



Rumi y la universalidad de su lenguaje

M. Este'lami



Para la mayoría de los creyentes musulmanes, cristianos o judíos cualquier referencia a la universalidad y el pluralismo en la religión podría considerarse como un signo de infidelidad o de descreimiento. Sin embargo, las primeras referencias a la universalidad y el pluralismo citadas en fuentes islámicas filosóficas y sufíes se toman del mismo Qorán y llegan a decir que al menos la religión cristiana y la judía son respetadas y totalmente aceptables para los musulmanes. El versículo 256 de la sura del Qorán (*al-Baqara*) dice:

No cabe coacción en religión. La buena dirección se distingue claramente del descarrío. Quien no cree en los ídolos y cree en Allāh, ese tal se ase del asidero más firme, de un asidero irrompible.

En este versículo, la creencia no es simplemente la creencia musulmana y Allāh no es un Dios reservado exclusivamente a la fe islámica.

Comparando los usos de las dos palabras *mo'min* (creyente, fiel) y musulmán en el Qorán, se llega a un resultado muy interesante. La palabra *mo'min* se usa 230 veces en los 114 capítulos, en todas sus formas (singular o plural, masculino o femenino). La palabra musulmán, bajo diferentes formas, sólo se usa 42 veces.¹

En muchos casos, *mo'min* se usa para referirse sólo a alguien que cree en Dios (*man āmana be-Allāh*) ya sea musulmán, cristiano o judío. No se especifica que se aplique exclusivamente a los musulmanes. Esto se entiende

si nos damos cuenta de que el alma de un ser humano, cuando intenta conocer a Dios, se ve implicada en una pasión o agitación interna que puede dar origen a algún tipo de iluminación. En ese caso, la persona percibe que puede ver a su Creador a través de la intuición o, como dijo Rumi, con los ojos del corazón, o a través de algún otro medio no biológico ni fisiológico (Rumi 2000, vol. 1, 2502). La iluminación puede llegar a un ser humano sin que sea necesariamente musulmán. Ese cambio espiritual, o nacimiento, que se llama *wāqe'ah* o *wāqe'ah-ye mardān* (evento divino que desciende sobre el hombre) ha producido extraordinarias leyendas en nuestras fuentes sufíes, especialmente en trabajos biográficos como *Asrār al-tahid* (*Los secretos de la Unicidad divina*), libro sobre las palabras y los estados espirituales del gran maestro sufí Abu Sa'id Aboljeir (440/1049) y *Tazkerat al-olīya'* (*El memorial de los amigos de Dios*), un compendio de los dichos y la biografía de un gran número de maestros sufíes desde el inicio del Islam, escrito por otro gran maestro sufí, Farid-ol Din 'Attār Neyshāpuri (617/1220). En muchas de esas leyendas, este *wāqe'ah* afecta a una persona que no es musulmana y ni siquiera un creyente cristiano o judío. Fozail b. 'Ayāz, un famoso maestro sufí del siglo segundo de la hégira había sido un ladrón y un saqueador. Otro famoso maestro sufí, Ebrāhim b. Adham, había sido antes gobernador de Balj. Zolnun de Egipto era bien conocido como un *zandiq*, un ateo, antes de su *wāqe'ah*. Ma'ruf Karji de Bagdad nació de padres cristianos, pero en su



juventud se convirtió al Islam ('Attār 1999, cap. 10, 11, 14 y 29). Se hallan otros ejemplos en la literatura sufí islámica, y muchos, en especial, en la literatura sufí persa, que atestiguan que esos cambios espirituales no eran

muy admirados por ellas, hasta el punto a veces de llegar a ser considerados como pertenecientes a esas religiones.

La intuición religiosa y la búsqueda espiritual de un refugio fiable

en ese trozo de madera o de piedra. Idólatra y teísta creen ambos en esa existencia invisible o inexplicable para la cual no tienen definición ni explicación que pueda ser entendida por la gente. Esto es exactamente lo



exclusivos de los musulmanes. Por esa razón, muchos grandes maestros del sufismo persa han tenido actitudes muy abiertas y amistosas hacia otras religiones: de ahí que Bāyazid Bastāmi, Hallāy, Abu Sa'īd Aboljeir y Molānā Yālāl-ol Din Rumi fueran

forman parte del credo de todas las religiones. Supone depender de un poder invisible que apoya a los fieles cuando y donde lo necesitan. Tal y como yo lo veo, ni siquiera los idólatras se limitan a adorar un objeto material. Imaginan un poder invisible

que quiere decir Bahā'-ol Din 'Amelī (*Sheij* Bahā'i) (1030/1620) en este verso suyo bien conocido:

*Tú eres el Objetivo; La Ka'ba
y el templo de los ídolos son excusas.*
(Ameli 1970)

A veces vemos como los cristianos ensalzan a Abu Sa'íd Aboljeir, el famoso maestro sufí de Neyshāpur, o leemos textos acerca de la actitud de Rumi hacia los cristianos y judíos de Konya, que le respetaron tanto como a sus propias autoridades religiosas. Me parece que tanto Rumi como Abu Sa'íd creían que existía una necesidad en su tiempo: la de intelectualizar el Islam y el sufismo, haciéndolos más atractivos para sus discípulos.

En *Los secretos de la Unicidad divina* (*Asrār al-tawhīd*), podemos leer la historia del imán Mohammad Yōwayni, un amigo de Abu Sa'íd, que estaba muy dedicado a incitar a los cristianos y judíos a convertirse en musulmanes. Su contable era judío y durante muchos años Yōwayni había intentado seducirlo para convertirlo, prometiéndole un mayor salario y garantizándole su prosperidad de por vida; pero su contable siempre le había dicho: «Lo siento, pero no vendo mi fe por beneficios mundanales». Tal vez puedas decirme: ¿quién es mejor musulmán [sumiso a Dios]? ¿El imán Yōwayni o su contable judío? (Munawwar 1987, p. 82 de la introducción y vol. 1, pp. 131 y 210).

El libro de Farid-ol Din 'Attār *La conferencia de los pájaros* (*Mantiq al-tayr*), es una de las obras más populares e importantes de la poesía sufí persa. Una de sus secciones está dedicada a la historia del *sheij* San'ān, o Sam'ān, un gran asceta y maestro sufí, muy fiel en la observación de la Ley religiosa (*shari'at*). Una noche en un sueño, el *sheij* San'ān se ve a sí mismo inclinándose ante un ídolo en Rum (Bizancio). Más tarde, en compañía de algunos discípulos, viaja a Bizancio para descubrir el misterio escondido en su sueño. Allí se enamora de una hermosa mujer cristiana y, por satisfacer los deseos de su amada, abandona su fe, se olvida de su piedad religiosa, se transforma en un bebedor de vino, se convierte en un humilde sirviente de esa mujer y se dedica al cuidado de su piara de cerdos. Pero más tarde, cuando algunos monjes bizantinos se enteran de su pasado, se van interesando por sus enseñanzas y finalmente, junto con su amada cristiana, se convierten en

discípulos suyos y se unen a su círculo islámico y sufí. Entonces el *sheij*, acompañado por sus nuevos amigos, vuelve felizmente a su vida anterior ('Attār 1963, pp. 67-68).

Al analizar esta narración, muchos eruditos hablan de un periodo de pérdida de fe, pero 'Attār (tal y como lo conozco a través de sus ocho obras poéticas y en prosa) suele enviar mensajes tácitos a sus lectores mediante historias y parábolas en las que los acontecimientos pueden salirse de lo común y los comentarios pueden parecer blasfemos o irracionales. El mensaje implícito del *sheij* San'ān es que el viaje espiritual tiene muchas etapas, entre las cuales pueden estar el escepticismo e incluso la negación de las realidades divinas. El creyente no puede, de hecho, alcanzar la etapa de la certidumbre sin haber, en algún momento, puesto el pie en el escalón de la duda. Un amor mundanal puede también ser necesario para destruir y reconstruir la personalidad de un viajero sufí, tal y como leemos en el *Masnawi* de Rumi:

*Sea el amor de este lado o de aquel,
mundanal o celestial,
al final nos lleva allá [a la unión
con el Amado].*

(Rumi 2000, vol. 1, 111)

La escalera espiritual de Rumi es el amor, que constituye una respuesta al ilimitado número de preguntas. «El amor es el astrolabio de los misterios de Dios» (ibíd., vol. 1, 110), es el motivo de cualquier movimiento visible o invisible en el universo. Rumi ofrece muchas definiciones del amor. Cita el versículo coránico que afirma: *Dios suscitará una gente a la cual Él amará y de la cual será amado* (5,54), pero en su corto prefacio al segundo volumen de su *Masnawi* dice: «El amor es, en realidad, el Atributo de Dios, atribuir [este Atributo] a la criatura es algo irreal. *Él les ama* es todo [los dos lados, el Amado y el enamorado], ¿qué sentido tiene decir: *ellos le aman a Él?*». Varios miles de versos en el *Divān-e Shams-e Tabrizī* (o *Divān-e Kabir*) y en el *Masnawi* definen este amor. A pesar de todo, las palabras finales de Rumi son:

*Diga lo que diga para exponer
o explicar el amor,
al experimentar el amor,
me avergüenzo de mi explicación.*

(Rumi 2000, vol. 1, 112)

Subiendo los escalones de esta escalera espiritual, Rumi alcanza el reino de la sabiduría infusa, un conocimiento esotérico que es inspirado por Dios en el corazón del místico. Se llama a esa sabiduría, o conocimiento, *'elm-e ladoni* o *'elm-e min ladon*, expresiones que son usadas a tal efecto en el Qorán (18,65). Esta inspiración permitió a Rumi cambiar él mismo, cambiar su estilo de vida y su enseñanza [como autoridad islámica], su comportamiento e incluso su apariencia.

Bajo la guía de Borhān-ol Din Mohaqqueq y especialmente sometido a la influencia de Shams-ol Din Tabrizi, se da cuenta de que el conocimiento escolástico es incapaz de abrir nuestros ojos a la existencia invisible (Rumi 2000, vol. 6, 263 y vol. 1 pp. 22-32, 39-41). Cree que la música es una parte inseparable de la vida y que el *sama'* es una actividad fructífera en la educación del sufí. Utiliza en su poesía las imágenes de música y de danza más frecuentemente de lo que las usó ningún poeta anterior a él (Schimmel 1975, p. 317). En los primeros versos del *Masnawi*, la flauta de caña (*ney*) separada del cañaveral no es otra que el propio Rumi y en muchos otros versos repite estas mismas imágenes:

*Somos como un arpa,
Tú nos estás tañendo,
somos como una flauta y ésta es
tu voz insuflada en nosotros.*

(Rumi 2000, vol. 1, 602-603)

Entre las imágenes más interesantes del *Divān-e Shams* y del *Masnawi*, están aquellas relacionadas con los rituales, las plegarias y el servicio. Cuando un musulmán muere, la ceremonia del entierro incluye una plegaria especial en la que la frase *Allāh-o akbar* (Dios es grande) debe pronunciarse cuatro veces. En la poesía persa, estas palabras, conocidas como *chahār takbir*, significan la renuncia

a algo o el desconsuelo por la vida de alguien, pero en las imágenes de Rumi, la pronunciación de *Allāb-o akbar* significa abandonar la esperanza en el alma carnal y en los deseos y beneficios mundanales (ibíd., vol. 3, 2146). Además, al realizar sus plegarias obligatorias, un musulmán debe estar de pie cara a la ciudad de La Meca (en dirección a la alquibla), pero Rumi en un pasaje satírico de su *Masnawi* dice que la alquibla no es la misma para las diferentes personas. Para aquel que es esclavo de su barriga, la alquibla es un mantel con mucha comida, para un filósofo es su fantasía, para un adorador de ídolos es una piedra, para el asceta la alquibla es el Dios Dador de gracia y para el gnóstico es la luz de la unión con Dios (ibíd., vol. 6, 1903-1907). En su famosa narración del viejo juglar, en el primer volumen del *Masnawi*, el arpista, perdida la esperanza en sus clientes mundanales, se queja de su extrema pobreza y añade:

Durante setenta años he estado pecando
[tocando música]
[sin embargo] ni un solo día
me privaste de Tu generosidad.
Hoy no tengo ganancias y soy Tu invitado.
Tocaré el arpa para Ti, yo soy Tuyo.
(ibíd., vol. 1, 2095-2096)

El viejo juglar se dirige al cementerio de la ciudad de Medina, tocando su arpa para Dios; pero no está simplemente tocando un instrumento, está rezando, adorando y Dios lo entiende:

Dios, en su generosidad, acepta
una moneda falsa [como yo].
(ibíd., vol.1, 2098)

Otro punto destacado del *Masnawi* a este respecto figura en la historia de un pastor en tiempos de Moisés que dirige un discurso insensato a Dios. Moisés escucha al pastor que implora:

¡Oh Dios, oh mi Señor!
¿dónde estás? Quiero ser tu criado,
y coser tus sandalias, y peinar tu cabello,
y lavarte la ropa, y quitarte los piojos,
y traerte la leche, a Ti, que eres grandioso.

¿Dónde estás? Quiero besar tus manos
y pies delicados,
quiero barrer tu alcoba antes de irte a dormir.
(ibíd., vol. 2, 1724-1727)

Moisés pregunta al pastor: «¡Hombre! ¿A quién diriges esos ruegos?». El pastor contesta: «A Aquel que nos ha creado, a Aquel por cuya causa existen tierra y cielo». Moisés se enfada mucho y dice al pastor que sus palabras son blasfemas, que han apestado el mundo entero y que quien pronuncia palabras blasfemas como esas es un infiel. El pobre pastor, desesperado y confundido, se dirige hacia el desierto y se aleja. Pero la voz de Dios le llega a Moisés: «¡Hiciste que mi siervo se apartara de Mí! Tú, Moisés, como profeta, ¿llegaste para unir a mis siervos Conmigo o para separarlos de Mí?». Entonces leemos uno de los pasajes más interesantes del *Masnawi*. Dios le dice a Moisés:

Lo que es puro o impuro para el hombre,
a Mí no me atañe;
nada tengo que ver con su pereza
o con su diligencia.
Con mi Mandato de creación
no busqué mi beneficio,
sino el don de mi gracia sobre toda criatura.
Cuando el hindú Me alaba,
sólo veo belleza en su alabanza,
y la misma belleza percibo
en las plegarias de los síndes;
no es que sus alabanzas
augmenten mi pureza,
son ellos mismos los que se vuelven puros.
Yo no me fijo nunca
en la lengua o el habla.
Miro su interior y su estado.
Yo miro al corazón de cada uno
para ver si es humilde,
aunque su boca lo desmienta.
Pues el corazón es sustancia,
mientras la palabra es apariencia;
lo externo es apariencia
y lo esencial es la sustancia».
¿Cuándo terminarán esas palabras
grandilocuentes, esos discursos vanos?
Yo quiero un alma ardiente,
¡busca, busca ese ardor!
Enciende en ti la llama del amor,
y quema en ese fuego toda razón,
toda palabrería.
¡Oh Moisés!, unos se fijan en las normas,
y en otros, el espíritu y el alma arden.

El verdadero amante percibe
un ardor nuevo en cada aliento;
no hay impuesto ni diezmo
para una aldea en ruinas.
(ibíd., vol. 2, 1759-1769)

Hay muchos más ejemplos en el *Divan-e Shams* y en el *Masnawi* de Rumi que muestran cómo Rumi, aun siendo un musulmán sincero, creía en un tipo de fe universal que pertenece a todas las religiones. Afirma claramente y frecuentemente que las escuelas filosóficas ateas no tienen respuestas para las preguntas espirituales; y sin embargo no cabe duda de que en las obras de Rumi han influido algunos aspectos de la filosofía griega y de la tradición helenística que seguían vivas en la Anatolia del siglo XIII (Schimmel 1975, p. 319).

La parábola del hombre que llevaba una lámpara a mediodía, buscando un *ensām*, un ser humano auténtico, no es sino la famosa leyenda de Diógenes. Aparece tanto en el *Divan-e Shams* como en el *Masnawi* (Rumi 2000, vol. 5, 2889). La teoría del ascenso de la existencia pasando por las etapas de mineral, vegetal, animal y hombre, luego ángel y finalmente algo mucho más elevado, se considera como una versión poética de la idea neoplatónica del regreso del alma a su origen divino (ibíd., vol. 3, 3903-3908; Schimmel 1975, p. 324). En la imaginería de Rumi, por supuesto, las etapas de ese ascenso representan la transformación del alma mediante el anonadamiento, siendo la última de ellas el sacrificio del alma angélica para alcanzar un punto que no puede explicarse ni imaginarse. Puede consistir en un regreso a la no-existencia. El no-ser es una condición previa para llegar a la Existencia y al Ser. En esa situación inexplicable, la no-existencia habla al oído interior de Rumi, proclamando con los acentos de un órgano (*arqanun*): *Somos de Dios y a Él volvemos* (Qo 2,156).

Volvamos a la explicación en las obras de Rumi del amor, ese motivo inexplicable que existe tras cada movimiento visible e invisible en el universo. En términos religiosos puede definirse como creencia o fe, «experimentada en términos humanos, pero

completamente fundamentada en Dios» (Schimmel 1975, p. 324).

En la historia de la cultura islámica, existe la tradición de que la comunidad islámica se compone de setenta y dos ramas. De acuerdo con otra tradición, citada en fuentes islámicas tempranas, representaba el número de sectas cristianas. Sin embargo, el término *haftād-o do mellat* (las setenta y dos creencias) en la tradición persa se refiere a todas las religiones diferentes y en la poesía de Rumi también tiene este significado. En un pasaje del *Masnawi* en el que Rumi habla del amor, refiriéndose con ello a la relación espiritual entre el hombre y Dios, el amor es extraño a los mundos visible e invisible y se dice que está compuesto de setenta y dos tipos de locura (Rumi 2000, vol. 3, 4722). Rumi da a entender que la religiosidad consiste en algo distinto a todas esas religiones. Nuestras plegarias y nuestras otras actividades religiosas son el lado aparente de la religión. Un auténtico creyente sólo puede reconocerse por su estado interior que nadie más puede observar. En lo que sigue en el pasaje citado, Rumi dice todavía más claramente que la religión del amor supone amar a la Fuente eterna e invisible de la existencia, tomando un camino más allá de las setenta y dos creencias religiosas. La expresión más clara de esta idea se encuentra en su *Divan*:

*El credo de los enamorados
es diferente de los demás credos.
Para los enamorados el único credo,
la única religión, es Dios.*

Y también en un verso del primer volumen de su *Masnawi*, escribe:

*Cada profeta y cada santo tiene
una forma de práctica religiosa,
pero, como todas esas formas
nos llevan a Dios, todas son una.*
(ibíd., vol. 1, 3099)

En otro pasaje del tercer volumen del *Masnawi*, dice: «Cuando alabamos a una persona o un objeto, en realidad alabamos a Dios. Y puesto que el digno de alabanza es Uno, todas las religiones son una sola religión» (ibíd., vol. 3, 2126).

Además de los pasajes anteriormente citados, hay algunas parábolas en el *Masnawi* en las que el mensaje de Rumi es tan sólo el de la unidad de las religiones. En una de esas parábolas, alguien da una moneda de plata, un dirham, a cuatro personas que no son de la misma nacionalidad. Cada uno de los cuatro quiere comprar uvas, pero como usan palabras distintas, acaban enzarzados en una pelea. Rumi dice que si hubiera habido un hombre con conocimiento esotérico, un hombre de cien lenguajes, no hubieran tenido ninguna desavenencia (ibíd., vol. 2, 3703). Otro ejemplo es la parábola de un elefante en un establo oscuro, llevado por unos indios que iban a montar un espectáculo. Unos vecinos, que nunca habían visto a ese animal, entraron en el establo y cada uno tocó una parte diferente del cuerpo del elefante. Luego, cada uno describió el animal según le había parecido en la oscuridad. Después de citar sus divertidas descripciones, Rumi dice:

*Si todos hubieran tenido
una vela en su mano,
las diferencias hubieran desaparecido
de sus palabras.*
(ibíd., vol. 3, 1269)

En todas estas parábolas, el mensaje de Rumi es que la causa de todos los conflictos religiosos es la ignorancia.

En conclusión, yo diría que la universalidad del mensaje de Rumi es incluso más importante para nuestra sociedad contemporánea de lo que era para el mundo del siglo XIII. Cada vez más, en nuestro mundo moderno y especialmente en los países desarrollados, se relega el lado espiritual del hombre. El hombre moderno, encandilado por el enorme progreso en la economía y la industria, desatiende casi del todo su avance espiritual. Bajo estas circunstancias actuales, en las que la libertad y la democracia son mal entendidas, la fe y la creencia religiosa son reemplazadas por la irreligiosidad y el hombre parece incapaz de encontrar otro refugio espiritual, la actitud moderada de Rumi proporciona muchas

respuestas a los problemas psicológicos y sociales de nuestro tiempo.



Este artículo fue presentado por primera vez en una conferencia sobre «Pluralismo y religiones en la historia y la civilización iraníes», en la Universidad de Georgetown, Washington D.C., en septiembre de 2000.

Notas

1.- Véase el Qorán, edición especial con introducción e índices, Dr. Mohammad Rāmyār, Teherán, Amir Kabir, 1980.

2.- Es decir, Él es el Amado, y Él el enamorado. En el seno del Amor no hay cabida para la dualidad del Amado y el enamorado. El Amado y el enamorado son dos caras del mismo Amor. Esta es la Unidad del Amor (*wahdat-e 'eshq*) del sufismo amoroso persa. Para más información, véase el libro de Ahmad Qazāli, *Sawāneh, las inspiraciones de los enamorados*. Editado por el Dr. Javad Nurbakhsh. Editorial Nur. Madrid 2005. [N.T.]

Referencias

—'Attār, Farid-ol Din, 1999. *Tazkerat al-oliyā'*, ed. M. Este'lami, Teherán: Zawwār.

—'Attār, Farid-ol Din, 1963. *Mantiq at-tayr o Maqāmāt al-tuyur*, ed. Dr. Seyyed Sādeq Gowharin, Teherán: Bungāh-i Tarjuma wa Nashr-i Kitāb.

—'Amili, Bahā'ad-Din Muhammad. 1970. *Divān-e Sheij Babā-i*, Teherán: Shirkat-I Kitāb.

—Rumi, Jalāluddin Muhammad. 2000. *The Mathnawi*, ed. M. Este'lami, con introducción, comentario completo e índices en varios volúmenes, sexta edición. Teherán: Intishārāt-i Sukhan.

—Schimmel, A. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*, Columbia, S.C.: No. Carolina University Press.

