



# Zekr: la experiencia del recuerdo de Dios

Sara Sviri

*Duermo, pero mi corazón está despierto.*  
—La Canción de las canciones

*El corazón se cura con el permanente recuerdo de Dios.*  
—Hakim Termezi

1

**Z**ekr, el recuerdo de Dios, es tanto una práctica como un estado místico. Como estado místico conduce a una paradoja: aunque *zekr* significa «recuerdo», la experiencia final a la que la práctica del *zekr* encamina es la del olvido, olvido de todo salvo Dios. En un estado de completa absorción en la invocación del nombre de Dios, todo desaparece de la órbita de la percepción, imaginación o comprensión. El místico está absorto en una nada omniabarcante.

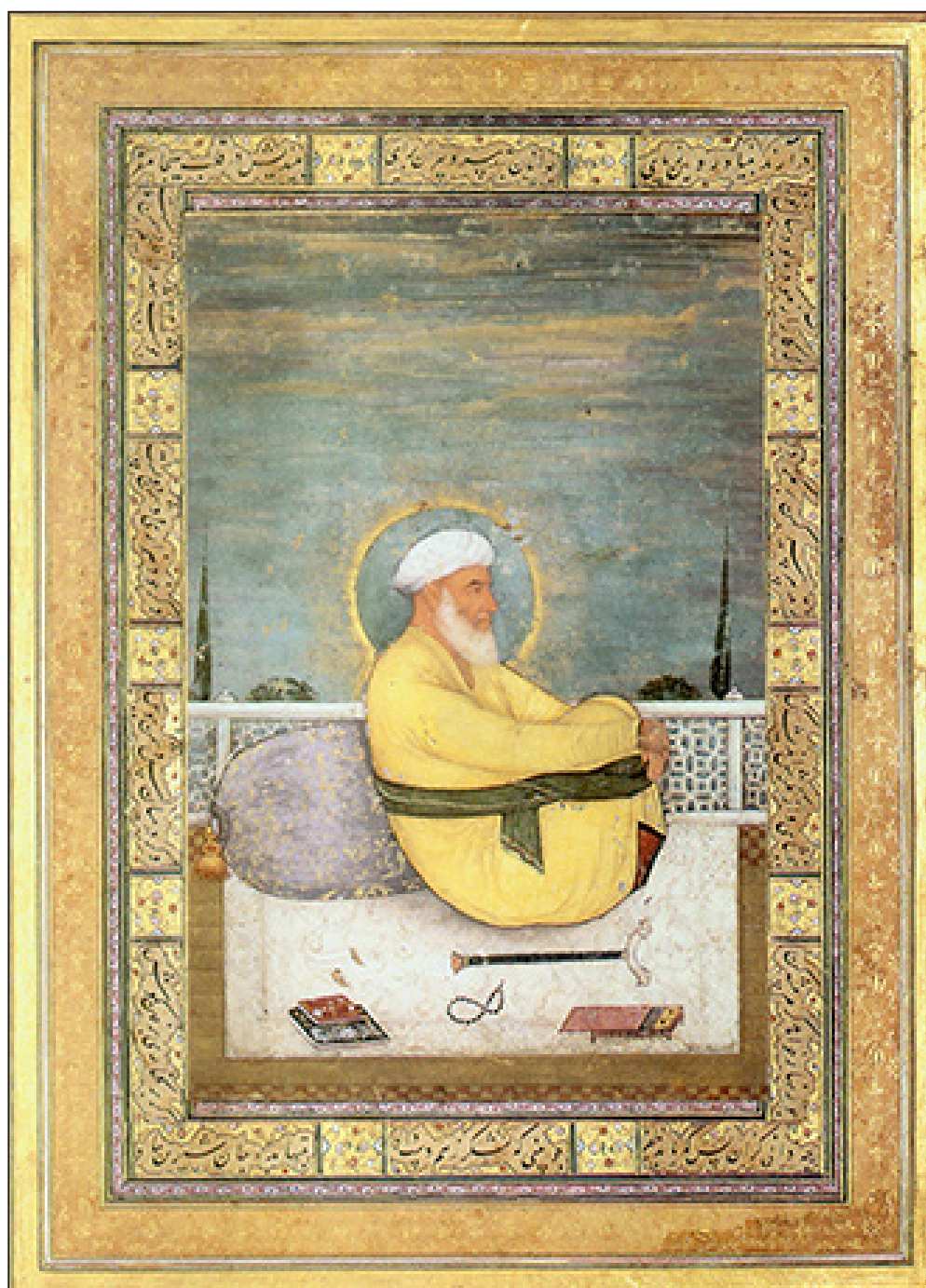
El *zekr* se experimenta en muchos niveles. En su aspecto externo es una repetición de un nombre divino, un mantra. La repetición es básicamente una práctica mecánica que se realiza ya sea de forma audible, pronunciando el sagrado nombre o la sagrada fórmula con la voz (*zekr-e lesāmi, zekr-e ŷalī*), o sin sonido, enfocando la atención interiormente sobre el nombre sin pronunciarlo.

La repetición mecánica del nombre de Dios imprime un «surco» sobre el «corazón», sobre el vehículo místico

de la conciencia. Este surco es la antítesis de los surcos que los pensamientos mecánicos crean sobre la mente. De esta manera, la práctica constante del *zekr* ayuda al discípulo a silenciar el flujo incesante de los pensamientos y a enfocar la atención en un punto.

Podemos imaginar el corazón como un vehículo concéntrico de la conciencia, consistente en capas dentro de capas, cada una más profunda y más sutil que la envolvente<sup>1</sup>. Cuando el *zekr* se practica continuamente, penetra dentro de las capas más profundas del corazón y ellas, como un capullo, se abren y se despliegan. A través de esta práctica se origina un proceso en el cual el corazón se expande y se purifica o se pule, permitiendo que se convierta en el lugar, dentro del hombre, en el cual los secretos místicos son contemplados. «Los sufíes», dice Rumi, «pulen sus pechos con la invocación y la meditación para que el espejo del corazón pueda recibir las imágenes puras (del Mundo Invisible)» (Rumi I, 3154, citado en Chittick 1983, p. 160).





Molā Shāh (s. XVII), uno de los maestros de la Orden Qāderi en meditación. India 1650.

Los sufíes llaman a esta práctica interior el *zeker*, «el recuerdo del corazón» (*zeker-e qalbi*, *zeker-e jafi*). Debido a su profundidad, normalmente la conciencia de la mente es a menudo excluida de la conciencia del «*zeker* interior», y el discípulo puede volverse consciente de ello sólo cuando el *zeker* vuelve de nuevo a los planos más superficiales. De hecho, el viajero puede despertarse del sueño o de una anestesia y encontrarse a sí mismo repitiendo el *zeker*. El poder del *zeker* para penetrar en semejantes niveles profundos del viajero se muestra en la siguiente historia, que ha sido narrada de muchas formas:

Sahl [Ibn 'Abdallāh Tustari]<sup>2</sup> dijo a uno de sus discípulos: «Intenta decir continuamente por un solo día ¡*Allāh!*, ¡*Allāh!*, ¡*Allāh!*, y haz lo mismo el día siguiente y el siguiente, hasta que se convierta en un hábito». Después le dijo que lo repitiera también de noche, hasta que se le hizo tan familiar que el discípulo lo repetía incluso durante el sueño. Entonces Sahl dijo: «Ya no repitas el nombre verbalmente, sino que deja que todas tus facultades estén inmersas en Su recuerdo». El discípulo hizo esto hasta que quedó completamente absorto en el recuerdo de Dios. Un día, una pieza de madera cayó sobre su cabeza produciéndole una herida, y las gotas de sangre grabaron en el suelo al caer: ¡*Allāh!*, ¡*Allāh!*, ¡*Allāh!*, (Schimmel 1975, p. 169)<sup>3</sup>

Además de la pronunciación de una fórmula o texto sagrado, *zeker* también significa la sagrada fórmula o texto como tal, en particular un texto sagrado que debe ser escuchado cuidadosamente y aprendido de memoria. Es en este sentido en el que los sufíes entienden el que será el primer *zeker*, las palabras de Dios a la humanidad: ¿*No soy Yo vuestro Señor?* al cual las almas no-creadas respondieron con un afirmativo «*Sí*».

Este «momento» en la preeternidad, antes de la creación, cuando las almas de todos los seres humanos estaban sostenidas por el abrazo omniabarcante de la Totalidad del Ser, sin diferenciación, sin límites, se halla en las raíces de la tradición

sufí. Se nutre del verso coránico en el que se declara la relación primordial entre la humanidad y Dios: *Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos: «¿No soy Yo vuestro Señor?» dijeron: «¡Claro que sí, damos fe!»* (7,172).

La visión que se expresa a través de este verso es universal y eterna. Ha sido conocida dentro de la tradición sufí como «el Día de la Alianza»<sup>4</sup>. En este pacto se establece una relación entre Dios y la humanidad, una relación construida sobre una base polar: por un lado, la aceptación del Señorío de Dios y la servidumbre de la humanidad y, por otro, la experiencia de la cercanía de Dios. La gnosis sufí está basada en la *memoria*, la cual se despierta en el corazón a través de la contemplación del mensaje que contiene este verso.

Yoneid, el maestro sufí del siglo IX originario de la ciudad de Nahāwand (Irán) y una de las autoridades más eminentes de la escuela del sufismo de Bagdad —conocida como la escuela de la sobriedad—, escribe:

En este verso Dios te dice que Él habló a las almas en un tiempo en el que ellas no existían, excepto en cuanto existían en Él. Esta existencia no es del mismo tipo de existencia que normalmente es atribuida a las criaturas de Dios; es un tipo de existencia que sólo Dios conoce... Abrazándolas, Él las ve en el comienzo cuando ellas son no-existentes e ignorantes de su futura existencia en el mundo. Esta existencia es eterna. (Citado en A. H. Abdel-Kader. 1976, p. 76).

Para el místico, todo lo que se revela en la vida trae el sello de este momento. La meta de la vida se convierte en simplemente esto: volver al origen, volver al amanecer de la existencia, volver a la Fuente del Ser, volver a *casa*. La meta y propósito del místico es volver al estado en el que estaba antes de ser creado. Yoneid lo declara en el siguiente pasaje:

¿Qué es la Unicidad divina (*tawhid*) de los místicos?: que el siervo sea como un cuerpo sin vida ante Dios...

en un estado de anonadamiento (*fanā*) de su yo (*nafs*) y de la gente... desprovisto de la percepción de los sentidos y del control de los movimientos del cuerpo, de tal forma que Dios, la Verdad (*Haqq*) absoluta, realice en él lo que Él ha decidido para él, a saber: que su fin retorne a su origen y que él sea tal como fue antes de existir... Unicidad significa salir de la prisión de lo temporal hacia la amplitud y la expansión de la eternidad (Citado en Sarrāy 1960, p. 49, trad. S. Sviri).

El *zeker* primordial pronunciado en la preeternidad se quedó grabado en los corazones de todos los hombres y mujeres, y en la práctica del *zeker* es recordado de forma continua. Ruwaym Abu Mohammad, un sufí de Bagdad del siglo IX perteneciente al círculo de Yoneid, lo resume en el siguiente pasaje:

La gente escuchó su primer *zeker* [llamada divina] cuando Dios se dirigió a ellos, diciendo: ¿*No soy Yo vuestro Señor?* Este *zeker* se ocultó en sus corazones al igual que el testimonio que dieron [del Señorío de Dios] se ocultó en sus intelectos. Así, cuando escucharon [practicaron] el *zeker*, aparecieron tanto las cosas ocultas en sus corazones, por las que se quedaron maravillados, como las cosas ocultas en sus intelectos cuando dieron fe de Su Señorío (Arberry 1935, pp. 166-7).

De esta manera, el alma, desperdada mediante el recuerdo, demanda del buscador un compromiso irrevocable de promulgar el inequívoco *Sí* con el que testificó el Señorío de Dios en el Día de la Alianza.

## 2

Con la práctica del *zeker*, a los buscadores se les ha dado una herramienta mediante la cual las capas interiores del corazón se abren gradualmente y se experimenta un nuevo estado de conciencia. Este estado difiere de la percepción lineal del tiempo, del espacio y de la secuencia lógica. Una buscadora de nuestros días, que realiza el tradicional reti-

ro de cuarenta días (*chella*), comenta acerca del efecto de la repetición del *ẓeker* como parte integral de su experiencia:

Debí de repetir muchas veces el *ẓeker*, pero ¿qué es muchas veces? Mi enfoque normal en la vida es intelectual y cognitivo, mientras que el *ẓeker* trabaja en un nivel completamente intuitivo. Aquí estamos manejando otras dimensiones, en las que «la razón es un prisionero» y en donde la idea es dejarla atrás (Özsel 1996, p. 19).

El *ẓeker* y la meditación (*morāqabah*), dos prácticas interrelacionadas, producen una experiencia de atemporalidad, libre de cambios y fluctuaciones, que son los efectos del tiempo. Esta experiencia es mencionada en los siguientes versos de Rumi:

*En el momento en que,  
en compañía de aquel selecto grupo,  
comencé a meditar, saliendo de mí mismo,  
en aquel mismo momento,  
mi alma quedó libre del tiempo;  
es el tiempo lo que convierte lo joven en viejo.  
Todo cambio nace del tiempo:  
aquél que se libra del tiempo  
se libra del cambio.  
Oh, mi corazón, si por un momento  
sales del tiempo,  
el «cómo» [las condiciones de lo fenoménico]  
desaparece y te vuelves íntimo  
de Aquel sin «cómo».  
El tiempo no conoce  
la naturaleza del no-tiempo,  
sólo la perplejidad puede  
conducirte más allá del tiempo.*  
(Rumi, *Masnavi*, libro III, 2072-2076)

Experimentar repetidamente las dimensiones sin tiempo y espacio a través del *ẓeker* desarrolla la comprensión, intrínseca a cualquier experiencia mística, de que existen más planos o esferas de existencia que las que la mente ordinaria puede reconocer. Tal conciencia explica por qué en la literatura de la mayoría de las tradiciones místicas uno encuentra abundancia de visiones y descripciones poéticas de la ascensión del alma a través de las esferas celestes, o su descenso dentro de la profundidad del inframundo. Estas visiones e imágenes

reflejan el asombro y el pavor con el que los místicos han experimentado el viaje sin-tiempo a través de los numerosos planos de existencia.<sup>5</sup>

La experiencia arquetípica de ascensión que se asienta en los fundamentos de la tradición sufí es el «viaje nocturno» del profeta Mohammad, mencionado en el Qorán (17,1), y conocido como *mi'rāy* (ascensión) del Profeta. Los sufíes también tienen testimonios de experiencias de ascensión. Uno de los testimonios de ascensión más antiguo y más conocido, que sobrepasa el sentido ordinario del tiempo y el espacio, es atribuido a Abu Yazid (Bāyazid) Bastāmī<sup>6</sup>. En *El libro de las Luces Centelleantes*, una recopilación del siglo X a cargo de Abu Nasr Sarrāy, el recopilador dedica bastantes capítulos al comentario de Yoneid sobre los pronunciamientos y descripciones extáticas de Bāyazid acerca de los viajes fuera de los límites del tiempo y el espacio. El siguiente pasaje, seleccionado del texto clásico antes mencionado, es una de esas descripciones:

La primera vez que alcancé Su Unidad (*vahdāniyyat*) me convertí en un pájaro cuyo cuerpo era de Unicidad (*ahadiyya*) y sus alas de Permanencia (*daymuniyya*). Entonces seguí volando en el aire del «sin cómo» (*ka-yfiyya*) durante diez años, hasta que llegué a un aire [que superaba] al antiguo cientos de miles de veces. Y aún seguí volando hasta que llegué al espacio de la Preternidad (*azaliyya*) y allí vi el «Árbol de la Unicidad»... miré y descubrí que todo esto era la decepción. (Sarrāj 1960, p. 464, trad. S. Sviri).

El inesperado giro en la última línea de esa extraordinaria experiencia, un giro que con patente ironía vuelve boca abajo su magnitud, significa, según la interpretación de Yoneid, que a pesar de las alturas que Bāyazid había alcanzado la meta última del místico es superar el interés por cualquier reconocimiento consciente de la experiencia, ya que «la atención y el ocuparse con la observación de la existencia y el Reino de Dios aparecen como decepción cuando [el místico] se da cuenta de las realidades de la

Singularidad y la Unicidad [de Dios]» (Ibid., p. 466). En otras palabras: «El hombre [que ha alcanzado] la meta última [sabe que] prestar atención a cualquier cosa que no es Dios es decepción» (Ibid., p. 467).

Tal actitud, que tiende a relativizar las experiencias místicas según su cualidad numinosa, es típica de la tradición sufí. Esto concuerda con el intento de dirigir al buscador hacia una experiencia del *ẓeker* tan hacia dentro que deja atrás casi todo rastro de conocimiento intelectual. El *ẓeker*, cuando se practica correctamente, penetra una por una las numerosas capas internas del corazón. La literatura sufí enumera también, de acuerdo con esto, muchos grados de *ẓeker*. El lugar más oculto, más interior, del corazón, como ya se ha indicado, se llama *sér*, «secreto», aludiendo a la naturaleza interior de las verdaderas experiencias místicas: se mantienen en *secreto* incluso de la mente consciente; es el lugar de la comunicación íntima entre el alma y Dios, donde nada más tiene acceso. Tal *ẓeker* de múltiples niveles lleva el sello de la relación mística, vertical, directa, del alma con Dios.

No obstante, en la mayoría de los círculos sufíes, el *ẓeker* ha sido practicado abiertamente. En este caso, el círculo de discípulos (*halqa*) escucha una audición (*samā'*) de un cantor o un músico, que recitan o tocan poemas evocativos o melodías. El impacto de esta audición podría despertar las emociones hasta tal punto que el cuerpo, involuntariamente, se vería obligado a moverse y participar de la experiencia interior. O también el grupo podría practicar las invocaciones de los nombres divinos formulándolas juntos, pronunciando las sílabas con ciertas respiraciones rítmicas, y esto también podría producir fuertes vibraciones emocionales y físicas que podrían resultar en raptos, movimientos extáticos, algunas veces hasta el punto de perder la conciencia. En recopilaciones clásicas como *El Libro de las Luces Centelleantes*, se informa incluso acerca de casos de muerte causada por el impacto del *samā'* y el *ẓeker*, especialmente en el

caso de principiantes. He aquí un ejemplo:

Un cierto joven solía acompañar a Ýoneid. Siempre que escuchaba un *zeker* lloraba y gemía. Un día Ýoneid le dijo: «Si lo haces una vez más no podrás acompañarme». Desde entonces, cuando Ýoneid decía palabras de conocimiento [esotérico], la cara de este joven se alteraba, pero se contenía hasta tal punto que de cada pelo de su cuerpo caían gotas de sudor. Un día, soltó un grito y murió» (Ibíd., p. 358).

Rumi, el gran poeta y maestro sufí persa, que dominó, estructuró y enseñó el arte de la danza extática, ve el raptó como la respuesta del místico a un encuentro con la bendición que fluye de la proximidad del Amado. En su *Divan* exclama extáticamente:

*Es tiempo de alegría.  
¡Venid, seamos todos amigos!  
Vayamos juntos de la mano  
hacia el Amado.  
Cuando nos anonademos en Él  
y seamos todos de un solo color,  
sigamos, dancemos, hacia el bazar.  
Es el día en el que  
todas las bellezas danzan,  
cerremos nuestras tiendas  
y no hagamos nada.  
Es el día en el que los espíritus  
se ponen mantos de honor,  
vayamos como invitados de Dios  
a los misterios.*

## 3

Un grupo de místicos de Neyshāpur, una de las ciudades más grandes de Jorāsān (Irán), que floreció en una etapa temprana del desarrollo del sufismo (siglos IX y X), era partidario de una más rigurosa interiorización de las experiencias místicas en general y del *zeker* en particular. Fueron llamados los *Malāmatīyya* o *abl-e malāma* —aquellos que siguen el «camino de la reprobación». Los *malāmatī* se preocuparon por el hecho de que el ego, el *nafs*, quiere apropiarse de cada experiencia humana, y de esta manera reclamar propiedad sobre cualquier logro, in-

La máscara mi ídolo apartó por un lado.

El alba se quitó el velo por otro lado.

Si el día de la resurrección no es, ¿por qué se desvelaron,  
por un lado la luna, el sol por otro lado?

—*Robā'iyāt* de Abu Sa'īd Aboljeir

—Traducido por Clara Janés y Ahmad Taherí

cluyendo los estados místicos.<sup>7</sup> Según ellos, cuando esto ocurre, y lo hace prácticamente todo el tiempo, se bloquea la relación directa con Dios. En un intento de eliminar el control del *nafs*, siguen el «camino de la reprobación» (*malāmatī*), lo que supone provocar constante reprobación sobre sí mismos. Esta es la razón por la que ellos fueron llamados *malāmatī*. Intentaron eliminar cualquier exposición al honor externo, que sólo trae vanidad y pretensión. Eligieron ocultar no sólo sus logros espirituales sino también el hecho de que estaban siguiendo un camino que les conducía a estados místicos. Llevaban a cabo esta «ocultación» en dos ámbitos: el público y el privado. Por lo tanto —al contrario que la mayoría de los otros grupos sufíes— los *malāmatī* se abstendían de llevar cualquier ropa que pudiera distinguirlos de cualquier otro ciudadano del lugar y evitaban las audiciones públicas del *zeker*, conocidas como *samā'* (a menudo traducido como concierto espiritual, ya que incluye música, recitación de versos y danza extática) las cuales se practicaban con gran deleite en otros círculos sufíes. En esto basaron la fundación de dos reglas que fueron más tarde implementadas por gran número de órdenes sufíes, dentro y fuera de Irán, entre ellos por ejemplo la Orden Naqshbandī (término que

en persa significa: grabar la imagen): Primero, «soledad entre la gente» (*jalvat dar an'yoman*) y segundo «*zeker* silencioso, u oculto» (*zeker Jafī*)<sup>8</sup>. Los *malāmatī* intentaron practicar el *zeker* de tal forma que estuviera oculto no sólo de la vista de la gente ¡sino también de su propia visión interior!

Los dichos y principios de los maestros *malāmatī* de Neyshāpur fueron más tarde registrados amorosamente por un maestro de esa ciudad, Abu 'Abdol Rahmān Solami (fallecido a mediados del siglo XI). A través de su abuelo materno, Solami fue un descendiente directo de los primeros *malāmatī*. En un breve tratado, escrito en árabe y titulado *El tratado malāmatīyya* (*Risālat al-malāmatīyya*), escribió unas afirmaciones atribuidas a los primeros maestros *malāmatī*. El siguiente pasaje es una declaración muy interesante. Se centra en las capas del corazón que se despiertan, se activan y se pulen a través de la práctica del *zeker*, mientras enfatiza la dimensión casi inalcanzable de un *zeker* completamente interior:

Uno de sus principios sostiene que hay cuatro niveles de recuerdo de Dios: el *zeker* de la lengua, el *zeker* del corazón, el *zeker* del secreto (*sér*) y el *zeker* del espíritu (*rul*). Cuando el *zeker* del espíritu es pronunciado, el corazón y el secreto se silencian:

este es el *ẓeker* de la contemplación (*moshāhadah*). Cuando el *ẓeker* del secreto es pronunciado, el corazón y el espíritu se silencian: este es el *ẓeker* del pavor reverencial (*heybat*). Cuando el *ẓeker* del corazón es pronunciado, la lengua se silencia: este es el *ẓeker* de la Gracia divina. Cuando el corazón está descuidando el *ẓeker*, entonces la lengua se hace cargo, y este es el *ẓeker* del hábito.

Cada uno de esos niveles tiene una imperfección. La imperfección del *ẓeker* del espíritu es que sea percibida por el secreto. La imperfección del *ẓeker* del corazón es que el *nafs* pueda tener noticia de ello y lo admire, o que pueda ganar por ello la recompensa de alcanzar un rango espiritual (Solami 1945, p. 104).

En este corto y altamente condensado pasaje, el autor enumera los niveles de *ẓeker* desde el más interior hasta el más exterior. Para comentar este párrafo, encuentro más conveniente fijarse en la práctica, empezando por su aspecto más externo, mecánico y habitual. Así, en la práctica del *ẓeker* prescrito por los *malāmātī*, uno empieza pronunciando el sagrado nombre *Allāh*. Este nivel se practica tanto en voz alta como en una silenciosa repetición interior de la forma externa del nombre imaginado por la mente. Este es el aspecto habitual o mecánico del *ẓeker*. Luego viene una etapa en la que el corazón se hace cargo. En esta etapa la conciencia de las sílabas o las formas puede ser silenciada para dar paso a una experiencia de dicha. Este nivel profundo y dichoso de *ẓeker* emana de la Gracia divina. Más profunda y fuera de los límites de la conciencia ordinaria está la etapa en la que el *ẓeker* tiene lugar en el «secreto», el más íntimo *sér*, el corazón de los corazones. Esta es una «experiencia» de pavor numinoso, que emana de la Majestad divina. Después de este se alcanza un nivel más profundo, llamado el nivel del espíritu. Según el Qorán, el espíritu (*ruh*) pertenece sólo a Dios —*El espíritu procede de la orden de mi Señor* (17,85). «Orden» es traducción de la palabra árabe *amr*, un término complicado que también puede significar «logos». El espíritu, quiere decir

el verso, está en manos de Dios. Se encuentra más profundo incluso que el secreto (*sér*). Su relación con Dios es el más profundo misterio, el cual nunca ha sido revelado ni a profetas ni a ángeles; aún así parece estar disponible, en algún sentido, a los practicantes sinceros del *ẓeker*. Esto es, como hemos dicho, el *ẓeker* de la «contemplación». En este nivel, parece que el espíritu en el interior del que está recordando —aquella parte dentro del hombre que es el equivalente del Espíritu divino— contempla a Dios en un silencio cognoscitivo total. Es también probable que usando *moshāhadah*, cuyo término deriva de la misma raíz que *shahidnā* —*damos fe* (Qorán 7,172)— los maestros *malāmātī* deseaban apuntar al Pacto primordial, en cuya realización el hombre retorna al estado en el que era antes de que existiera.

Los maestros *malāmātī* también dicen que todas estas etapas del *ẓeker* tienen defectos, son imperfectas; en otras palabras, es casi imposible alcanzarlas a la perfección. El «defecto» de cada uno de esos niveles es que, cuanto más externo es, más percibe o registra el *ẓeker*. Un silencio total fuera de toda percepción interior y exterior es muy difícil de conseguir. Sin embargo, la meta última de la práctica es formulada, o al menos insinuada, por el diseño de los *malāmātī* de la estructura del *ẓeker*.

#### 4

Un pasaje de un libro antiguo, que encontré hace años en una librería árabe de Jerusalén, explica el camino esotérico que relaciona el *ẓeker* silencioso con el término *naqshband*, que dio nombre a la Orden Naqshbandi:

El significado del término persa *naqsh-band* es «grabar la imagen»; *naqsh* significa grabar, hacer una impresión, imprimir; *band* significa atar, unir, sellar. Su significado esotérico es «grabar la imagen de la Forma de la Perfección sobre el corazón del buscador».

El texto luego sigue describiendo cómo el *naqsh* de la Esencia y los Nombres de Dios fue grabado sobre el corazón de cada hombre y de cada mujer en el día de la creación y explica la eficacia del *ẓeker* silencioso para sellarlo y protegerlo de su desaparición progresiva:

Se dice que, cuando Adán y su descendencia fueron creados, las Formas de Dios fueron planteadas por el *Tawāyýob* de la Suprema Esencia divina sin «cómo» ni «cuando».

*Tawāyýob* —sentarse cara a cara— es el método esotérico mediante el cual la enseñanza mística es transmitida directamente de maestro a discípulo, por reflejo, en vez de a través de palabras<sup>9</sup>:

Así Adán y su descendencia llegaron a la existencia con una Forma especial que contiene los nombres del «Observador» Divino y que son predicados por Sus Atributos. Es por la Esencia de esta Forma por la que su relación [con Dios] tiene lugar: así como Él tiene acciones, ellos tienen acciones; así como Él tiene leyes, también ellos tienen leyes que imponen sobre otros. Es de esta manera como la impresión (*naqsh*) de la Esencia, los Atributos, los Nombres, las Acciones y las Leyes fueron manifestados en la llegada a la existencia de Adán y su progenie.

Algunos de los descendientes de Adán, debido al predominio de su ego sobre el Ser perfecto que hay dentro de ellos, han dejado que la impresión desaparezca poco a poco. Otros, sin embargo, han perfeccionado el *naqsh*; son los llamados *Naqshbandis*. (Rakhawi 1344, p. 6).

Así, el *ẓeker* silencioso es el medio por el cual el *naqsh* —la impresión primordial grabada en la blanda y receptiva materia del corazón— llega a la perfección. El texto implica que dentro del corazón de todo ser humano residen no sólo los homólogos de los Atributos, Acciones y Leyes de Dios, sino también el homólogo de la divina Esencia «sin cómo ni cuando». Estos homólogos arquetípicos que han sido grabados sobre el corazón del ser humano desde su origen

tienen su impronta en las Formas de Dios: «así como Él tiene acciones, ellos tienen acciones; así como Él tiene leyes, ellos también tienen leyes que imponen sobre otros». Además, no sólo las «Formas» —Atributos, Nombres, Actos, Leyes— son grabadas, sino que también lo es la Esencia.

He aquí la llamativa idea que contiene la clave de la posibilidad de la unión entre Dios y el hombre: «Es por la Esencia de estas Formas por la que su relación [con Dios] tiene lugar». Esta relación se pretende realizar no en la otra vida sino en los corazones de hombres y mujeres *vivos*. Pero requiere de ellos un compromiso de practicar el *zeker* permanentemente. Durante la vida del hombre, esas impresiones divinas pueden ser o bien borradas o bien perfeccionadas y selladas para siempre. Perfeccionar y sellar las divinas imágenes por las cuales los corazones fueron creados se alcanza a través de la práctica del *zeker* silencioso.

Esta comprensión de la eficacia del *zeker* explica por qué los maestros sufíes han repetido que no hay nada de valor real en la vida de una persona excepto el recuerdo de Dios. Del mismo modo, también han dicho que cada momento que pasa, cada aliento que se respira sin el recuerdo de Dios es un momento perdido. Los sufíes son instados a estar constantemente en el estado del recuerdo de Dios. Desde el punto de vista de la mente ordinaria tal meta parece imposible: ¿cómo puede la mente recordar que tiene que recordar a Dios en medio de la multitud de tareas que tiene que realizar? ¿Cómo puede la mente fijar su atención en más de una cosa a la vez?

La clave de esta cuestión puede estar en la conexión que se hace entre el *zeker* y la respiración. La respiración es la más instintiva y por tanto la más fundamental manifestación del recuerdo de Dios, ya que con la respiración, el sonido «hhhh» —que alude al Secreto Divino y que es articulado al final del nombre sagrado *Allāh*— es inspirado instintivamente. La repetición del sagrado nombre o fórmula está conectado con las olas

de la respiración, con la secuencia perpetua de exhalación-inhalación con la que, conjuntamente, se realiza el *zeker*. Bahā-ol Din Naqshband solía decir: «La base de este camino es la respiración» y 'Ubaidallāh Ahrār reiteró que: «Lo más importante en este camino es observar la respiración» (Ibíd., p. 114). Observar el flujo de la respiración evita que la atención interior caiga en un estado de descuido o «falta de conciencia» y mantiene el corazón en todo momento presente con Dios.

## 5

Un místico antiguo cuyo nombre está unido tanto a los maestros Naqshbandi, especialmente con Bahā-ol Din, como a los *malāmātī* de Neyshāpur, es el Hakim Termezi. Contemporáneo de los *malāmātī*, conocía y mantenía correspondencia con muchos de los maestros de Neyshāpur, a pesar de que él no pertenecía a su círculo. Está vinculado a Bahā-ol Din Naqshband del mismo modo que Bahā-ol Din está vinculado a 'Abdol Jāliq Ghujduwāni, es decir, a través de su «espiritualidad». El místico del siglo IX de la ciudad de Termez, en la orilla del río Oxus en la Transoxania, vivió cinco siglos antes que Naqshband. Ya Bahā-ol Din reconoce su vínculo con Termezi, afirmando: «El encuentro cara a cara con la espiritualidad de Mohammad ibn 'Ali Hakim Termezi provoca la disolución del atributo propio... Durante los últimos veintidós años he estado siguiendo los pasos del Hakim Termezi; así como él estaba disuelto [en Dios], así también yo ahora estoy disuelto. Aquél que lo conoce, conoce» (Ibíd., p. 131).

Al igual que los *malāmātī* y los *naqshbandī*, Termezi también enseñó que el verdadero *zeker* místico es el *zeker* silencioso del corazón. A continuación se incluye la descripción de Termezi de las etapas del *zeker* y su efecto sobre diferentes tipos de practicantes:

*Zeker* es el alimento del conocimiento místico. El conocimiento místico es

dulce y puro, y el corazón es su recipiente y su cofre... En su esencia, el *zeker* emana del reino de la Alegría divina y, por tanto, cuando desciende sobre el corazón despierta la alegría. Si no se hubiera mezclado con el regocijo del ego, el *zeker* se habría completado y purificado, pero cuando el ego se mezcla con él, la Asistencia divina que fluye del Recordado se corta y el *zeker* se queda colgado en el turbio y sombrío regocijo del ego.

Aquellos que aspiran a la pureza encuentran placer en el *zeker* en soledad, puesto que su ego se ha convertido en el cautivo del corazón. Su ego es asediado, tal y como así estaba, por el conocimiento místico y no puede moverse libremente en la búsqueda de su propio placer...

Exteriormente, la mezcla del ego y el *zeker* puede dar origen a movimientos corporales: el practicante del *zeker* puede sentir agitación como para bailar, o dar palmas, o sacudir su cabeza, o ladearse vigorosamente de un lado a otro —todos esos movimientos involuntarios del cuerpo apuntan al hecho de que el agitado ego ha mezclado su regocijo con el *zeker* del corazón.

Interiormente la mezcla del ego con el *zeker* puede dar lugar a que el corazón contemple su propio recuerdo. Esto también apunta a un *zeker* impuro en el que el ego está mezclado, ya que el recuerdo no es lo mismo que el Recordado.

Cuando el *zeker* es practicado por alguien que tiene una comunión y un «asiento» en las realidades sublimes, entonces el corazón dejará de contemplar el *zeker* y sus ojos contemplarán solamente al Recordado.

Cuando el corazón está anonadado en el Recordado no hay sitio en él para contemplar el recuerdo.

Los corazones varían en sus rangos y etapas: los corazones de los devotos comunes están aprisionados entre el cielo y la tierra. No pueden remontar muy alto porque sus deseos terrenales les tiran hacia abajo.

Los corazones de los buscadores se elevan y después se paran, dependiendo de sus rangos. Allí donde paran está su rango. Ellos también están presos por sus inclinaciones terrenales y están cargados de deseos.

Los corazones de aquellos que llegan con éxito, paran en el Trono. También son atrapados por el residuo de los deseos que hay dentro de ellos y no pueden alcanzar el Lugar de Dios en Su Reino.

Pero los corazones de los puros y de los elegidos Le alcanzan allí donde Él se encuentra —ellos son los que tienen una perfecta comunión y un *ẓeker* puro. Ellos son aquellos sobre quienes Moisés, la paz sea con él, habló cuando dijo: «Oh, Dios, ¿estás cerca de modo que podría unirme a Ti, o estás distante de modo que debería llamarte?» Dios dice: «Yo soy compañero de los que Me recuerdan».




---

Extracto de un capítulo del libro *The Taste of Hidden Things*, 1997 (*El sabor de las cosas ocultas*), de Sara Sviri, publicado por The Golden Sufi Center, Inverness, California.

---

#### Notas:

- 1.- Sobre las capas interiores del corazón, ver Sviri (1997), cap. 1 (Niche).
- 2.- Sahl ibn 'Abdallāh Tustari, de la ciudad de Tustar en Jorāsān (Irán), uno de los grandes maestros del siglo IX. Para más información sobre él ver Shimmel (1975), pp. 55f.
- 3.- Para otra versión, narrada por 'Attār, ver su *Elāhi-nāma* (1976), (*La carta divina*), traducido por J. A. Boyle, Discurso VI, 8, pp. 105-6.
- 4.- Una Alianza o pacto semejante la encontramos, con anterioridad al Islam, en la tradición zoroastriana, en el libro avéstico *Bundeheshn. Ormazd* (Dios) pregunta a las *fravarti* (almas de los hombres al nacer) si prefieren que las haga nacer en el mundo de la materia para que combatan al *dryū* (Ahriman, el mal) y lo venzan, o que las deje eternamente al abrigo de una confrontación de esta categoría. Las *fravarti* eligieron el combate sagrado, sellan-

do de esta manera un pacto de fe con el Creador. [N.T.]

- 5.- Sobre los conceptos cosmológicos de planos y esferas, ver Sviri (1997), cap. 9 (Function).
- 6.- Bāyazid Bastāmi (261/874), uno de los sufíes más grandes del siglo IX y la máxima autoridad de la escuela sufí de Jorāsān, conocida como la escuela de la ebriedad o el sufismo amoroso persa. Nació en Bastām (Jorāsān). Era nieto de un *magō* (sacerdote) zoroastriano. Sohrawardi lo nombra como el primero de los cuatro maestros sufíes persas del periodo islámico a través de los cuales habría fluido la teosofía de los antiguos sabios persas, conocida como «la teosofía de los reyes» (*bekmat-e josrawāni*), en forma de sufismo en el seno del Islam. [N.T.]
- 7.- Acerca de este aspecto del *nafs*, ver Sviri (1997), cap. 2 (Effort).
- 8.- Acerca de otras reglas establecidas por los maestros Naqshbandi, ver Sviri (1997), cap. 8.
- 9.- Acerca de *Tawāḡyūb*, ver Schimmel (1975), pp. 237, 366; ver también Haar (1990), p. 86ff.



#### Referencias:

- Abdel-Kader, A.H. 1976. *The Life, Personality and Writing of al-Junayd*. Londres: Luzac & Company Ltd.
- Abdulkakim, K. 1933. *The Metaphysics of Rumi*. Lahore: The Ripon Printing.
- Arberry, A.J. 1935. *The Doctrine of the Sufis*. Londres: Cambridge University Press.
- 'Attār, Farid ad-Din. 1976. *The Elāhi-Nāma or Book of God*. Traducido por John A. Boyle. Manchester: Manchester University Press.
- Chittick, W.C. 1983. *The Sufi Path of Love*. 1983. Albany: State University of New York Press.

—Haar, J.G.J. ter. 1990. «The Naqshbandi tradition in the eyes of Ahmad Sirhindi». En *Naqshbandis*, editado por M. Gaborieau, A. Popovi y T. Zarcone. Estambul: París: Editions Isis.

—Özsel, M. 1996. *Forty Days: The Diary of a Traditional Solitary Sufi Retreat*. Putney, VT: Threshold Books.

—Rakhāwi, M. 1344 AH. Al-anwār al-qudsiyya fi manāqib as-sādāt an-naqshbandiyya (*Las Luces Sagradas en alabanza de los Maestros Naqshbandi*). El Cairo.

—Sarrāy, Abu Nasr. 1960. *Kitāb al-luma'*. Pasajes citados traducidos por Sara Sviri. El Cairo & Baghdad: Dār al-kutub al-haditha wa-maktabat al-muthannā.

—Schimmel, A. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

—Shushud, H.L. 1983. *Masters of Wisdom of Central Asia*. Moorcote, North Yorkshire: Coombe Springs Press.

—Solami. 1945. *Risālat al-Malāmatiyya*. In *Al-Malamatiyya wa sufīyya wa abl-e fotowma*. Editado por Abu-l-'Ala' Affifi. El Cairo: Isa al-Babi al-Halabi.

—Sviri, S. 1997. *The Taste of Hidden Things*. Inverness, CA: The Golden Sufi Center.

—Tweedie, I. 1986. *Daughter of Fire*. Grass Valley, CA: Blue Dolphin Press, Inc.

