



# Rumi y sus guías espirituales

Terry Graham

*Mi vida puede resumirse en tres frases:  
estaba crudo, maduré, finalmente fui calcinado.*  
—Rumi



Mientras que las vidas de algunos maestros únicamente se estudian por sus enseñanzas, las de algunos grandes de la Senda, como es el caso de Rumi, están tan documentadas que permiten trazar paso a paso su progreso espiritual hacia la perfección. Los cronistas de su vida nos han proporcionado un magnífico ejemplo de cómo se debe proceder. No sólo tenemos relatos de sus contemporáneos, o casi contemporáneos, como Sepahsālār, Aflāki y el propio hijo de Rumi, Soltān Walad, que nos dan una visión clara de su biografía, sino también vívidas descripciones de sus experiencias, proporcionadas tanto por él mismo como por su guía más importante, Shams-e Tabrizi.

Para más comodidad en el análisis, podemos dividir la vida de Rumi en cinco partes, cada una de ellas caracterizada por la asociación con la figura que para él era más importante en ese momento. La primera fue su padre, Bahā-ol Din Walad; la segunda su maestro, en el sentido clásico de iniciador y guía, Borhān-ol Din Muhaqqeq; la tercera y más famosa, la que actuó como catalizador de su proceso de realización espiritual, Shams de Tabriz; la cuarta el consumidor de su experiencia con Shams, el humilde orfebre Salāh-ol Din Zarkub, que facilitó que pudieran cuajar las fuerzas liberadas en el curso de su proceso; finalmente la quinta, su *sheij* preferido y sucesor, Hosām-ol Din Chalabi, el joven compañero a quien dedi-

Rumi, ilustrado con la vestidura otomana y seguido por personalidades religiosas y sus discípulos, lleva orgullosamente su mula, cuando se encuentra, por primera vez, con su amado maestro Shams-e Tabrizi, vestido con el ropaje de los *darwish*, y es raptado por su carisma espiritual. Miniatura otomana de mitad del siglo dieciséis. Ilustración de una hagiografía de Rumi, de la biblioteca del museo Topkapi Sarayı, Estambul.



có su conocida epopeya, el *Masnawí*.

Maulānā (título honorífico que significa «nuestro Maestro, nuestro Señor», y por el que es recordado afectuosamente entre los sufíes persas y turcos) Yālāl-ol Din Mohammad Baljī<sup>1</sup>, más conocido por el apodo de Rumi<sup>2</sup>, nació el 30 de Septiembre de 1207 en una ciudad de rancio abolengo. Fundada por Alejandro Magno, Balj fue la capital del reino greco-bactriano hasta la disolución del imperio del conquistador, sobreviviendo en la región después de que los dominios iraníes invadidos por los griegos fueron reconquistados. Cuando la ciudad fue finalmente recuperada por los iraníes, se había convertido al budismo, religión que dominaba el área de lo que actualmente es Afganistán. En los primeros siglos antes de Cristo había sido regida por los Kushanos iraníes, una dinastía budista que estaba establecida en Kabul.

Con la conquista islámica de Persia en el siglo séptimo, la tradición mística de inspiración budista se fusionó tanto con la cultura popular de la región como con el sufismo, que había nacido en la zona como continuación de la tradición mística de los persas, la Teosofía de los Reyes (*bekmat-e josrawāni*), bajo el manto del Islam. Esto se pone de manifiesto en la historia de Ebrāhim Adham (m. 778) (en la que se cuenta que este sufí de la primera generación fue, como el Buda, un príncipe que abandonó toda riqueza y poder para seguir un camino de ascetismo), y también en el hecho de que un *walí* de la zona, el octavo imán de los shííes (Rezā, m. 818), llegara a ser conocido como el «Protector de la gacela», atribuyéndosele la leyenda búdica de salvar a un ciervo de la flecha de un cazador. Además, al convertirse al Islam los descendientes de la línea de Barmak, los mantenedores sacerdotales de la principal pagoda zoroastriana de la ciudad, Nowbajt Bahār, llegaron a ser ministros que gozaron de considerable influencia en el califato 'abbāsi persianizado de Bagdad<sup>3</sup>, haciendo simpatizar con la cultura y la tradición mística persas a la corte del gobierno más poderoso del mundo islámico durante los siglos que van del

octavo al decimotercero, época en la que tomaron cuerpo tanto la cultura islámica como el sufismo.

El padre de Rumi, Bahā-ol Din Mohammad Walad ibn Hosain Jatibi Baljī (m. 1231), fue celebrado como el más prestigioso de los teólogos de la ciudad, el *soltān-ol 'olamā* (sultán de los ulemas). Al mismo tiempo, su distinción profesional se realizaba por su prestigiosa posición al ser uno de los *sheij* de Na'ym-ol Din Kobrā (m. 1220), fundador de la Orden Kobrawiyya, cuya sede estaba cerca de Jiva, la capital de la dinastía de los Jwārazm-shāhs, los gobernantes que tomaron Balj un año antes del nacimiento de Rumi y la convirtieron en la parte más meridional de su dominio.

Cuando los mongoles invadieron el reino de Jwārazm, Bahā-ol Din, acuciado por el ataque, reunió a toda su familia y se puso en marcha hacia la Meca. Al detenerse durante el transcurso de su viaje en la metrópoli jorāsāniana de Neyshāpur, visitó al gran maestro y poeta sufí Farid-ol Din 'Attār (m. 1221) a quien presentó a su hijo, de 13 años en aquél entonces. El maestro regaló al muchacho una copia del *Asrār-nāma* (*Libro de los misterios*), su epopeya mística rimada en pareados (*Masnawí*), y dijo al padre: «¡Pronto este chico tuyo inflamará al mundo!» (Dolatsāh 1901, p.193)

Una vez que la familia hubo efectuado los ritos en los santos lugares en la Ha'yî (peregrinación musulmana), Bahā-ol Din decidió dirigirse al norte, hacia las grandes ciudades de Siria, donde se encontraban los centros culturales alejados de la furia mongola. Se detuvo por un corto periodo de tiempo en Damasco y Aleppo, donde fue invitado a ocupar un puesto de instructor de teología en la ciudad de Lāranda (actualmente Karamán, en Turquía). Posteriormente, cruzó las montañas Taurus y pasó al sultanato turco selyúcida de Rum. Era el año 1225 y Rumi, que no había cumplido los 18, se casó con Gohar Jātun, hija de Ja'ya Lālā Samarqandí. Allí nació el hijo más distinguido de Rumi, Soltān Walad, *sheij* y autor prolífico, sucesor de Hosām-ol Din Chalabi en la cade-

na iniciática de la Orden Maulawiyah y, quizás, la fuente más importante de material biográfico íntimo sobre la vida de su padre.

La fama de erudito y místico de Bahā-ol Din Walad llegó a oídos del ilustrado regente del sultanato, 'Alā-ol Din Kayqobād (r. 1219-38) y de su igualmente inspirado ministro, Mo'in-ol Din Parwāna (m. 1276), un persa de la región de Daylam, en la costa del mar Caspio iraní. Así, fue invitado a residir en la capital, Konya, que se había convertido en un centro de refugiados del Jorāsān y la Transoxiana. Igualmente lo fueron Na'ym-ol Din Rāzi, autor del *Mersād al-'ebād*, el manual sufí del momento, y otras prominentes figuras de diferentes regiones, de la talla de Fajr-ol Din Hamadāni, más conocido como Fajr-ol Din 'Erāqi, gran poeta y maestro sufí persa que, como Bahā-ol Din, había llegado tras la Ha'yî, aunque éste se había establecido durante un tiempo en Egipto antes de dirigirse hacia Siria y Anatolia.

Sin duda alguna había una conexión vital entre Konya y las dos grandes ciudades de Siria, como lo señala la relación entre el teósofo gnóstico Ibn 'Arabi (m. 1240) y su hijastro de origen persa Sadr-ol Din Qunyawi (m. 1273), futuro amigo de Rumi y principal exponente de la escuela de su padrastró en Persia. Rumi mismo mantuvo una constante relación con Damasco y Aleppo, donde siguió estudios avanzados y llegó a conocer a luminarias sufíes de la talla del gran maestro de la Orden Kobrawiyya y autor de importantes textos, Sa'd-ol Din Hamuya (m. 1253), el poeta Ohad-ol Din Kermāni (m. 1237) y el teósofo Qotb-ol Din Shirāzi (m. 1311), todos ellos persas huidos de Irán como consecuencia de la invasión mongola.

Fue en 1228 cuando Bahā-ol Din se estableció definitivamente con su familia en Konya, donde Rumi, ya con 21 años, iba a pasar el resto de su vida. Cuando su padre murió tres años después, Rumi le sucedió como dirigente teológico de la capital, siendo ya un personaje de peso y prestigio considerables a tan temprana edad. De hecho, su importan-

cia como promulgador de decisiones judiciales (*fatwa*) fue tal que se le cita como jurisconsulto en los textos de derecho de la escuela islámica sunní Hanafí. Al igual que la mayoría de los sufíes persas del momento, estaba relacionado con la escuela teológica Ash'arita.

La autoridad de Rumi era reconocida no sólo en el campo de la Ley exotérica sino también en el de la teología mística, en la que le había instruido su padre y cuyos principios se exponen en el libro de Bahā-ol Din *Ma'āref* (*Cogniciones gnósticas*), un campo en el que Rumi probaría su propia maestría en su obra filosófica *Fibe mā fibe*. Todo esto testimonia el monumental intelecto de Rumi. Sin embargo, su era de preeminencia en asuntos de la Ley, la *shari'at*, y de la teología basada únicamente en el intelecto estaba cerca de expandirse hacia los variados mundos de una consciencia más elevada, pues pronto iba a entrar en escena un discípulo formado por su padre en Balj. Era el año 1231. El primer periodo de la vida de Rumi, el de la guía de su padre, había llegado a su fin, y el segundo, el del aprendizaje con Borhān-ol Din Mohaqeq Termezi, ya había comenzado.

Borhān-ol Din había viajado hacia el sur, desde su Termez nativa hasta Balj, para ser iniciado por Bahā-ol Din. Cuando este último inició su viaje hacia el oeste, él regresó temporalmente a su casa. Más tarde se unió al éxodo provocado por las devastaciones mongolas. En la época en que llegó a Konya era ya un maestro por derecho propio y capaz de iniciar al hijo de su maestro y emprender el trabajo de guiarle a través de la Senda sufí. La iniciación de Rumi por Borhān-ol Din marcó también el paso desde el estado de «estar crudo» al inicio del proceso de «maduración».

Habiendo ya logrado maestría en todo lo que el sistema tradicional de educación podía ofrecer y habiendo alcanzado las alturas del éxito profesional, algo que muchos hombres del momento aspiraban a conseguir a mediana edad, Rumi estaba ya listo para volverse en serio hacia la búsqueda interior. Borhān-ol Din re-

forzó las enseñanzas de su padre e hizo que se comprometiera con un régimen de trabajo sobre sí mismo (*moyābadat*) y con una disciplina espiritual que incluía una serie de *cheleb* (retiros de cuarenta días) y austeros ejercicios y constantes recitaciones de letanías (*awrād*) que él le prescribía. Este periodo duró ocho años. Cuando Borhān-ol Din completó su tarea de llevar a Rumi a la perfección, logrando que llegaría a la «madurez», procedió a designar a su sucesor: Salāh-ol Din Zarkub, orfebre del bazar de Konya. Luego abandonó la ciudad dirigiéndose hacia el este, a Kaiseri, donde murió en el año 1240.

La experiencia de Rumi con Borhān-ol Din y sus sentimientos hacia este maestro que le llevó a recorrer la Senda se reflejan en el consejo que más tarde dio a los sufíes en el *Masnawí*:

*Vuélvete maduro  
y trasciende la fluctuación.  
Ve y conviértete en luz,  
como Borhān-e Mohaqeq.  
Cuando te libres de ti mismo,  
te habrás convertido enteramente  
en Borhān.<sup>4</sup>  
Cuando el siervo se vuelve nada,  
se transforma en el Rey.  
(Rumi 1975, II 1319-20)*

El segundo periodo de la vida de Rumi no termina propiamente con la muerte de su maestro. En el momento en que podría haber tomado a Zarkub como maestro, le ocurrió un suceso drástico y profundo que le dirigió hacia otro maestro. Aunque iba a continuar durante otros cuatro años con las enseñanzas espirituales dejadas para él por Borhān-ol Din, todo cambió cuando, en octubre de 1244, la figura más influyente de su vida llegó a Konya. Este personaje era Shams-ol Din Mohammad ibn Malekdād Tabrizi. Aflāki cuenta sobre Shams, antes de su llegada a Konya:

Los grandes maestros de la Senda llamaban a Shams por los apodos: «El perfecto de Tabriz» y «El pájaro».

Al principio de la Senda se había convertido en discípulo del *sheij* Abu

Bakr Tabrizi, el tejedor de cestos (*sella-bāf*). Al final, habiendo completado su travesía de la Senda (*seir-o soluk*) y alcanzado perfecciones y estados más allá de la percepción de los que verdaderamente perciben, partió a la búsqueda de alguien más perfecto, alguien que fuera el más elevado de los maestros perfectos, capaz de llevar a los perfectos a la perfección (*afzal-e mokammālān-e mokammel*). (Aflāki 1983, p. 615)

Antes de la aparición de Rumi, Shams había rechazado aspirantes de gran talla, como fue Ohad-ol Din Kermāni, a quien dijo: «No tienes capacidad para seguirme». Cuando éste insistió, Shams le desafió a beber vino en público con él en la zona más transitada de la ciudad, o a que le llevara el mejor vino posible, o a que al menos se sentara con él mientras bebía vino. Cuando Ohad confesó que era incapaz de acceder a ninguna de las tres opciones, Shams bramó en su cara:

¡Apártate del hombre!... Acepta el hecho de que no tienes la capacidad necesaria, de que careces de la fuerza de los elegidos de Dios. Así que, no estás hecho para ser discípulo mío. Debes estar dispuesto a vender todos los deseos del mundo por una copa de vino, y este es el trabajo de los hombres del campo [del amor], el trabajo de alguien que debería haber sabido que no estoy buscando un discípulo viejo. Sólo acepto un maestro, y no cualquier maestro, sino un maestro perfecto realizado. (Ibíd. p. 617)

Las circunstancias de su encuentro fueron casi casuales. Aunque Shams había visto a Rumi varios años antes en el bazar de Damasco, el joven estaba todavía comprometido con su formación educativa, así que en aquel tiempo aún no había madurado. El día en cuestión, Rumi había salido a montar con un grupo de importantes estudiosos. Al pasar frente a una hospedería, Shams, que estaba allí sentado, dio un brinco y afeerrando la brida del caballo de Rumi gritó: «¡Oh, guía de los musulmanes! ¿Quién era más elevado, Bāyazid o [el Profeta] Mohammad?».

Esta pregunta, que hendió el ser de Rumi como una saeta relampagueante, parece ser que fue la única causa ostensible de su catálisis espiritual, como él mismo relató más tarde: «Los siete cielos se colapsaron y cayeron sobre la tierra. Un violento fuego incendió todo desde mis entrañas hasta mi cerebro, desde donde vi ascender el humo hasta el mismísimo Trono divino» (Ibíd. p.619). La substancia de la pregunta tenía menos que ver con los estados de Bāyazid y el Profeta que con la naturaleza de Rumi como sufi que ya había avanzando más allá del grado de realización adquirido con sus maestros anteriores.

La respuesta de Rumi fue que Mohammad era más grande porque, mientras Bāyazid se contentó con una copa de perfección, el Profeta constantemente tenía sed de penetrar aun más profundamente los misterios, pero la pregunta de Shams se basaba en las expresiones pronunciadas por ellos: «Gloria a mí» y «No Te he conocido como Tú realmente eres digno de ser conocido», respectivamente, únicamente como símbolos ilustrativos del modo en que estaba distinguiendo a Rumi, y a todos los que tuvieran oídos para oír, y para que entendieran la talla del hombre de cuyo desarrollo posterior iba a hacerse cargo. Estaba, en efecto, asociando implícitamente a Rumi con gente como el gran maestro Bāyazid Bastāmi (m. 874), una de las más grandes figuras del sufismo y patriota de Rumi, y con el Profeta.

Para comprobar que Shams estaba más preocupado por el estado de Rumi que por el de Bāyazid, solo es preciso ver una afirmación suya, en otro contexto, en el que señala que Bāyazid podía ser tan insaciable como el Profeta cuando, lejos de estar saciado con una sola copa, gritó la demanda coránica: ¿Hay más? (50,30)

Shams describe su relación con Rumi en su *Maqālāt* (*Discursos*) del siguiente modo: «Me acerqué a Maulānā. La primera condición era que no me acercara como maestro. Dios no había traído a la tierra a nadie que pudiera ser maestro de Maulānā. Tampoco yo podía ya ser un discípulo,

ya había dejado atrás ese estado». Continúa diciendo que había venido principalmente como amigo, para traer paz, para originar armonía entre el ser interior y el exterior [de Rumi]. «Ahora soy amigo de Maulānā, y sé con certeza que Maulānā es un *wallī* (amigo) de Dios». (Shams 1990, vol. 11, pp.179-80)

De hecho, más que ser un maestro en el sentido clásico de un Borhān Muhaqqeq, Shams era un catalizador que liberaba energías en un maestro ya perfeccionado. Hasta entonces, la senda de Rumi había sido sobria, gobernada por el intelecto. Ahora había llegado el tiempo de florecer en la embriaguez, llevado por el amor. De aquí en adelante, el sereno profesor y magistrado se convirtió en un *qalandar* ebrio y de aspecto errante, violando toda clase de convenciones sociales. El mismo Rumi describe su estado en un cuarteto dirigido a Shams:

*Era un asceta, me hiciste un poeta,  
mi vida se hizo bohemia,  
me hiciste un buscador de vino.  
Me encontraste sereno,  
como un pilar de la fe,  
y me convertiste en el juguete  
de los niños del barrio.*  
(Rumi 1963, p. 289, 1.716)

Hasta ese momento, Rumi había mantenido la gravedad y seriedad en la conducta de quien ha alcanzado los grados más altos de competencia, tanto en las ciencias exotéricas como en las esotéricas, guiando a otros en su doble capacidad de juez y profesor en el plano social y maestro en el dominio sufi. Fue la inyección de amor de Shams lo que produjo la transición del plano de estar «maduro» al estado de estar «consumido» o «calcinado». El propio catalizador, Shams, había tenido varios maestros, incluyendo al antes mencionado Abu Bakr *sella-bāf*, pero había llegado más lejos que ellos. En efecto, sobre su maestro más distinguido, Aflāki escribe: «El maestro Abu Bakr gozó del estado de embriaguez en Dios, pero no alcanzó la sobriedad que le sigue» (Aflāki 1983, p.618). Sin embargo, Shams había llegado incluso más lejos que esto, habiéndose con-

vertido en lo que Sepahsālār llama el «Polo de todos los amados» (*gotb-e hama-ye ma'shuqān*) (Schimmel 1975, p.20).

Aunque la llegada de Shams y su comportamiento en Konya tienen toda la apariencia de una casualidad digna de un vagabundo errante, él mismo nos aclara que había venido expresamente a causa de Rumi: «[Dios] me envió, diciendo: “Este siervo amado Mío [Rumi], está atrapado en un grupo inadecuado. Nos da pena que lo malgasten”» (Shams 1990, vol. 11, p.60).

Schimmel describe a Shams del siguiente modo: «Estaba al final de los cuarenta y su presencia era abrumadora, como la de un sol radiante o un león salvaje» (Schimmel 1975, p.20). Como respuesta al encuentro con este personaje, el grave juez y reflexivo estudioso, de repente comenzó a destilar poesía, cuando nunca antes había compuesto una sola línea, y se convirtió en un *malāmātī* (*reprobable*), un *lā-obālī* (*despreocupado, indiferente*) loco, amante, desvergonzadamente ligado a ese hombre censurable, para escándalo no sólo de la sociedad y de sus iguales sino también de sus devotos discípulos. Si en otro tiempo sus enseñanzas habían servido para sostener la ley y la práctica convencional de la religión, ahora arremetía descaradamente contra las convenciones de la religión y de la vida social, con la clase de expresiones que más tarde usó en el *Masnawī*:

*Aunque tu intelecto  
[en cuanto facultad interior]  
vuela hacia lo alto,  
el pájaro de tus nociones convencionales  
busca su alimento en lo bajo.  
El conocimiento imitativo [convencional]  
es una carga para nuestra alma,  
es algo prestado, mas nosotros  
nos relajamos pensando que es nuestro.  
De este saber  
nos debemos volver ignorantes,  
aferrándonos fuertemente a la locura.  
Huye de todo lo que  
estimas de provecho para tu yo,  
bebe el veneno  
y derrama el agua de la vida.  
He examinado este intelecto ingenioso y,  
en adelante,  
me entrego a la locura [del amor].*

(Rumi 1975, II 2326-29 & 2.332)

Años después, el hijo de Rumi, Soltān Walad, nos informa poéticamente del encuentro:

*El amor hizo del digno juez un poeta,  
el antes asceta se convirtió en un loco.  
Había bebido de un trago  
un vino que no era de uva:  
su alma había tragado  
la vendimia de la luz.*  
(Homā'i 1983, pág. 23)

Al encontrar a Shams, Rumi fue inundado con el vino de la luz, pero fue el fuego del amor, inducido por la presencia de Shams, el que hizo fermentar el mosto, liberando el poder que le introdujo en los reinos de la consciencia trascendente. Como dice en el *Masnawī*:

*El amor fermenta  
el vino de la realización.  
Él es en secreto  
el Copero del enamorado sincero.*  
(Rumi 1975, III, 4.742)

Pues el amor es la fuerza que conduce a la senda más elevada, como explica Rumi:

*Cuando encuentras [el amor]  
por la gracia de la ayuda divina,  
el vino es el agua [que alimenta] el alma,  
tu cuerpo el odre.  
Cuando Él hace aumentar  
el vino de Su ayuda,  
la fuerza del vino hace reventar el odre.*  
(Ibíd. 4.743-44)

En otras palabras, cuando el amor alcanza en el enamorado su extremo más alto, se anonada en Dios, simbolizado por «reventar el odre»; es decir, el enamorado se muere de lo mundanal, de su ser relativo. Una vez que esto sucede, dice Rumi: «Tanto el Copero como el enamorado ebrio se vuelven agua» (Ibíd. 4.745). Es decir, en este estado ya no existe dualidad entre el Copero, el ebrio o el agua (el vino), todos son uno y lo mismo. En palabras de Bāyazid: «El Amado, el enamorado y el amor se vuelven uno». Rumi continúa:

*Es el radiante resplandor del Copero  
lo que penetró en el mosto.  
El mosto se puso a borbotear y a bailar,  
y se hizo fuerte.  
Sobre este asunto,  
pregunta a ese intelectual perdido  
si antes vio una bebida semejante.  
Es obvio  
para todo poseedor de sabiduría que:  
en lo que hierve,  
hay algo que le hace hervir.*  
(Ibíd. 4.746-48)

En estas palabras, Rumi resume la experiencia de lo que le ocurrió cuando primero fue recogido por Shams y luego lanzado a la Senda mediante el amor. Para el discípulo que aún ha de ser perfeccionado, la fuerza del amor consumirá cualquier consciencia del yo, cualquier tendencia a intentar conocer los objetos de cognición mística mediante la mente, siendo todo ello consumido por el holocausto del amor, que calienta la sangre vital del vino de la Unión hasta el punto de exceder a la consciencia individual, borrando todo conocimiento de cualquier otra cosa que no sea el Objeto divino. Como expresa en el *Masnawī*:

*La fe llega mediante el amor,  
acarreando la atracción interior,  
la capacidad de recibir  
la luz de Dios, oh, Aarón.*  
(Ibíd. II 2.601)

*El amor es el fuego  
que consume toda duda.  
La luz del día  
disipa toda noción intelectual.*  
(Ibíd. 2.332)

Para Rumi, que estaba ya tan avanzado en la Senda y desposeído de conciencia propia, esta inyección de amor sirvió simplemente para inflamar su luz interior hasta convertirla en un fuego que consumía todo. Habiendo ya trascendido el grado más alto de conocimiento, tenía que alcanzar ahora el grado más alto de experiencia. En este sentido, Aflāki establece tres grados entre el conocedor ordinario, el gnóstico y el manifestador, y cita a Rumi poniéndole en el pináculo de este espectro:

Los estudiosos exotéricos entienden las palabras (*ajbār*) del Profeta y el reverendo maestro Sham-ol Din entiende los misterios (*asrār*) del Profeta, mientras que yo manifiesto las luces (*anwār*) del Profeta. (Aflāki 1983, p.614)

El elevado estado de Rumi con relación a Shams se señala en una cita de Aflāki sobre Shams: «Tuve en Tabriz un maestro llamado Abu Bakr. Con él experimenté muchos mundos espirituales, pero hubo algo en mí que mi maestro no vio y que nadie había visto. Durante nuestra relación, Maulānā, mi venerable protector, lo vio» (Ibíd. pp.679-80). Esto indica el profundo grado de intimidad que alcanzaron en su relación.

Si la gente, incluyendo a los discípulos de Rumi, se extrañaba de la relación tan peculiar que existía entre el en otro tiempo austero y venerado jurista y maestro, que ahora se había convertido en un raptado desinhibido, no se les podía reprochar no ser partícipes de lo que estaba pasando interiormente entre él y su guía, en quien Rumi estaba tan absorto. Los celos de los discípulos de Rumi hacia Shams, debido a la monopolización de su maestro por parte de Shams, se exacerbaban cuando Rumi los desalojó de sus habitaciones en el *jānaqāh* para hacer sitio para él. Finalmente, su hostilidad hizo huir a Shams (Shams-e Tabrizi 1990, vol. 1, p.351), primero en 1245, aunque reapareció tras su búsqueda por Soltān Walad, hijo de Rumi, quién fue a buscarlo a Damasco a petición de su padre y lo llevó de vuelta a Konya, y por última vez en 1247, cuando desapareció definitivamente, lo que hizo que Rumi durante siete años errara perplejo, vacío, frenético, buscando a aquel con quien había desarrollado un afecto tan intenso. Se dedicó a recorrer la ciudad de Damasco durante meses sin resultado alguno.

Como en su segundo periodo, con Borhān-ol Din, esta época de la vida espiritual de Rumi terminó en una ausencia, tras la partida física de su guía, pero si bien en el primer caso la ausencia del formador había traído un consuelo, en este caso sólo trajo ruptura con todos y consterna-

ción. Según el relato de su hijo Soltān Walad, sólo cuando Rumi hubo alcanzado el límite de la angustia en su infructuosa búsqueda de Shams (en 1254), marcada por la vuelta de un segundo viaje a Damasco, fue cuando llegó el progreso y, al establecer su relación con Salāh-ol Din Zarkub, vino a descubrir a Shams transformado en Salāh-ol Din (*Walad-nāma*, citado en Homa'i 1983, pág.1046).

De ese momento en adelante, la vida de Rumi se consagró al *samā'* (audición musical) en el más pleno sentido, con danzas y canciones y el alegre griterío de las letanías mántricas (*zeker-e llālī*). En este periodo brotan los poemas extáticos recogidos en el *Diwān-e Shams*, exclamados en el nombre de su alter ego espiritual pero presentados como *tajallos* (sello del autor).

Shams había liberado la consciencia latente de Rumi, otorgándole una comprensión que iba a llevarle más allá de la catálisis. Para que esta liberación de fuerzas tuviera lugar, el poder de su ser tenía que ser fusionado completamente con el de Rumi durante un tiempo. Como él mismo explicó: «Te quiero de la forma que eres. Te quiero hambriento, te quiero necesitado, te quiero sediento, pues el agua pura busca al que está sediento de su auténtica gracia y munificencia» (Shams-e Tabrizi 1990, Vol. 1, p.287).

Según Aflāki (1983, p.615), Shams había sido llamado «El pájaro» (*parandelī*) por los sufíes de Tabriz por su reputación de ser capaz de viajar en un instante entre dos puntos de la tierra, indicando el poder de mando e influencia, como Soltān Walad afirmaba que poseía, con el que podía hacer posibles las cosas imposibles (*Walad-nāma*, citado en Homā'i, 1983, p. 1.040). Quizás, sólo un poder tal podía ejercer semejante influencia espiritual (*tasarruf*) en el corazón de un gnóstico tan avanzado como Rumi. Ansāri (m. 1089), más conocido como «el Maes-

tro de Herāb», otro gran maestro sufí y compatriota de Rumi, describe de este modo el encuentro: «Al experimentar la teofanía, uno debe estar encendido, para que lo que experimenta pueda llegar a consumirlo. Cuando un consumido encuentra a otro consumido, ambos se complementan. Cuando encuentra a un encendido, aumenta su ardor aún mucho más. Éste no es un fuego que sirva simplemente para fundir cera, ni un amante semejante puede ser reconocido por



cualquier ojo» (Ansāri 1968, p. 132).

Una vez que hubo llegado la liberación de la consternación y de la aflicción de la separación, Rumi fue capaz de encontrar solaz en la compañía del humilde orfebre Salāh-ol Din Zarkub, quien había participado en muchos de los encuentros de Rumi con Shams. Como *shejj* y sucesor de Borhān-ol Din, estaba también conectado íntimamente con la voluntad del maestro perfeccionador de Rumi. A la sombra de la calma del anciano Zarkub, Rumi experimentó una atenuación del fuego abrasador de su ansia, un bálsamo para el dolor de

su anhelo por el Shams corpóreo. Le costó casi una década, marcando así el cuarto periodo de la vida espiritual de Rumi, que el espíritu de Shams llegara a estar plenamente integrado en su ser. Durante ese tiempo, la fiebre que generaron los *gazales* dedicados a Shams menguó gradualmente y finalmente se calmó, y fue reemplazada por la tranquila sabiduría que le llevó a la composición del *Masnavi*, en el que los puntos de vista de su padre, expresados en el *Ma'aref*, pudieron ser reflejados enriquecidos ahora por la expansión de su propio conocimiento (Foruzanfar 1974, intr., pp.yb-kt).

Según Soltān Walad, lo que esencialmente fue ocurriendo en este periodo de tranquilidad en asociación con Salāh-ol Din fue que el espíritu de Shams iba transformándose en Rumi:

*Aquel "Sol de la fe"<sup>5</sup> declaró:  
"Dije que volvería,  
pero estaba latente".  
Cambió su vestimenta  
y retornó luego,  
desplegando su belleza  
con gracioso caminar.  
Cuando bebes el vino del alma,  
aunque sea en un cuenco,  
esto es mucho más que beber  
un torrente en una copa.*

(Homa'i 1983, p.1046)

Cuando Salāh-ol Din murió en 1263, Rumi entró en el quinto y último periodo de su vida espiritual, el de la asociación con un joven Hosām-ol Din Hasan ibn Mohammad Aji Turk Chalabi (m. 1284), cuyo nombre paterno indica que había sido miembro de una organización caballeresca turca, de la clase de las que, imbuidas de los principios de la tradición de la caballería (*lawānardi*) de los antiguos persas y su continuidad como sufismo bajo el manto del Islam, proporcionaban servicio a la comunidad local. Hosām-ol Din personificaba con humildad y fidelidad el ideal del servicio y la generosidad desinteresada. Gracias a su estímulo, Rumi empezó a componer el *Masnavi*, dedicado en varias partes al mismo

Hosām, quien ejerció el papel de amanuense, recogiendo cada pareado tal como salía de los labios del maestro. El periodo de Rumi con Hosām correspondió en duración al pasado con Salāh-ol Din, casi una década, terminando esta vez no con la muerte de su compañero sino con la suya propia.

Al igual que el espíritu de Shams infundido en Rumi «cambió su vestimenta» para tomar la forma de Salāh-ol Din, así se repitió el proceso con Hosām, como Soltān Walad señala en su *Walad-nāma* (citado en Homā'i, p.124). Schimmel sigue la pista en las expresiones de Rumi de los indicios poéticos de este proceso de transformación, empezando con el *gazal* que, según dice Soltān Walad, Rumi compuso cuando designó a Hosām como su sucesor (*jalifa*), en el que, en vez del *tajallos* (sello del autor): «Shams-ol Din» (Sol de la fe) o «Shams-ol Haqq» (Sol de la Verdad, Sol de Dios), se lee: «Ziyā-ol Haqq» (Esplendor de la Verdad), como apelativo previo al nombre Hosām-ol Din, que es invocado como el destinatario del poema en la línea final (Schimmel 1975, p.239).

Después de declarar que el «Canopo de Shams-e Tabrizi ya no brilla en Yemen» (Ibid.), donde esta estrella eminente simboliza el signo del Bienamado y el país Su morada, Rumi dice en otro *gazal*, quizás un poco anterior:

*¡Espléndidamente testifica,  
oh Hosām-ol Din, Esplendor de  
Dios!  
¡Ningún ojo, ninguna alerta vigilante,  
es capaz de percibir ese esplendor!*  
(Ibid.)

Mientras que Salāh-ol Din había sido alabado en los *gazales* una y otra vez, con un *tajallos* referido a Shams, incluso en la versión persa de la palabra árabe *shams*, es decir, *āftāb* (sol), (Rumi 1976, oda 1.210, 1, 12.875), e invocado en el primer verso como «Recurso del fin del tiempo», todo ello pasó a Hosām-ol Din, el discípulo favorito, para asumir realmente el estado pleno de Bienamado en el *tajallos*, como vemos en esta línea final:

*¡Oh Hosām-ol Din, rey nuestro,  
oh gloria de todos los amigos de Dios,  
oh aquél mediante quien  
las almas adquieren conocimiento,  
los ebrios te saludan!*  
(Ibid. oda 533, 1, 5.684)

Así pues, el cambio final de vestimenta se había producido: del lugar al que Hosām-ol Din había crecido hasta la madurez espiritual bajo la maestría de Rumi y del lugar al que Shams había llevado a Rumi hasta los reinos empíreos, Hosām fue requerido para traerle de vuelta, para desempeñar sus funciones mundanas hasta que llegara el momento de la liberación definitiva de su atadura terrenal, que tuvo lugar el 17 de Diciembre de 1273.

## Notas

- 1.- Patronímico de Balj, su ciudad natal y una de las más importantes de la gran comarca de Jorāsān, en el noreste de Irán. Es necesario mencionar que el gran Jorāsān incluía una vasta región que, en los términos geopolíticos de hoy en día, abarcaba la comarca de Jorāsān en el noreste del Irán actual, Afganistán (donde actualmente se encuentra la ciudad de Balj), Turkmenistán, Uzbekistán y Tayikistán. Fue también la cuna de la Teosofía de los Reyes (*bekmat-e josrawāni*). Por otro lado, el idioma persa que se habla hoy día en Irán, el *pārsi-dari*, (literalmente, persa de la corte) es el que se hablaba en esta zona y en la corte de Persia.
- 2.- Fue en Rum, nombre islámico de Anatolia, donde Yālāl-ol Din se instaló con su familia tras exiliarse de Irán por la invasión mongola, y donde pasó la mayor parte de su vida y murió.
- 3.- La batalla del Gran Zāb, ganada en el año 750 por el ejército iranio del Jorāsān, puso fin al reinado de los omeyas y fue la revancha persa a la batalla Qādesiya, que un siglo antes había significado el hundimiento del Imperio persa sasánida. A partir de esta batalla, el califa no fue más el jefe de la comunidad musulmana sino el sucesor de los antiguos *Shāhansha* (rey de reyes) de Persia. La mutación fue tan perceptible que cuando volvió a su país el enviado de Carlomagno ante el califa 'abbāsi, Hārūn al-Rashid [de madre y esposa persas y que

fue enterrado precisamente en Jorāsān, en la ciudad de Mashhad] comunicó a su soberano el mensaje de aquel a quien presentó como «Aarón, rey de Persia». Los propios 'abbāsies, llevados al poder por los persas, consideraban su Imperio como la continuación del Imperio sasánida, y su lugar en este sistema se correspondía exactamente con el de sus predecesores iranos. (Citado en la obra *De Persia a la España musulmana*, pp. 121-122. Prof. Shojaeddin Shafa. Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2000)

4.- Juego de palabras. «Borhān-e Mohaqeq» significa «la prueba verdadera, realzada, divina».

5.- «Sham-ol Din», aunque aquí en la forma persianizada de «Shams-e Din», es decir: el Sol de la fe.

## Referencias

- Aflāki. (1959). *Manāqeb al-ārefīn*, Ankara.
- Ansāri. (1968). *Rasā 'el-e jāme'-e 'Abdollah-e Ansāri*, Wahid Dastgerdi (ed.), Teherán.
- Dawlatshāh Samarqandi, 'Ala'-ol Dawla. (1901). *Tazkerat ash-sho 'arā*. E.G. Browne (ed.), Leiden y Londres.
- Balkhi. (1973). *Ma'aref*. Foruzānfar, Badi'-ol Zamān (ed.) Teherán.
- Homā'i, Yālāl-ol Din. (1983). *Mawlavi-nāma*. Teherán.
- Rumi. (1976). *Diwān-e kabir*. Badi'-ol Zamān Foruzānfar (ed.), Teherán.
- (1975). *Mathnavi-ye ma'navi*. R.A. Nicholson (ed.), Teherán.
- Schimmel, A. (1975). *The Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill North Carolina: University of North Carolina Press.
- Shams-e Tabrizi. (1990). *Maqālāt*. Mohammad 'Ali Mowahhed (ed.), Teherán.