseen al enfermo; la tercera, colindante con la santidad, proviene del exceso místico. Si la primera sólo provoca postración o idiotez estéril y la segunda la agresión irrefrenada contra sí mismo y contra los demás, la tercera hace a los grandes poetas, inspirados y

santos. Se trata de la inversión del orden real, del vivir el lado oculto de la realidad, el que los límites de la razón nunca permiten ver y en ocasiones tampoco vislumbrar siquiera.

La vivencia de la inversión del orden ha estado ligada en las diferentes culturas a prácticas religiosas de algún tipo: el orfismo en Grecia y sus implicaciones en las religiones de misterio--no se olvide la descripción de la manía o locura poética que Platón plasma en el Fedro--los misterios de la bona dea en Roma, los cultos extáticos de Ishtar y Astarté en Babilonia y Mitilene, las fiestas de locos en la Edad Media europea (5), en suma, la carta sin número del Tarot: el loco o tonto tocado por lo sobrenatural; la relación indisoluble entre lo lúdico y lo sagrado.

El amor y la poesía se hermanan en el delirio. Como en los conocidos versos de Safo, glosados por Platón en el Fedro, en el amante aparecen signos similares a los del enfermo. El exceso del amor hace al amante incapaz de autodominio, la razón deja de regir sus actos. La belleza del amor se erige en su única norma. Se trasciende a sí mismo, se convierte a la vez en un Dios y en un mártir. Esto sucede, de distinta forma, a Quays y a Layla.

Él vive su delirio de modo evidente. Ella en silencio, pues a la mujer no suele serle permitido expresar el exceso de la pasión de modo explícito. El dará a conocer su amor a los cuatro vientos. Sus versos de amor por Layla lo harán famosos y admirado aun por quienes desprecian su total servidumbre ante el amor. Ella tendrá que callar y acatar la voluntad de sus padres y el marido impuesto, aunque su matrimonio jamás se consume.

Cada uno vive a su modo la absoluta indefensión y soledad de quien ama. Y ambos pagarán las consecuencias: Layla vivirá siempre como una prisionera. Majnún romperá sus nexos con la sociedad humana y se retirará al desierto.

Quien vive preso de una pasión o de un dolor que lo consumen sin tregua ni merma despierta sentimientos contradictorios: se le admira y se le teme, inspira el rechazo y a la vez una rara fascinación. Pues los grandes estremecimientos del alma no suelen ser fácilmente aceptados ni comprendidos ni siquiera por quienes estiman al que padece. Se tolera una crisis pasajera, pero todos esperan un consuelo y un olvido más o menos rápidos. Si se prolongan más allá de un límite, traen consigo el paulatino abandono de parientes y amigos, que terminarán por reprocharle su persistencia en el amor y el sufrimiento como un crimen. Pocos elegidos pueden soportar un amor y un dolor así. Y menos pueden soportarlo quienes lo frecuentan o estiman. El amante quedará definitivamente solo con su amor y sólo le quedarán las distantes simpatías de quienes conocen, como una leyenda, la historia de ese amor, quienes pueden disolverlo en el mito.

Majnún, el loco de amor, es rechazado por el padre de Layla como yerno. No hay ninguna razón lógica para ello. Cuenta con todas las prendas necesarias para ser aceptado: es rico y de una familia distinguida y piadosa. El rechazo proviene, en el plano humano, del exceso de su amor, la índole extraña y sospechosa de su sentimiento, que absorbe todo su ser. Se tolera el exceso por celos, por orgullo, por lujuria inclusive. Al amor se le teme. De tal modo, el padre de Layla pone

como condición que ese amor se reduzca a los límites comúnmente aceptables: "Está loco y no queremos a un loco por yerno. Por lo tanto, más vale que ruegues primero por su curación. Después puedes volver a hablar de matrimonio" (p.44). Pues tal amante, afectado por la locura del amor, delirio o manía, trasciende la condición ordinaria y se vuelve un místico, cuyo lugar nunca está entre el resto de los hombres. Pero hay una segunda razón, aun más misteriosa, para que el absurdo, forma exterior del destino, se precipite sobre él y sobre Layla: es un elegido para recorrer el camino de los grandes místicos hasta las últimas consecuencias, en su caso, a partir del amor por un ser mortal a través del cual poco a poco se le revelará lo divino (6). Platón describió con todo detalle este proceso en el Fedro. La palinodia socrática deviene un verdadero himno sacrificial a los dioses. No hay que olvidar que, desde los orígenes de la filosofía en el mundo islámico, el platonismo constituyó una de sus bases fundamentales, que impregnó también la poesía y la teología, independientemente de la coincidencia en última instancia de todas las actitudes místicas. Pero el platonismo, que no se concibió como una doctrina para ermitaños, devino históricamente el fundamento de las más diversas actitudes ascéticas, tanto en el ámbito cristiano como en el judío y el islámico. Así ocurre en la obra de Nizâmî. Majnún vivirá desde entonces en los desiertos, porque no puede vivir con su amada.

La ascesis de la total entrega al amor conforma una vida de ermitaño, donde se renuncia a todo lo propio y el amante se transforma en el amado. Este "salir de sí mismo", este desprendimiento de todo lo adventicio, del complicado tejido de intereses, ambiciones, egoísmos y tibias satisfacciones que suele componer la vida humana, hace que afloren poco a poco las potencialidades más raras y preciosas del ser humano, las que lo conforman como microcosmos en definitiva. El primer don que se despierta en Majnún es el de la poesía. Layla también será tocada por el mágico carisma, como se observa en el intercambio de poemas de amor entre ambos (p. 54-55): "su canción, hija del dolor y del anhelo, tenía el poder de acabar con la infelicidad del mundo".

El poeta tiene para muchos pueblos un don sagrado. No hay que olvidar que los grandes poetas persas suelen ser considerados por el pueblo como santos. Se acude aun hoy a sus tumbas, se les pide milagros, como sucede con Attar, Hafez, Omar Khayam o Saadi. En otras regiones del Oriente sucede otro tanto. Pues el don de la palabra equipara al poeta con los profetas, portadores de la palabra de Dios. El precio es no poder ya vivir la vida del resto, quedar marcado para siempre por una estrella tan brillante como torturante y aniquiladora.

Este amor rompe toda barrera: la de la cordura, la de la extranjería (no se olvide que Layla pertenece a una tribu diferente y así lo reprochan a Majnún, Cfr.: p. 44), la de la total separación física. Pero una de ellas resulta aquí particularmente interesante: la del interés en poner término al padecer, de un modo u otro; el lógico anhelo humano de dejar de sufrir.

Esta se manifiesta a su vez en dos sentidos: la peregrinación a la Meca (poner término al padecer pidiendo a Dios la curación de la enfermedad del amor) y la batalla que las tropas de Nawfal librarán para obtener a Layla por la fuerza. A muchos parecerá que el amante se empeña en torturarse, presa de un trastorno que va más allá del amor y alcanza una morbosa autopunición. No es así: Majnún, el elegido, intuye primero y sabe después con certeza que el amor--aunque a

costa de un sufrimiento casi insoportable--eleva al amante sobre la servidumbre humana ordinaria. Y si el padecer parece constituir la *conditio sine qua non* de la existencia, es mejor experimentarlo por algo sublime y no miserable. La vida es una energía de alcance incalculable por lo general. Sólo las grandes pasiones permiten siquiera vislumbrarlo. De ellas, sólo el amor acerca a lo divino, pues la obra de Dios es una obra de amor. Esto permite comprender ambas actitudes. En el caso de la primera, la peregrinación al lugar más sagrado del Islam supone casi el encontrarse con Dios cara a cara, aunque un velo invisible impida que tal hecho se culmine, pues nadie podrá contemplar a Dios sin morir.

Para Majnún el velo es más frágil que para el resto de los hombres, por lo cual también su vida concluirá antes del plazo común. Si el amor produjo en él un primer "despertar" a lo trascendente, acudir a la Meca deviene un segundo grado. El encuentro con lo sagrado, el poder percibir su fuerza en un grado más alto que el resto de los hombres, posibilita al amante entender que su tortuoso camino lo acerca sin embargo a la fuente de la vida, Dios mismo. Por eso, mientras que su padre, llevado por un afecto intenso pero ordinario hacia el hijo, suplica que se le "cure", pues intuye que la condición de elegido trae aparejada la destrucción, el joven ruega que ese amor, en lugar de morir, crezca cada vez más. Pues mejor resulta consumir la vida como una llama en el dolor que la esterilidad del propio ser: el amor despierta las fuerzas del alma y propicia la evolución, la transmutación ascensional que la alquimia buscaba por sus propios medios, tanto en el ámbito euro-cristiano como en el judeo-islámico y extremo-oriental.

No debe olvidarse que Jung caracterizó también los nexos entre el mito del unicornio, sus símbolos y la alquimia (7). Majnún experimentará también algo similar a la muerte alquímica y al encuentro con lo que el opus alquímico llamaba "el guardián del umbral". Este es el significado que atribuimos a la actitud de Majnún en la batalla sostenida por su amigo Nawfal contra el padre de Layla.

Nawfal, que desea la felicidad del joven enamorado, lo somete sin saberlo a la más dura de las pruebas. Primero, lo hace abandonar temporalmente su camino de ascesis, al reavivar en él la ya perdida esperanza de realizar materialmente su amor, de obtener a Layla. Vuelve a ser Quays, al retornar a los hábitos de vida propios del hombre común. Es un nuevo sacrificio al amor, pero la más artera de las trampas. De inicio, porque el amigo demora en cumplir su promesa y los placeres corrientes parecen querer atarlo. Vence esta primera dificultad al reclamar el cumplimiento de la promesa. La guerra culmina la prueba a la que la Providencia parece someter al joven: poner sus fuerzas y su corazón al servicio de propósitos egoístas, sin detenerse en el sacrificio de vidas. Olvidar todo ideal de pureza y sublimidad, todo escrúpulo a cambio de la mujer amada. Matar y atacar a los parientes de Layla sin reparar en el dolor que puede causarle a ella misma al obtenerla con las manos manchadas por la sangre del padre. En suma, pensar sólo en el fruto de la acción.

Aquí puede establecerse una comparación con el héroe humano de otra gran obra oriental, en este caso libro canónico del hinduismo: la *Baghavat-Gita*. La misma razón que obliga a Krishna a impulsar al combate a Arjûna, el príncipe de los kurus, obliga a Majnún a renunciar al combate. Pues Arjûna se resiste a cumplir con su deber de *kshatrya* en una guerra justa a causa de las

consecuencias de la acción. Krishna le señala que ésto implicaría quedar ligado para siempre a la acción, según la ley del karma. Majnún por su parte comprende, por la autoconciencia que su amor ya le ha hecho alcanzar, que ligarse a las consecuencias de la acción convertirá su amor, algo precioso y singular, en la vulgar conquista de una mujer por la fuerza. Layla y el amor de ambos merecen lo más elevado: proseguir el desarrollo ascensional. Ello lo aísla más aún del resto de los hombres: le acarrea mayor odio por parte del padre de Layla, la incomprensión y el desprecio de los guerreros, que le retiran su apoyo y lo creen realmente loco, trastornado por pasiones impuras. Arjûna combate porque renuncia al fruto de la acción, la misma razón por la cual Majnún se niega a combatir.

La transmutación

No queda al joven otro remedio que regresar al desierto: "era como si su nombre hubiese sido borrado del libro de la vida" (p.68). Perdida la esperanza terrenal, la fuerza transmutativa del amor resurge. Es en este momento cuando se inicia la peculiar relación de Majnún con los animales, propia del unicornio o del hombre que, en estado salvaje, se equipara a éste, lo que se ha llamado la "sabiduría del desierto"(8).

Uno de los dones frecuentemente otorgados a los místicos es el de la palabra perdida, la que la alquimia medieval europea llamó *Verbum dimissum*. Suele interpretarse como la recuperación del lenguaje prístino, con el que Adam puso nombre a las criaturas y se comunicó con ellas hasta su expulsión del Paraíso, según se cuenta en La Biblia (Génesis, 2, 19-20). En El Corán, los términos son los siguientes: "Instruyó a Adán en todos los nombres de los seres" (La Vaca, 29), y en las aleyas siguientes se refiere que sólo a Adán le fue comunicada esta sabiduría, por lo cual los mismos ángeles debieron postrarse ante él. Si el hombre común ha perdido este singular don de Dios, quienes están más cerca de él pueden recuperarlo. Si el imponer la propia voluntad, por sobre el mandato divino, hizo pecar a los primeros padres, quien practica hasta las últimas consecuencias el negarse a sí mismo para que la chispa divina en él presente refulja en toda su intensidad, revive en sí mismo la inocencia y la comunión con el resto de los seres de la que Adán disfrutó. Pues no hay que olvidar el carácter sagrado del nombre en el alfabeto hebreo, que heredó en buena medida el árabe--y lo transmitió a las lenguas en las que influyó--y que no sólo atribuye un significado esencial a la criatura nombrada con un cierto término, sino que encierra en él toda su fuerza. Majnún disfrutará de ese don. Los hombres comunes no serán más sus compañeros, sino los animales. En la dimensión intercultural del análisis, es clara la analogía con el mito de Orfeo y el poder de su canto, capaz de amansar a las fieras y hasta al propio Hades, pero no hay que olvidar que estamos frente a una interpretación del mismo tema proveniente de una religión monoteísta, donde la ascesis no se detiene en lo sagrado ni en lo divino como niveles sino que asciende a Dios. Más válida resultaría entonces la comparación entre los versos de Majnún y los de David, capaces también de conjurar todo mal.

Pero más allá de cualquier comparación, es evidente que Majnún posee dicha palabra perdida. Primero, comenzará a salvar la vida de los animales atrapados por cazadores y destinados al sacrificio, como ocurre con las dos gacelas, animal simbólico por lo demás en la poesía islámica (p. 68-69), un ciervo (p.70) y hasta un derviche al cual una vieja lleva atado para conseguir

limosnas (p.72-73). Otro paralelo interesante puede trazarse aquí: apenas un siglo después de Nizâmî, un místico cristiano repetirá muchas de las acciones de Majnún, el loco de amor. Es Francisco de Asís, en quien se encuentran todas las características del sufí, del loco por Dios descrito por Attar, Ibn Arabí y tantos otros. En el florilegio compendiado en la Edad Media, cuyo título es *Florechillas* (9), se narran anécdotas sobre él similares a las de Majnún y otros sufíes: predica a los pájaros, salva de la muerte a corderos, tórtolas y peces y los devuelve a la libertad, domestica al lobo y lo convierte en un animal manso y amistoso, vivirá sólo de limosnas, para no dar lugar a la soberbia, llegará incluso a obligar a fray Maseo a girar como los derviches, al igual que Majnún. Y muchos los tendrán, a él y a sus discípulos, por locos.

Majnún repite todas las características fundamentales de los elegidos: el don de lágrimas, la renuncia al sueño, el soportar todas las fatigas, muchas veces sin darse cuenta, purga hasta la intención egoísta aunque comprensible que lo condujo a aceptar la ayuda de Nawfal para obtenerla, a costa de la guerra y la muerte. Sobre ésto dirá Farid Uddin Attar: "No pronuncies la palabra yo, tú, que a causa del yo has caído en cien desgracias, si no quieres ser tentado por el diablo" (10). El símil de Ismail ante Abraham que emplea Majnún (p.74), equivalente al bíblico de Isaac ante el propio Abraham, implica la total renuncia al ego, la visión de Dios en Layla.

¿Idolatría? Así podrían pensar superficialmente algunos, por cuanto Majnún parece llevar a cabo una suerte de culto religioso a un ser mortal. Aquí es posible apoyarse en una de las anécdotas referidas por Attar en *Mantic Uttair*: la del Schaikh Sanan, el santo que, a causa de una mujer, convertida en ídolo y por consiguiente, en sustituto de Dios, se degradó hasta extremos inconcebibles. ¿Repite Majnún la historia de Sanan con la joven cristiana que lo apartó del Islam?

La respuesta es ambigua: sí y no. Pues la propia historia del Schaikh lo es. No hay que olvidar sus términos: su amada "poseía facultades contemplativas en el camino de Dios" (11), como resulta también evidente en Layla. Por ella el hombre tenido como santo reniega del Islam, en sentido estricto del término (12), y abraza el Cristianismo, lo cual se asume como forma de degradación. Su amiga se convierte en el centro de una nueva religión. Para la aflicción de los amigos por el Maestro descarriado, hay dos respuestas iluminadoras: la del fiel discípulo, ausente cuando ocurrieron los tristes acontecimientos, y la que dará personalmente el Profeta, que completa la primera.

El discípulo hace ver a los restantes lo erróneo de su actitud ante el error del Maestro: la verdadera caridad consiste en negarse a sí mismo hasta el punto de seguirlo en el error, por amor de Dios, y no en abandonarlo, muestra de orgullo. Pero además, en emplear el más poderoso de los medios para que Dios ilumine al confundido: la oración. Tras la cuarentena de ayuno y súplica, el Profeta se aparece al fiel discípulo sumido en éxtasis, y le revela el secreto: entre Dios y el shaikh se interponía una sombra, ahora vencida por la oración y el arrepentimiento, por el dominio del egoísmo que supone la extrema humillación sufrida.

La solución indica que el camino de la perfección exige el negarse a sí mismo hasta las últimas consecuencias, hasta la fe y la salvación. Sólo entonces, en medio de la absoluta humillación, se

produce el Milagro. Pues el shaikh pudo haber elegido no viajar a Grecia y conocer a la joven, y proseguir por lo tanto en su estado de Gracia. Pero, ¿no sería ese estado, es decir, su propia santidad, también una ilusión, un ídolo que era necesario destruir? En este sentido, la joven parece representar el papel de "guardián del umbral", el cual puede abrir las puertas de la verdad, pero también cerrarlas definitivamente. Y el shaikh se salva por la intervención de la Gracia, única que puede salvar de la "noche oscura" en la que se ha precipitado.

Layla, por el contrario, es un puente entre el amante y Dios, pues al joven se le revela en ella poco a poco la imagen de Dios, estampada en toda criatura, pero con más fuerza en el amor, que es la naturaleza misma de Dios, y aunque sea en su modalidad humana conduce a El de modo más directo. Un papel similar al de la amada de Sanan nunca lo desempeña Layla, pues jamás pedirá a Majnún nada que lo disminuya.

Ella, que es la absoluta pureza, sólo puede ser un escollo como imagen. Pues el objeto del amor, como toda idea que sirva de premisa en el ascenso místico, incluso la de Dios, constituye sólo indicadores del camino, de fuerzas impulsoras, de sostén al ser humano, necesitado de ellos a causa de su naturaleza carnal, finita. Detenerse en alguno supone detenerse para siempre, estancarse, quedar apresado por la idea, semejante a un ídolo, pues Dios no es una idea ni responde a idea alguna.

Tener a Layla físicamente exige, dadas las circunstancias, aferrarse a un propósito egoísta. Tenerla como parte del propio ser, es poseer lo más precioso de ella, la esencia común a ambos: la imagen de sí mismo que Dios estampó en el hombre. Por ello hay que renunciar a ella, que no exige nada, pero que involuntariamente sirve al "guardián del umbral" del ego para someter al amante a la más dura de las pruebas: saber que jamás será suya, verla desposada con otro, escuchar que se ha entregado por amor a ese otro, aunque después venga el consuelo precisamente a través del infame calumniador, arrepentido de su propia maldad ante la conmovedora desolación del amante.

Ibn Salâm es el hombre ordinario, aunque no le faltan virtudes. Estas son, sin embargo, las que el mundo aprecia. Ellas le propician la aquiescencia del padre a su matrimonio con Layla, la admiración del mundo entero por haber logrado tan alta prenda. Pero, como todos los honores del mundo, es falso su bien, falsa su felicidad: Layla no le ama y nunca será suya. Podrá encerrarla, custodiarla, mirarla de lejos, pero nunca poseerla.

Como un aprendiz de brujo, Ibn Salâm queda preso en su propia trampa: aspiró a algo que no comprendía esencialmente, aunque su belleza lo deslumbrara. Entonces se empeñó en obtenerlo sin reparar en las consecuencias (p.77), y empleó las virtudes que el mundo elogia: riqueza, agrado, mesura, respeto al ritualismo y a las reglas. Un hombre así nunca podrá ser amado hasta la locura. Todo lo más, hará un negocio con el amor en el cual el objeto de ese amor será tratado como una mercancía, comprado y vendido. Nada más le será dado. Pues el amor no se conforma ni más ni menos que con todo. Hasta una migaja puede ser todo. Pero Ibn Salâm no aprovechará esta oportunidad que el destino parece ofrecerle para emprender él también el camino de la perfección, a través del amor. Está ciego para tal mensaje, es incapaz de verlo, como fue incapaz

de ver que sería inútil obtener a Layla del modo empleado. Nunca comprenderá a Layla, porque sólo atiende a su apariencia física y llega a confundirla con una mujer vulgar, que desea ser poseída por la fuerza (p.77). Habrá de sufrir las consecuencias: la muerte, provocada por el deseo insatisfecho, humano y comprensible, capaz de despertar la piedad, pero ligado al egoísmo.

Cada muerte tendrá entonces un significado diferente, donde el secreto de Majnún como forma del unicornio se acabará de comprender. Primero sobreviene la muerte del padre de Majnún, quien sabrá la parte que le ha correspondido en ella. La transformación experimentada es irreversible y aunque hace esfuerzos por vivir de nuevo como los demás para alegrar al padre, ya no lo consigue. Ambos lo comprenden y ello provoca la muerte del anciano. Majnún lo ha abandonado todo por Layla, ha quedado solo con el amor de ella y ni a ella la tiene materialmente.

Viene a la mente una situación similar: la de Radha, en el Gita-Govinda de Jayadeva, que abandona su casa, su familia, su honor por el amor de Krishna y sus sufrimientos son también intensos al sentirse abandonada por Krishna, que busca a otras gopi. Pero, pese a que el dolor la conduce a las puertas de la muerte, no dejará de amarlo bajo ningún concepto y será al cabo salvada por el propio amor de Krishna, quien también guarda una curiosa similitud en ciertos aspectos con el unicornio, lo cual requeriría un análisis especial. Radha se une física y espiritualmente con Krishna en la floresta; los rodearán las vacas, animales sagrados. Majnún se convertirá en una sola alma con su amada en el desierto, donde sólo acuden animales salvajes. Entonces tiene lugar el conocido episodio donde el joven rompe el papel donde están escritos los nombres de ambos y arroja al camino la mitad donde aparece el de Layla. Pues él se ha fundido definitivamente con ella.

Entonces ya el canto brota como una fuente, sin preocuparse porque llegue a destino alguno. ¿Qué sentido tendría, si ambos son uno solo? Es aquí donde queda caracterizado como unicornio: "Se había vuelto un salvaje para los de su propio género, pero ni siquiera un salvaje está enteramente solo en este mundo; incluso un Majnún tiene compañeros. Los suyos eran los animales" (p. 87). El hombre común somete a los animales por la fuerza, la paciencia o el temor, nunca sin algún esfuerzo, como sí logra Majnún sin proponérselo. Todos acuden a su lado poco a poco para protegerlo y acompañarlo, sin agredirse mutuamente, por obra del amor, convertido en su esencia.

Tres razones fundamentales lo explican: la evidente presencia de Dios en Majnún es la primera. Reconocen en él por instinto la imagen del Creador que en ellos aparece sólo como huella. La comunión del amante con el resto del cosmos es la segunda, consecuencia de la anterior. La restitución de la condición adámica es la tercera. Majnún ha depurado su naturaleza no sólo de todo pecado sino de toda concupiscencia, de toda pasión egoísta, de todo apego al fruto de cualquier acción. Ya no conoce el pecado y por ello ha recuperado la originaria inocencia humana, idea presente en el mito griego sobre una ancestral "Edad de Oro", y que en las religiones del Libro adopta otra forma: los animales reconocen en el hombre al rey natural de la Creación sin temerle en lo más mínimo, debido al nexo entre la Creación y al Creador de un modo simple y directo, no perturbado por el mal (13). En La Biblia judía, las profecías sobre el

futuro Mesías aseguran que los animales mansos y feroces estarán juntas y serán guardados por un niño (Isaías, 11, 6-9). En El Corán, la familiaridad de Adán con los animales en el pasaje ya citado de La Vaca, 29, su desconocimiento del temor y de la vergüenza supone lo mismo.

Majnún ha adquirido poderes sobre la naturaleza, los cuales no le preocupan: continúa sumido en la contemplación interior de Layla. Se desprenden de él fuerzas inconscientes, que atraen a los animales salvajes que le brindan protección y compañía.

Al recibir la carta de Layla, Majnún se arranca del cuerpo los harapos que lo cubren. Su desnudez es la de Adán, como en la Sura Ta Ha, 119 se cuenta. Comienza a girar hasta caer desvanecido, a la manera de los derviches giróvagos, que alcanzan el éxtasis por tal medio (14).

El siguiente encuentro entre los amantes tiene un carácter místico: han dejado de ser dos jóvenes enamorados para convertirse en una sola alma, y contemplarse mutuamente constituye una gratuidad, un don del Cielo y no un fruto del apremio causado por el deseo. No se acicala ni se prepara de ningún modo. Su desnudez no le preocupa porque ya el pecado ha dejado de existir como posibilidad para él. Layla, también casta, lo constata: "Ni siquiera Majnún, el perfecto enamorado, pide más" (p. 109). El abrazo que no se produce entre ambos lo sustituye la poesía. Después, Majnún huye. Como el unicornio, se postra ante la virgen, pero sabe que su sitio está en las selvas, bosques y desiertos. El joven Salâm intenta compartir la vida de Majnún, pero no lo consigue. El ascetismo se le hace insoportable, y debe regresar a Bagdad y contentarse con propagar los versos aprendidos. Salâm llora por un amor perdido, no por los embates casi insoportables del Amor. Esto diferencia radicalmente a los dos jóvenes, y Majnún se lo hace saber: por sobre el deseo defraudado, que ha logrado vencer, él es "el Rey del Amor en Majestad" (p. 112).

Entonces se consumarán todas las muertes. El amor es la mayor de las bendiciones pero la fuerza de su esencia, sin las coberturas ordinarias que lo atemperan y reducen a límites controlables por el hombre común--que lo hacen dejar de ser amor en suma--, aniquila en poco tiempo. La muerte de Ibn Salâm viene como consecuencia de su torpeza y concupiscencia, que lo llevaron a forzar un matrimonio sin amor del que no obtuvo más que dolor. Layla se consume extenuada por la larga lucha entre la preservación de su amor y las leyes del decoro. Ella también ha renunciado a todo, ha luchado en el silencio como Majnún en versos ya famosos para siempre. Ya no piensa en unirse a él, cosa realizable en su viudez. Pasaron los años de la primera juventud, en los que pudo haber sido la mujer de Quays. Agotada por el peso de su amor y las cadenas del mundo, Layla muere. Sabe que en otra vida celebrarán sus desposorios, como la tradición islámica asegura. Por eso pide ser enterrada con sus vestidos de novia.

Desde entonces Majnún querrá morir, necesitará morir. Lograrlo será fácil: aunque pueden existir separados en la tierra, no pueden hacerlo en diferentes dimensiones. Los animales, que lo entienden y respetan, serán sus guardianes hasta que sólo queden sus huesos sobre la tumba de Layla. La virgen se ha llevado al unicornio a la común morada.

La locura de amor es domada por el amor de la virgen inalcanzable. El unicornio se arrodilla ante ella, se deja apresar, como la tradición indica. Por obra del amor y de la ascensión mística, mediante la gnosis que ellos implican, Majnún se transformó en unicornio y venció así su parte salvaje. A través del canto, sus poderes taumaturgicos trascienden la muerte e irradian al resto del mundo.

NOTAS

1- Cfr.: C.G. Jung: *Psicología y alquimia*. Buenos Aires, 1957, III, 6. A-B. En especial en B-f hay una interesante referencia al motivo del unicornio en Persia, en el libro cosmológico del zoroastrismo Bundahs.

2- Cfr. A. Kircher: *China Ilustrata*. Amsterdam, 1697, p. 258b,

Cfr.: *Mundus Subterraneus*. Amsterdam, 1665, cap. VIII.

3- Sobre la historia de la leyenda de Layla y Majnún pueden consultarse, entre otros trabajos: H. W. Balley: "La literatura persa". En: A. J. Arbers (ed.): *El legado de Persia*. Madrid, 1967, pp. 334-335; G. Morrison: "Persian Literature (Belles Lettres) from the Earliest Times to the Time of Jami"; J. Baldick: "Persian Sufi Poetry until the fifteenth Century". En: G. Morrison (ed.): *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the present day*. Leiden-Köln, 1981; A. Chabbi: *La literatura persane á lepoque ghaznevide*. Tunes, 1965. Sobre el contenido místico del tema: A. Schimmel: *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill, 1975; Nasr Seyyed Hossein: *Sufismo vivo: ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*. Barcelona, 1985; J. Baldick: *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*. London, 1989; H. Corbin: *Spiritual Body and celestial Earth: from Mazdean Iran to Shiite Iran*. London, 1990; Ch. Bonaud: *Introducción al sufismo*. Barcelona, 1994.

4- Nizâmî: *La historia de Layla y Majnún*. Palma de Mallorca, 1991, p. 36. Todas las referencias a la obra están tomadas de esta edición y en lo sucesivo se indicará sólo la página dentro del texto.

5- Sobre éstos temas véanse, entre otros trabajos: J. Huizinga: *Homo ludens*. Buenos Aires, 1957; H. Cox: *Las fiestas de locos*. Madrid, 1983; M. Zambrano: *El hombre y lo divino*. México, 1966, cap. I; M. Zambrano: *El sueño creador. Obras reunidas, 1ª entrega*. Madrid, 1977; M. Eliade: *Mitos, sueños y misterios*. Madrid, 1991; M. Eliade: *Iniciaciones místicas*. Madrid, 1986.

6- Una descripción detallada de este ascenso místico en el gnosticismo islámico puede verse en: Mutahhari, Tabatabai y Khumayni: *Light within me*. Teherán, s/f.

7- Cfr.: C. G. Jung: *op. cit.*, III, 6 B-a.

8- Cfr. E. Drewermann: *Das Eigentliche ist unsichtbar* (hay edición en español: *Lo esencial es invisible*. Barcelona, 1994).

9- Cfr.: *Floreillas de San Francisco de Asís*. En: *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época*. Madrid, 1956, pp. 132-135, 322 ss., 334-339.

10- Farid Uddin Attar: *El lenguaje de los pájaros*. Barcelona, 1986, p. 191.

11- Attar: *op. cit.*, p. 73.

12- Debe tenerse en cuenta que el Islam como fe posee dos significados fundamentales: en sentido estricto, el de una religión específica y diferente de las restantes, incluso de las del Libro. En sentido amplio, supone la culminación de la Revelación monoteísta realizada en varias etapas de la historia de la humanidad y por consiguiente las incluye como formas de reconocimiento de Dios y obediencia y adoración al mismo, no así en las características peculiares de cada una. Sobre esto pueden consultarse, entre muchos otros trabajos: Fazlur Rahman: "Islam, an overview". In: M. Eliade (ed.): *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 7. New York, 1987, pp. 303-322; F. E. Peters: *Judaism, Christianity and Islam*, 3 vol. Princeton, New Jersey, 1990. Vol. 1, cap. 4, 8, pp. 191-192.

13- Cfr.: F. E. Peters: *op. cit.*, Vol. 3, Ch. 4, 22-26, pp. 237-247.

14- Cfr.: I. Friedlander: The whirling Dervishes. New York, 1975; W. O. E.: The sacred dance. Cambridge, 1923; J. K. Birde: The Bektashi order of Derwishes. New York, 1982; N. R. Keddie: Scholars, Saints and Sufis. Berkeley, 1972.

Fuente: Taula; Quaderns de pensament N° 27-28, 1997

Derechos Reservados.
Se permite copiar citando la fuente
Fundación Cultural Oriente
www.islamorient.com