

Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús

Autor: Luce López Baralt

Los cristianos castellanos tardaron siglos en ir asimilando la estética, la mística, los procedimientos de la narración y de la metáfora poética presente en la literatura de sus compatriotas moros; algún día se hablará de ello con la misma naturalidad con que decimos que Virgilio y Ovidio se hallan presentes en la literatura del siglo XVI.

Américo Castro.

Después de la ingente obra del arabista Miguel Asín Palacios, a pocos sorprendería la asociación de la mística española del Siglo de Oro con la musulmana medieval. A nosotros también nos ha tocado corroborar en más de un estudio los estrechos paralelos existentes entre ambas escuelas. Pero el grado de islamización de esta literatura mística es mucho mayor de lo que hemos visto hasta la fecha¹ y de lo que llegó a entrever el maestro Asín en sus ensayos comparatistas. Escritores como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús -por mencionar sólo las figuras cimeras- nos deparan una sorpresa muy singular: comparten con sus correligionarios de Oriente muchos de sus símbolos y de su lenguaje técnico místico más importante. El hecho es muy significativo porque implica, desde el punto de vista literario, que hay que buscar numerosos referentes del vocabulario sanjuanístico y teresiano entre los sufíes. Estamos ante el fenómeno de una literatura europea con numerosas claves literarias árabes, incluso, persas . Veamos más de cerca.

Los poetas sufíes y sus comentadores, a pesar de manejar a menudo una lengua poética abierta de significados ilimitados y arbitrarios (pensemos en las glosas libérrimas a los versos místicos de Ibn 'Arabī y de Ibn al-Fāri'd' con punto inferior (redonda), tan cercanas a las de San Juan) respetan sin embargo un número de equivalencias fijas. Se trata del lenguaje secreto -trobar clus avant la lettre- de cuya clave participaban, según críticos como Louis Massignon y Émile Dermenghem, exclusivamente los iniciados sufíes:

Les mystiques, dit Lâhijî, commentateur du Goulchân-i Râz, Roseraie du Savoir, de Châbistarî... ont convenu d'exprimer par des métaphores leurs découvertes et leurs états spirituels; si ces images parfois étonnent, l'intention n'en est pas moins bonne. Les mystiques ont arrangé un langage que ne comprennent pas ceux qui n'ont pas leur expérience spirituelle, en sorte que lorsqu'ils expriment leurs états... comprend le sens de leurs termes, mais celui que n'y participe pas le sens lui en est inderdit... Certains initiés ont exprimé différents degrés de la contemplation mystique par ses symboles de vêtements, boucles de cheveux, joues, grains de beauté, vin, flambeaux, etc., qui aux yeux du vulgaire ne forment qu'une brillante apparence... Ils ont signifié par la boucle la multiplicité des choses que cachent le visage de l'Aimé... le vin

represente l'amour, le désir ardent et l'ivresse spirituelle: le flambeau l'irradiation de lumière divise dans le coeur de celui qui suit la voie...»

(Prólogo a L'Éloge du vin (Al Khamriya), poème mystique de 'Omar Ibn al Faridh, Paris, 1932, 62-63)

Esta literatura en clave es antiquísima y constituye tradición literaria por lo menos desde el siglo X: 'A't' con punto inferior (redonda)'t' con punto inferior (redonda)ar nos narra el diálogo de Ibn 'A't' con punto inferior (redonda)a' (muerto en 922):

«How is it with you sufies», certain theologians asked Ibn 'A't' con punto inferior (redonda)a', «that you have invented terms which sound strange to those who hear them, abandoning ordinary language?...».

«We do it because it is precious to us... and we desired that none but we Sufis should know of it. We did not wish to employ ordinary language, so we invented a special vocabulary».

Los islamólogos insisten una y otra vez en ese «vocabulario especial»: "«the Ghazels or odes... are, to those who possess the key to their symbolic imagery, the fervent outpourings of hearts ecstasied..., intoxicated with spiritual love»", explica Margaret Smith⁴, subrayando el sentido místico bajo la metaforización erótica. "«But as time went on certain words began to have a recognized meaning amongst themselves»". Florence Lederer⁵ tiene razón: el trobar clus termina por lexicalizarse y por devenir una convención literaria fácilmente reconocible. Pero reconocible -recordémoslo- dentro del Islam. De ahí que cuando sorprendemos esta misma imaginería simbólica secreta en las páginas piadosas e indudablemente cristianas de un San Juan de la Cruz, un Francisco de Osuna, un Juan de los Ángeles, una Santa Teresa de Jesús, no podemos sino plantearnos el fascinante enigma como auténtico problema histórico literario. Veremos enseguida que las semejanzas no se limitan a estas equivalencias crípticas compartidas (cuyo origen dentro del Islam atribuye Massignon a fuentes coránicas⁶) sino que involucran también a una simbología más amplia -y quizá más significativa- como la noche oscura del alma y las lámparas de fuego sanjuanísticas y los siete castillos concéntricos teresianos. Viene a la mente enseguida la simbología escatológica musulmana que Asín Palacios propuso para la Divina Comedia⁷: damos la razón al maestro y ponemos en perspectiva su libro (tan atacado cuando vio la luz en 1919): era el brillante prelude de todos los hallazgos que nos estaban deparados a los romanistas y arabistas empeñados en la tarea de comparar ambas literaturas y de seguir las huellas del estudioso. Vale la pena una aclaración breve antes de continuar. Atenderemos en conjunto en nuestro estudio las equivalencias técnicas -que a menudo rayan en alegoría- y los símbolos: su clara diferenciación resulta muy sutil y difícil, aun cuando estamos conscientes de los numerosos esfuerzos que han sido llevados a cabo (desde Aristóteles y Goethe hasta Henri Corbin y Seyyed Hossein Nasr) para deslindar teóricamente el símbolo de la alegoría. Pero aquí lo que nos interesa es ir al meollo fundamental e intentar demostrar que la literatura mística española, especialmente la literatura de San Juan de la Cruz y la de Santa Teresa, están nutridas por símiles, metáforas, equivalencias y símbolos -en una palabra, por una imaginería simbólica- tomada en buena medida del Islam. (En nuestro libro de próxima aparición, San Juan de la Cruz y el Islam, intentamos explorarla través de qué vías históricas).

Conviene advertir también que aunque destacaremos los estrechos paralelos de muchas imágenes y símbolos de San Juan y de Santa Teresa con los que usaron durante siglos (convirtiéndolos en

tradición) los místicos del Islam, no por eso negamos la influencia fundamental de otras literaturas occidentales en ambos santos. Están presentes en el caso del reformador las huellas de la poesía castellana, de la culta italianizante, de la popular, de la cancioneril, de la lírica a lo divino, del Cantar de los cantares: hace tiempo lo tienen demostrado Dámaso Alonso, el P. Crisógono, María Rosa Lida, Colin Thompson. Intentaremos señalar, sin embargo, que aun cuando San Juan evidencia lecturas de estas fuentes e imita de cerca muchos versos, muchos giros e incluso el estilo de las mismas, el rico contenido semántico que han adquirido sus símbolos coincide estrechamente con el que esos mismos símbolos tienen entre los sufíes. Así, veremos cómo, aunque San Juan remede los versos de la Égloga II de Garcilaso ("«hizo que de mi choza me saliese por el silencio de la noche oscura»"), el santo eleva a símbolos el término y los pormenores con los que lo elabora parecen más cerca de Niffarī y de Ŷunayd que de las generalizaciones espirituales de Sebastián de Córdoba, a quien se sabe tuvo presente San Juan de la Cruz. Claro que San Juan está, estilísticamente, lejos de los árabes, pero buena parte de su simbología parecería pertenecer a la tradición literaria islámica. El caso de Santa Teresa es semejante: aunque apoye con pasajes bíblicos su equivalencia del castillo interior lleno de "«aposentos»" ("«En la casa de mi Padre hay muchas moradas»", San Juan 14, 2), la concepción simbólica de siete castillos concéntricos que marcan el progreso místico a lo largo de siete moradas espirituales parece calcado de las frecuentes elaboraciones literarias que en este mismo sentido llevan a cabo, a lo largo de muchos siglos, los tratadistas musulmanes.

San Juan de la Cruz

Detengámonos en primer lugar en la obra del reformador, que, sorprendente «iniciado sufi», parecería conocer muchas de las claves del trobar clus islámico y manejar el mismo lenguaje hermético de numerosos poetas místicos musulmanes. Damos por descontado, como cualquier lector elemental de Carl Jung, Evelyn Underhill o Mircea Eliade, que hay que tomar en cuenta la insistencia de todas las religiones en ciertos símbolos o imágenes fundamentales: la luz, el fuego, la oscuridad. Pero el caso de San Juan no es de éstos: intentaremos demostrar que conoce con demasiada especificidad el contenido semántico de algunos de los símbolos islámicos más importantes como para tratarse de una coincidencia «casual» o esperable. Incluso en algunos casos en los que el símbolo estudiado pudiera ser patrimonio de la mística universal -como la subida al «monte» místico o la transmutación del alma en «pájaro»- la manera particular que tiene San Juan de pormenorizar dichas imágenes coincide estrechamente con la de los sufíes. Como era de esperar, hay variantes entre San Juan y los musulmanes, pero hemos podido documentar más de treinta de estas equivalencias fijas o símbolos compartidos. Detengámonos sólo en algunos de los más significativos, advirtiendo que hemos atendido en estudio aparte a los místicos europeos medievales que de una u otra manera se hacen también eco de esta simbología sufi que los precede por siglos.

El vino o la embriaguez mística

Aunque los sufíes no sean los primeros en utilizar el vino o la viña como arquetipo de sabiduría espiritual (ya en el Gilgamesh y en la Mishna encontramos la asociación⁸), en la literatura mística musulmana, tras numerosos siglos de uso, se lexicaliza la equivalencia del vino entendido invariablemente como éxtasis místico. 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...»⁹ En otros versos en los que el recuerdo del Cantar de los cantares se nos hace patente, "«En la interior bodega de mi Amado bebí»", estamos una vez más frente al éxtasis: "«... el alma se transforma en Dios...»" (VO, p. 700).

Sorprendemos la misma equivalencia vino=éxtasis entre los sufíes, que están muy conscientes de manejar un vocabulario técnico. Al declarar el verso de Ibn al Fāri'd' con punto inferior (redonda), «Nous avons bu a la mémoire du Bien-Aimé un vin dont nous nous sommes enivrés avant la création de la vigne», dicen Būrīnī y Nābulusī:

Boūrīnī - Sache que cette qacida est composée dans la langue technique des çoufis, dans le lexique desquels le Vin, avec ses noms et ses attributs, signifie ce que Dieu a infusé en leur âme de connaissance, de désir et d'amour... Le vin, ici, c'est la Connaissance de Dieu et le désir, ardent d'aller vers Dieu. (Al-Khamriya, p. 117)

Nābolosī - Le Vin signifie la boisson de L'Amour Divin qui resulte de la contemplation des traces de ses beaux Noms. Car cet amour engendre l'ivresse et l'oubli complet de tout ce qui existe au monde.

Los musulmanes se muestran más específicos y sofisticados en el manejo de este símbolo vinario que San Juan de la Cruz, que parecería tener un recuerdo vago aunque correcto de las equivalencias invariables. Así, para Ibn-'Arabī la manifestación de Dios se da en cuatro niveles representados por la imagen de la bebida: el primero es el del gusto (gusto o sabor) el segundo el del bebida (bebida o vino), el tercero el del riego (riego, extinción de la sed) y el cuarto embriaguez (embriaguez). (Tarjumān al Ashwāq, A collection of mystical odes, London, 1911, p. 75. Abreviaremos TAA). Si existe una equivalencia lexicalizada en el sufismo es esta del vino entendido como embriaguez extática. Los poetas persas Ŷalāloddin Rūmī, Šabistarī y 'H' con punto inferior (redonda)afi'z' con punto inferior (redonda) dedican poemas enteros a esta bebida, vedada por el Corán pero celebrada por ellos a un nuevo nivel secreto durante los siglos XII y XIII. Exclama Šabistarī en su «Wine of rapture»:

Drink wine! for the bowl is the face of The Friend.

Drink wine! for the cup is his eye [...]

Drink this wine and, dying to self,

You will be freed from the spell of self...

What sweetness! What intoxication! What blissful ecstasy!

(The secret rose garden, Lahore, 1969, pp. 43-35)

El apasionado Rūmī está muy cerca del poeta carmelita: "«el ardor del vino encendió mi pecho e inundó mis venas...»"¹⁰ exclama, y San Juan parecería seguirlo casi al pie de la letra: "«así como la bebida se difunde y de[r]rama por todos los miembros y venas del cuerpo, así se difunde esta comunicación de Dios sustancialmente en toda el alma...»" (VO, p. 700).

Por otra parte, en esta época del esplendor tardío de la poesía persa, el símbolo del vino es ya muy antiguo: lo reciben elaborado por Sa'di¹¹, Simnānī, Algazel¹². Una de las primeras veces que lo tenemos documentado es en el siglo IX, en que Bis't' con punto inferior (redonda)āmī y Yahyā ibn Mu'a'd' con punto inferior (redonda) se intercambian apasionada correspondencia mística en clave, utilizando, como señala Annemarie Schimmel, precisamente esta terminología vinaria:

Sufi hagiography often mentions a letter sent to Bayezīd [Bis't' con punto inferior (redonda)āmī, d. 874] by Yahyā ibn Mu'adh, who wrote: «I am intoxicated from having drunk so deeply of the cup of His love-». Abū Yazīd [Bāyesīd] wrote to him in reply: «Someone else has drunk up the seas of Heaven and earth, but his thirst is not yet slaked: his tongue is hanging out and he is crying "Is there any more?"»».

(Apud Abū Nu'raym al'Isfahānī, Hilyat ul-auliya, vol. 10, p. 40, Cairo, 193213)

A los teóricos del Islam no se les escapa, claro está el estudio de este símil, que comentan repetidas veces y que consideran de vital importancia para entender esta literatura mística a clef. A menudo son los críticos quienes espigan matices específicos del símbolo que una vez más acercan a San Juan de la Cruz, asombrosamente, al sufismo. Laleh Bakhtiar subraya las emisiones o emanaciones que recibe el místico de Dios y que le alteran el alma:

"«Wine is a symbol for the ecstasy which causes the mystic to be beside himself in the presence of a vision or emanation of the Beloved... [subrayado nuestro]. Wine is the catalyst which causes a motion between the mystic's soul and the spiritual vision»"¹⁴. De manera semejante, San Juan, al comentar sus enigmáticos versos "«Al toque de centella, / al adobado vino, / emisiones de bálsamo divino»" (VO, p. 697) alude al "«ejercicio que interiormente estas almas hacen con la voluntad, movidas por... dos mercedes y visitas interiores que el Amado les hace, a las cuales llama aquí toque de centella y adobado vino...»" (VO, p. 697).

Aún más: San Juan de la Cruz usa la variante del mosto de granadas para el conocimiento y el delirio extático, advirtiendo cómo bajo la aparente multiplicidad de los granos de la fruta subyace la absoluta e indiscutible unidad de Dios, representada por la bebida embriagante:

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 redonda en ella una fruición y deleite de amor, que es bebida del Espíritu Santo... bebida divina...

Es precisamente esta fruta -la granada- la que marca la llegada del sufí a la cuarta etapa del camino o jardín místico y simboliza, según Bakhtiar, "«the integration of multiplicity into unity, in the station of Union»" (op. cit., p. 30). El anónimo Book of certainty, atribuido a Ibn-'Arabī o a Qāshānī, insiste en la fruta emblemática de la esencia y unidad última de Dios: "«The pomegranate, which is the fruit of the Paradise of the Essence... in the Station of Union... it is the direct consciousness of the Essence (ash-shuhūd adh-dhâtī)...»"¹⁵

La consecuencia de este vino o mosto espiritual es, como era de esperar, no sólo el conocimiento divino sino la embriaguez extática. Una vez más las tradiciones místicas de Oriente y Occidente se tocan. La "«suave embriaguez»" (VO, p. 697), cuya duración relativamente prolongada destaca San Juan, ocupa un lugar muy específico en el camino místico de 'Alā' al-Dawlah Simnānī: corresponde al número 87 de la novena etapa o grado extático (Bakhtiar, op. cit., p. 96).

Al-Huŷwīrī, en su Kašf al-Mahŷūb (el tratado sufi persa más antiguo con que contamos), hace un distingo: "«there are two kinds of intoxication: 1) with the wine of affections (Mawaddat) and 2) with the cup of love (Ma'h' con punto inferior (redonda)abbat)»"16. San Juan celebrará la embriaguez con menos pormenores teóricos pero sin ambages en el «Cántico». Después de beber en la "«interior bodega»" del Amado: "«cuando salía / por toda aquesta vega, / ya cosa no sabía / y el ganado perdí que antes seguía»" (VO, p. 629). Cuán cerca del Divan de Shamsi Tabriz de Rūmī: "«no tengo otro quehacer que la embriaguez y la algazara»" (NICHOLSON, Poets..., p. 126). Pero esta «borrachera» espiritual (si se nos permite el término) le es muy útil a San Juan, que adquiere, merced a ella, una lucidez muy especial porque implica un sensato olvido de lo creado: "«... aquella bebida de altísima sabiduría de Dios que allí bebió le hace olvidar [al alma] todas las cosas del mundo, [que] en comparación de aquel sabor, es pura ignorancia»" (VO, p. 701). En su citado Kašf al-Ma'h' con punto inferior (cursiva)ŷūb Al-Huŷwīrī había expresado el mismo acertó casi al pie de la letra: la embriaguez es un "«cerrar el amante los ojos a las cosas creadas, para ver al Creador en su Corazón»" (apud NICHOLSON, Poetas..., p. 15).

Pero -ya lo habíamos anunciado- los sufíes son por lo general más sofisticados y detallados en la elaboración de estas equivalencias técnicas de su literatura mística. Así, tenemos la delicadeza suprema de distinguir con ellos -distingo que parece escapó a San Juan- entre los estados místicos de la embriaguez (sukr) y la sobriedad ('s' con punto inferior (cursiva)ahw). El citado Al-Huŷwīrī -recordemos que vive hacia el siglo XI- revisa la larga polémica en torno a cual de los estados debería ser preferible. Al-Bis't' con punto inferior (redonda)āmī y sus seguidores prefieren la embriaguez, mientras que el autor del tratado, siguiendo a Ŷunayd (que a su vez sigue a su maestro) opta en un principio por la sobriedad. Los argumentos a través de los cuales se establece la distinción son sutilísimos y darían pie a una curiosa interrogante: ¿sería San Juan de la Cruz clasificable entre los embriagados como al-Bis't' con punto inferior (redonda)āmī? Con todo, y en una apoteosis mística inesperada y emocionante, al-Huŷwīrī descubre que el grado extático supremo borra la aparente diversidad entre ambos estados (op. cit., p. 180).

In short, where true mystics tread, sobriety and intoxication are the effect of difference (ikhtilaf) and when the Sultan of Truth displays His beauty, both sobriety and intoxication appear to be intruders ('t' con punto inferior (cursiva)ufaylí), because the boundaries of both are joined, and the end of the one is the beginning of the other... In union all separations are negated, as the poet says:

«When the morning-star of wine rises,
The drunken and the sober are as one».

Pero volvamos a la embriaguez extática que celebra San Juan de la Cruz con la mayor parte de los espirituales musulmanes. Un «borracho» habla sin coherencia: de la misma manera un embriagado místico emitirá palabras delirantes que traducen de alguna manera lo intraducible de su experiencia espiritual. Una vez más, el santo parecería seguir las huellas de los sufíes que le preceden. Desde el mártir 'H' con punto inferior (redonda) allay17 hasta la tardía secta sufi hispanoamericana de los šādīlīes se insiste en que el místico auténtico no es dueño de su lenguaje:

Si la bebida persiste y dura hasta henchir las venas y articulaciones del amante con las luces misteriosas de Dios, viene la saturación que a veces llega hasta perder la conciencia de todo lo

sensible e inteligible, y sin darse cuenta el sujeto de lo que le dicen ni de lo que dice él y esto es la embriaguez .

El problema se agudiza cuando el delirio espiritual de estos embriagados se traduce en versos frecuentemente ininteligibles como los de un Ibn-‘Arabī o un Ibn al-Farī'd' con punto inferior (redonda) (Recordemos que los sufíes tuvieron en plena Edad Media una poesía que hoy consideraríamos «surrealista»). Los enigmáticos versos del Tarýumān de Ibn-‘Arabī escapan a menudo -como los de San Juan- la intelección racional, y el místico de Murcia, meditando sobre las dificultades del lenguaje humano para traducir la Divinidad, admite que muchos pasajes le resultaban misteriosos aun al propio poeta (TAA, p. 7). Sus versos delirantes -esos «dislates» que tanto defendió San Juan en su propio caso (en el prólogo al «Cántico» nos dice que sus imágenes "«antes parecen dislates que dichos puestos en razón"», VO p. 626)- reciben en la mística sufi el nombre técnico de ša't' con punto inferior (cursiva)'t' con punto inferior (cursiva) y suelen constituir un fenómeno literario muy común. Al-Sarrāy explica en su Kitāb al-Luma' (siglo X) el origen del término:

Just as a river in flood overflows its banks (sha't' con punto inferior (redonda)aha 'l-ma' 'fi'l-nahr) so the sufi, when his ecstasy grows strong, cannot contain himself and finds relief in strange and obscure utterances, technically known as shatt...

(Kitāb al-Luma -fi'l- Tasawuuf, ed. by Reynold Nicholson, Gibb Memorial Series, Leyden-London, 1914, p. 100)

El delirio es fenómeno universal, pero San Juan de la Cruz parecería estar de alguna manera familiarizado con la imagen asociada a la palabra árabe šatt (= costa, ribera, playa, "«that which is excessive or exceeds its proper bounds, excess»", de acuerdo al Arabic-English dictionary, ed. J. M. Cowan, New York, 1976, p. 471), que hace alusión a aquello que rebosa su cause normal:

... ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas... Él... hace entender?... nadie lo puede, ni ellas mismas... lo pueden; porque es la causa por que figuras, comparaciones y semejanzas antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos y misterios... [que] parecen dislates... (VO, p. 626)

Fuente: Editorial Hyperion, España