



El rumor de las alas del Ángel Gabriel

El simbolismo angélico en los relatos visionarios
de Sohrawardi

Terry Graham

Debes saber que Gabriel tiene dos alas: Una, la derecha, es de pura luz. Este ala representa su ilimitada relación con Dios. Su ala izquierda tiene restos de oscuridad, como la cara púrpura de la luna o el cromatismo de las patas del pavo real. Esto indica que un aspecto de su ser está orientado hacia el no-ser.
—Sohrawardi

Este amigo de Dios semejante a la luz es Gabriel: el Intelecto.
—Rumi

El relato visionario como género

Muy poca literatura ha sido dedicada al hiato entre el mundo de la conciencia basada en el yo y el mundo de la conciencia trascendental. Todas las religiones contemporáneas contienen literatura visionaria, así como muchos testimonios que pasan por literatura visionaria, basados bien en la ingesta de drogas o bien en alegorías construidas intelectualmente. Sin embargo, incluso los testimonios genuinamente visionarios han sido insuficientes para unir estos dos ámbitos de la conciencia.

Mientras en el cristianismo estas historias se encuentran dispersas en textos de naturaleza gnóstica o de naturaleza doctrinal, en el Islam existen únicamente en la tradición sufi.

La literatura sufi es particularmente rica en este campo, principalmente en las obras de Ruzbahān e Ibn 'Arabi donde relatan sus experiencias visionarias. Las características de la visión —bien sean luces y colores abstractos, formas humanas, animales o inanimadas— son llamadas teofanías, y son emanaciones de una realidad espiritual

mas allá del «menos real» de todos los dominios, el del mundo material. A menudo se encuentra un guía encargado de conducir al visionario desde el mundo de la percepción física hasta el de la percepción metafísica.

En las religiones occidentales, incluyendo el Mazdeísmo, Judaísmo, Cristianismo e Islam, el símbolo clásico del guía es el ángel. Históricamente, el ángel es una de las expresiones más poderosas para simbolizar la transición desde el mundo de la percepción material al de la trascendental. Para el místico, el ángel es un «órgano de visión» (Jili, m.1428, de Wilson 1980, p.52).

El modelo o prototipo de los ángeles como guías hacia el mundo espiritual se encuentra en la tradición mazdeísta, remontándose hasta el profeta iranio Zoroastro, que describió imágenes de guías personificados como Vohu Manah (Bahman en el persa actual) y Sraosha (Sorus). Sus seguidores los llamaban *yazatas* u objetos de contemplación. El *yazata*, un agente con el que el devoto podía relacionarse como con un ser humano, abría un





Victoria alada. Scala-Art Resources, NY

camino para comunicarse con lo Invisible.

Algunos siglos después, el simbolismo zoroastriano se vio de nuevo reflejado en los brillantes escritos del teósofo sufi persa, Shahāb-ol Din Yahyā Sohrawardī (587/1191), quien legó al mundo un relato visionario único y de profunda percepción interior. *El rumor de las alas del Ángel Gabriel (Āwāz-e par-e Yābra'īl)* es el segundo en su trilogía de «relatos visionarios», como apropiadamente los denominó después Henry Corbin. Estos relatos no se ocupan con doctrinas teóricas, éticas o filosóficas, sino con la transmisión de vividas experiencias espirituales directas.

Sohrawardī también escribió tratados filosóficos, entre ellos: *El Libro de la Sabiduría y la Iluminación (Ketāb hekmat al-esbrāq)*, que puso las bases de la doctrina de su escuela teosófica. Cuando Sohrawardī escribía teosofía, portando la toga del pensador racional, era heredero de su compatriota, Ibn Sinā (m.1037, conocido en occidente como Avicena) y de la corriente de pensadores racionales que se remonta hasta los antiguos griegos. Cuando en sus relatos visionarios daba testimonio de sus experiencias espirituales directas, portando ahora el manto del corazón sensible, se inspiraba en la gnosis que había recibido de su maestro o maestros espirituales anónimos en la Senda sufi.

Sohrawardī acomodó la Senda sufi al contexto islámico de su tiempo aunque, desde una perspectiva histórica más amplia, la situaba en lo que denominaba «La Senda del Jorāsān», que se remonta a tiempos anteriores a Zoroastro, hasta el legendario rey y maestro espiritual persa Kay Josro (Sohrawardī 1976 A, pp.502-503).

La visión interior sufi es tan importante en los escritos de Sohrawardī que, incluso como portador de la toga del pensador racional, su teosofía está imbuida de exposiciones teóricas relativas al reino de las vivencias experimentadas en sus viajes visionarios. Criticó de forma radical la cosmología heredada de Avicena e introdujo la suya propia, en correspondencia con sus experiencias visionarias. La «Angelología» es un

elemento clave en la cosmología de las visiones de Sohrawardī. Mientras en sus obras filosóficas el ángel es un concepto intelectual, en sus experiencias visionarias el ángel es un ser real.

El término ángel (*fereshta* en persa, *mal'ak* o *malak* en árabe) implica un mensajero enviado por la Divinidad. Los *yazatas* de Zoroastro, sin embargo, (incluidos Bahman, Sorush, Shahriyār y otros) eran manifestaciones directas o Atributos de la Divinidad. Inspirándose en Zoroastro, Sohrawardī atribuye al ángel este antiguo y poderoso papel. Alude a los ángeles como emanaciones o proyecciones de luz desde la Divinidad, todas ellas una «luz sobrecogedora» (*nur-e qāber*) (Ibíd., pp.488-91, traducido por Corbin como «luz victoriosa»). Cada ángel es el guardián de su propia luz.

El ángel o yazata como teofanía

La figura del ángel-*yazata* se aparece al visionario como una teofanía. Como explica Wilson: «Aquí el concepto de teofanía es muy importante. Una teofanía es una contemplación de Dios que muestra la semejanza divina, imaginada..., una semejanza que da forma a aquello que no tiene forma. A través de este símbolo, una luz divina desciende sobre los visionarios... y son iniciados en la participación de las cosas divinas. Los ángeles son las más potentes teofanías divinas. La iniciación anteriormente citada se transmite... como una cadena, desde los altos rangos hasta los más bajos, hasta que finalmente la recibe la humanidad. Así, podríamos decir que para los seres humanos cada teofanía (aparición de Dios) es de hecho la aparición de un ángel». (Wilson 1980, p.158)

El ángel es así un símbolo teofánico de la Divinidad y su ser participa de la misma sustancia que la Divinidad, bien se denomine luz o se utilicen otros términos. El ángel o *yazata* es Dios en una forma comprensible para el devoto, y es la vanguardia de las emanaciones de la Divinidad hacia el creyente.

Corbin comenta (refiriéndose a las visiones angélicas de Avicena): «El intelecto no tiene capacidad de abstraer las formas; sólo puede prepararse a sí mismo, mediante la percepción de lo sensible, para que el ángel ilumine en él la forma inteligible. Esta iluminación es, por tanto, una emanación proveniente del ángel, una presencia del ángel, y no una abstracción realizada por el intelecto humano». (Corbin 1980, p.105)

La aparición de la teofanía al devoto procede de la sinceridad de su corazón y de la disposición interior a unirse con la Naturaleza trascendente o Divinidad. Esto puede ocurrir momentáneamente con una visión o de forma permanente con la realización de lo que los sufíes llaman anoadamiento o perfección. Las visiones pueden ser experimentadas por aquellos que tienen aptitud, independientemente del credo que profesen, pero las formas simbólicas de estas visiones reflejarán la tradición en la que ha sido formada la conciencia del individuo que las experimenta. Mientras que un místico mazdeísta experimentará la visita de un *yazata* como Bahman o Sorush, un místico sufi en un contexto islámico experimentará la visita de una figura angélica, posiblemente Gabriel.

Sohrawardī acepta la visión clásica en el Islam del ángel como Gabriel, pero al mismo tiempo conecta esta figura con las presentadas por Zoroastro en las Gathas. Desde el punto de vista de las Gathas y el Qorán, la visita procede de la Realidad última o Divinidad. Este significado del ángel, no sólo como mensajero sino también como canal divino hacia el mundo espiritual, debe ser entendido antes de poder comprender totalmente los relatos visionarios de Sohrawardī.

Teofanía vs. alegoría y doctrina

Debido a la tendencia de Sohrawardī a utilizar la forma de relatos, sus testimonios espirituales han sido erróneamente llamados alegorías por algunos estudiosos. Irónicamente, los escritos alegóri-

cos medievales de sus contemporáneos cristianos han sido llamados incorrectamente ¡visiones! ¿Cuál es entonces la diferencia? Mientras las alegorías trascurren en un plano puramente intelectual, la visión es una expresión simbólica de una experiencia percibida místicamente.

Los símbolos alegóricos son creaciones del intelecto racional, mientras que los símbolos teofánicos (visionarios) proceden de un lugar diferente de la conciencia humana. Los sufíes lo denominan el «corazón», entendiéndolo como tal no el órgano físico sino una conciencia más elevada. Esta facultad cognitiva espiritual sólo se puede expresar simbólicamente. Por ello, utilizamos corazón a falta de otro término mejor para expresar la facultad perceptiva que comprende la verdad divina por medio de una experiencia inmediata, una aprehensión directa o intuición. Zoroastro llamaba a esta facultad perceptiva el *manah*. Esta palabra está relacionada con la palabra mente, pero su significado va más allá del intelecto. En el sufismo, la verdad que reside detrás de los símbolos visionarios sólo puede ser desvelada por el abandono del intelecto y la práctica del *ẓeker*, el mantra que abre el corazón a un conocimiento más elevado.

Si las visiones de Sohrawardi no son alegóricas, tampoco tienen la intención de exponer una doctrina. Corbin ve los relatos visionarios como una exposición doctrinal: «La doctrina teosófica se convierte en un hecho real en el mundo de Malakut (angélico)» (Corbin 1971, II, P.190). Desde su punto de vista, el relato místico justifica o autentifica la doctrina, otorgándole una realidad que va más allá de lo meramente teórico.

Mientras que estamos de acuerdo con Corbin en que los relatos visionarios describen una experiencia real, no teórica, diferimos con este autor en su pretensión de que el relato visionario contiene una demostración doctrinal. Si bien Sohrawardi estaba incuestionablemente interesado por la doctrina en su libro fundamental: *El Libro de la Sabiduría y la Iluminación*, sus relatos visionarios son cualquier cosa menos tratados doctrinales. Son

honestas descripciones de sus visiones. Cuando la figura angélica le guía mas allá del umbral del intelecto racional a la conciencia espiritual, la exposición racional ha sido abandonada. Al igual que en las exposiciones visionarias del gran maestro de Shirāz, Ruzbahān, son incursiones al reino espiritual, donde la doctrina racional es irrelevante.

El ángel de las visiones de Sohrawardi

Su trabajo en lengua persa: *El rumor de las alas del Ángel Gabriel (Awāz-e par-e Yabrá'il)*, es el segundo de una trilogía en la que Sohrawardi expresa el desarrollo de su experiencia visionaria. Está precedido por: *El intelecto carmesí ('Aql-e sorj)*, también en persa, y seguido de: *El relato del exilio occidental (Qisat al-ghurbat al-gharbiyya)*, escrito en árabe.

Tanto en *El rumor de las alas del Ángel Gabriel* como en *El intelecto carmesí*, los encuentros visionarios con el ángel guía se producen al principio. En el último relato, la aparición se produce al final de la visión. Esta figura angélica es el clásico arcángel Gabriel del Islam y el cristianismo, identificado con el Espíritu Santo y designado como el Intelecto Activo por los teósofos musulmanes. (Fārābī, m.950, Ibn Sinā, etc.).

La aparición del ángel Gabriel a Sohrawardi se produce en el contexto de una larga tradición. Si el modelo para el ser angélico era el *yazata* de Zoroastro, el concepto evolucionó según pasaba a través de los judíos persas, más tarde a los cristianos y finalmente a los musulmanes.

Los adeptos de la angelología mazdeísta a la doctrina cristiana emergente identificaron el Espíritu Santo con el guía *yazata* Bahman, ahora con el nombre hebreo Gabri'el (aspecto heroico/virtuoso). La raíz del nombre hebreo *g-b-r*, al igual que el árabe *j-b-r*, indica su papel como portador del poder de Dios. Gabriel, como el Bahman de Zoroastro, es portador del aliento y la iluminación divinos para fortalecer e inspirar a los seres humanos. El Gabriel islámico juega el papel de tres figuras mazdeístas:

los *yazatas* Vohu Manah (Bahman) y Sraosha (Sorus) y el Espíritu Santo (Sp'nta Mainyu).

A través de los siglos, Gabriel se ha manifestado a los místicos de diferentes maneras. Philo Judaeus (el neoplatónico judío Alejandro, m. 45) percibió a Gabriel como el Logos, el nexo entre el mundo espiritual y el mundo de la conciencia humana: «Para encarnar las almas, Dios se muestra a sí mismo como un ángel. No es que Él se cambie por Sí mismo, sino que cada alma recibe la impronta de Su presencia en modo diferente». (Wilson 1980, p.52)

A María, Gabriel se le aparece como una bella figura alada con forma humana. A Mohammad, según Corbin: «El ángel debió aparecerse más frecuentemente al Profeta del Islam bajo el aspecto de un joven adolescente árabe, Dahya l-Kalbi, sin que los compañeros del profeta percibiesen dicha aparición». (Sohrawardi 1976 F, p.224)

La descripción del ángel de Sohrawardi como un sabio, sigue el espíritu de Ibn Sinā en su relato visionario: *Hayy ibn Yaqzān*. Ruzbahān nos proporciona varias descripciones visionarias de Gabriel, algunas veces como «el más bello de los ángeles» con el cabello como el de una mujer (Baqli 1997, pp.17-18).

También, Gabriel se aparece a Ruzbahān como un turco (Ibíd., p.136), como una rosa roja (Ibíd.), como una paloma (Ibíd., p.36), como un novio, como «la luna entre las estrellas», con «dos trenzas, largas como las de una mujer», «vestido con ropas rojas con adornos de seda verde, llorando por mi causa y deseándome» (Ibíd., p.47), como un joven aguador sirviendo a la gente en la mezquita (Ibíd., p.133), llevando la túnica parcheada de los sufíes (Ibíd., p.137), portando el Trono divino (Ibíd., p.122), llorando y desgarrando sus ropas por la Belleza divina (Ibíd., p.115), en la Noche del Poder del Qorán (97:4) en un grupo de ángeles, como una novia o una gacela, entre las que ninguno de ellos era más bello que Gabriel (Ibíd., p.91), como un muchacho «cantando y tocando instrumentos musicales» (Ibíd., p.95),

y «en una forma tan encantadora y bella que no puedo describir» (Ibíd., p.141). En uno de estos encuentros, Gabriel puso su lengua en la boca de Ruzbahān (Ibíd., p.93). Este hecho es equivalente, en la teofanía, al descenso del Espíritu Santo sobre uno, confirmando que la naturaleza interior del creyente es la misma que la del ángel y, por tanto, capaz de hablar con la lengua de la no-existencia y ver a través del ojo libre de la existencia.

«En Sohrawardī, las teofanías angélicas son de un sobriedad extrema, si no austeras. En la trilogía de los encuentros con el ángel, éste aparece con las cualidades de un sabio de eterna juventud, cuyos blancos cabellos sirven para indicar su conexión con el mundo de la Luz». (Sohrawardī 1976 F, p.224)

Para el teósofo sufí 'Abd-ol Karīm Jilī (m. 1428), Gabriel es el más elevado de los ángeles. Hecho de Luz divina, es el Espíritu Santo. A través de él, Dios creó el mundo, haciendo de su figura «el órgano de visión en el mundo» (Wilson 1980, p.52).

Para Jilī, como para Ibn 'Arabi (m. 1240), el ángel más elevado es idéntico a la luz mohammadiana, que es la sustancia del ser interior de los profetas. Esta es la realización de la existencia de los devotos que han logrado la visión trascendente. La aparición del ángel para Sohrawardī puede ser entendida, por lo tanto, como su toma de contacto con la Verdad divina, esto es, el lado trascendente de su naturaleza.

Wilson ha descrito elocuentemente este proceso en su comentario bíblico sobre el forcejeo del profeta Jacob con el ángel, quien representa el aspecto trascendente de su ser. «El Perfecto [humano], como Jacob, ha luchado con el ángel y ha vencido o, más bien, ha luchado por el ángel. Ha alcanzado al Gabriel de su propio ser interior. Ellos [los seres humanos] realizan totalmente su potencial para la trascendencia y, finalmente, escapan del cosmos, sólo para descubrir que son el propio cosmos». (Texto revisado de Wilson 1980, p.186)

El fundamento cosmológico de las visiones de Sohrawardī

Mientras que otros sufíes como Ibn Sinā o Ruzbahān experimentaron visiones de Gabriel, sólo Sohrawardī optó por ofrecer un profundo análisis teórico de la cosmología tras estas experiencias visionarias. Su descripción muestra claramente que identificó las raíces mazdeístas de la cosmología islámica de su época. Sohrawardī llama a esta fuente «La Senda del Jorāsān» y considera que el sufismo es su continuación bajo el Islam. (Sohrawardī 1976 A, p.503)

La cosmología islámica convencional del momento, heredada de Ibn Sinā, implicaba diez niveles de «Intelectos» o emanaciones descendentes desde la Divinidad. Los teósofos islámicos identifican a Gabriel con el «Intelecto primero».

Sohrawardī basa sus escritos doctrinales en este paradigma cosmológico del Islam de los diez intelectos, aunque interpolando los nombres de los *yazata* mazdeístas para algunos de los ángeles islámicos, identificando a Bahman con el Intelecto primero y Soroush con el décimo. Sus escritos visionarios, sin embargo, parten de su propia cosmogonía e introducen la discrepancia de identificar a Gabriel con Soroush, a pesar de que juega el papel del Intelecto primero.

La liturgia o invocaciones devocionales de Sohrawardī (recogidas por Corbin en *El Arcángel Púrpura*, Sohrawardī 1977, III, p.507, n67), redactados como himnos mazdeístas a los *yazata*, invoca a Gabriel como Soroush. También, en su visión de las alas de Gabriel, lo presenta en el nivel más bajo de los diez niveles jerárquicos, revelando después su supremacía como la primera emanación de la Divinidad, a través de la paradoja del mensajero Gabriel (la figura de Soroush del décimo nivel) desvelando las alas de Gabriel el Espíritu Santo desde el nivel más alto.

Por tanto el ángel de las visiones de Sohrawardī tiene dos aspectos: por un lado el mensajero inferior y, por otro, el Espíritu Santo como la fuerza cósmica tal como la percibió

Zoroastro: «un Atributo, aunque la quintaesencia de Dios» (Mehr 1991, p.90). Este Gabriel es la encarnación masiva del cosmos, cuyas dos alas representan la separación de la luz y la oscuridad, de la gracia y la cólera divinas.

Desde el punto de vista lógico, las dos imágenes de Gabriel en las visiones son contradictorias, debido a que mezclan o parecen confundir características del primero y décimo Intelecto. Sin embargo, la verdad visionaria que Gabriel le revela une el nivel más alta con el más bajo. La visión de Sohrawardī rompe su cosmología intelectual preconcebida y le muestra una realidad más profunda. La unión del papel superior e inferior no es un problema para los símbolos visionarios, que se manejan muy bien en las paradojas, y es quizás el único camino del místico para comprender la paradójica naturaleza de la Realidad.

Este simbolismo en la visión de Sohrawardī lo reconecta con la comprensión mística de Zoroastro del Espíritu Santo (Sp'nta Mainyu). La concepción zoroástrica se había perdido a lo largo de las sucesivas generaciones de comentaristas exotéricos. Sin embargo, como visión mística, estaba al alcance de Sohrawardī a través de su iniciación en la Senda sufí, que desciende desde Zoroastro y los maestros del Jorāsān. En resumen, la visión de Sohrawardī es la revelación de la Verdad absoluta en la contemplación del corazón sufí, la cual nunca concilió con su doctrina intelectual. El hecho de que esta revelación contradiga algunos aspectos de la cosmología de Sohrawardī solamente testimonia la autenticidad de una fuente situada más allá de su mente.

El relato de Sohrawardī de su visión

En esta visión ocurren dos acontecimientos muy significativos. Sohrawardī es iniciado en la Senda sufí por un maestro angélico, quien le revela que él es sólo un conducto para el aliento divino.

En primer lugar, Sohrawardī recibe de Gabriel la transmisión de la

Palabra de Dios, como el último en una cadena de maestros. Estos maestros, cuyas túnicas los identifican como sufíes, lo inician en el sentido interior de la Senda sufí.

Después, cuando Gabriel extiende sus alas, el iniciador de Sohrawardi se revela a sí mismo como el Espíritu Santo, con todo el poder cósmico del que desciende directamente de Dios. Esta visión revela a Sohrawardi que la fuente verdadera de la «palabra» o *ẓeker* conferida por el maestro al discípulo en la cadena histórica del sufismo no es otra que el Espíritu Santo.

El rumor de las alas de Gabriel comienza con una dramática ilustración del contraste entre la visión del «ojo del intelecto» y el «ojo místico del corazón». Una discusión entre un burlón y un maestro sufí nos muestra la indiferencia hacia el sufismo en tiempos de Sohrawardi.

El maestro Abu 'Alí Fārmadi dice: «Debes saber que la mayoría de las cosas que tus sentidos perciben provienen del rumor de las alas de Gabriel. Tu mismo eres un simple rumor». Cuando el escéptico se mofa del maestro por su sinsentido, el joven Sohrawardi responde furiosamente. Después, dirigiéndose a los discípulos, les cuenta su visión para ilustrar este punto. Corbin remarca que: «Esta explicación no sólo sirve para dar una respuesta teórica, sino también el testimonio de una experiencia personal vivida». (Ibíd., p.73)

La visión comienza con el visionario en un estado de conmoción e intentado deshacerse de la sensación de confinamiento y la reminiscencia de la desprotección de la infancia, y luchando con una pesadilla. Una vez tranquilizado y con una candela en la mano, se encuentra a sí mismo en la división entre los mundos material y espiritual. Su camino se ve interrumpido por la luz del alba, la primera luz que entra en el mundo del visionario. Después entra en lo que el llama «el *jānaqāh* de mi padre». Para el visionario, la casa de los sufíes (*jānaqāh*) es el ser interior y el padre la Divinidad. Esto nos sugiere las raíces de Sohrawardi en el misticismo pre-islámico mazdeo, debido al

horror coránico a aplicar el término «Padre» a Dios, en respuesta al abuso cristiano en este sentido. Ningún musulmán estricto habría dicho esto. Sohrawardi nos recuerda a Zoroastro cuando llamaba «Padre» a Ahura Mazda.

El *jānaqāh* posee dos puertas: «una que da a la ciudad y la otra que da al desierto y al jardín». La ciudad es, por supuesto, el mundo de la sociedad humana, mientras que el mundo espiritual es el desierto, que representa el anonadamiento de uno mismo que conduce al jardín de la subsistencia en la existencia trascendental».

La puerta de la ciudad se cierra, se abre la del desierto y él se pone en camino. Nos encontramos ahora en el dominio de la Realidad suprema, donde las reglas del tránsito físico no son válidas y las cosas suceden del modo en que una persona ordinaria asociaría a un sueño, excepto que no se trata del mundo subjetivo de la imaginación sino el mundo objetivo de la Realidad. La terminología sufí denomina esta experiencia como *wāqē'ah* (evento).

«Cuando miré», nos narra, «vi diez maestros de bellísima apariencia colocados en pedestales suspendidos en la eternidad. Su aspecto, su carisma (revestidos de un resplandor divino), su imponencia, su grandeza, su esplendor me sorprendieran hasta hacerme enmudecer. Eran bellísimos, con jóvenes rostros y cabellos blancos resplandecientes de luz». (Sohrawardi 1977, III, p.210)

Tras esta trepidante experiencia, Sohrawardi reúne el valor suficiente para acercarse al que estaba situado en el pedestal más cercano. «Estaba a punto de saludarle», nos cuenta, «cuando, debido a la extrema bondad de su naturaleza, tuvo la indulgencia de saludarme él primero. Me sonrió intensamente, reflejándose sus dientes en las pupilas de mis ojos» (Ibíd.). El surrealismo de esta imagen es congruente con la calidad visionaria de la experiencia.

A pesar de la sencillez de sus formas, la presencia del maestro inspira terror. Sin embargo, Sohrawardi debe controlar sus sentidos para

preguntar acerca del maestro y sus compañeros. El maestro le explica que son seres desapegados y espirituales (*mojarradān*, palabra con los dos significados). Son guardianes de la Palabra de Dios (*kālam-e jodā*). Esto puede ser interpretado como que son maestros capacitados para transmitir el «mantra» a aquellos que inician en el camino esotérico. Este concepto de la Palabra proviene del fundamental mantra o sílaba sagrada zoroastriana inculcada por el maestro en el corazón del discípulo. Los sufíes llaman a esto *ẓeker* (recuerdo e invocación del Amado).

El guía de Sohrawardi le dice que su trabajo es coser y que se dedican a viajar. La costura sugiere la regulación del curso de las vidas, mientras que viajar indica el acceso ubicuo de estos maestros a todo aquel con el que deben comunicarse. Este papel es, claramente, más importante que el de los ángeles portadores de mensajes. Más cercanos en espíritu a los *jazatas* mazdeístas, estas diferentes representaciones de los maestros pueden muy bien representar a los maestros de Sohrawardi en la Senda del Jorāsān. Uno piensa en los arhats y bodhisattvas del Budismo, mezcla de ángel y avatar, seres y guías espirituales.

Cuando el visionario pregunta: «¿Por qué guardan silencio los maestros que están sentados por encima de ti?», su guía responde: «Porque los que son como tú no están preparados para su compañía. Yo hablo por ellos, pues ellos no hablaran contigo».

Entonces se muestra a Sohrawardi la imagen de estos maestros como los santos que mantienen el cosmos. Están situados en un orden jerárquico, con el maestro supremo en la parte superior y los otros alineados hacia abajo, finalizando en el interlocutor del visionario, quien admite con franqueza que su papel es el más frágil e inferior al de los demás.

Mientras en los escritos doctrinales Sohrawardi habla de una jerarquía de diez Intelectos, aquí su guía explica la jerarquía en términos de una orden o cadena sufí, en la que el maestro superior es el iniciador del que tiene por debajo hasta llegar al

décimo. «El noveno maestro me registró en el libro de la iniciación, me confirió el manto (*jerqah*) y me enseñó». (Ibíd., p.213)

Esta jerarquía de los santos maestros se aparece a Sohrawardi como una piel de cabra unida a la tierra y con once pliegues, cada uno de los cuales representa el estado de un maestro. Por extrañas que estas imágenes parezcan al lector, es así como la realidad oculta detrás de ellas impresiona al ojo del visionario. Están hechas a la medida de su propia percepción.

Las imágenes de los maestros tienen otras características que son indefinibles con términos convencionales. Cada uno de ellos ha engendrado un hijo sin pareja; cada hijo maneja un molino, manteniendo un ojo fijo en su labor y el otro en el padre respectivo. El giro de las ruedas de los molinos evoca la rotación de las esferas celestes. Estos molinos producen los alimentos de los que se alimentan los maestros y sus hijos. Mientras que los maestros superiores tienen un solo hijo, el guía de Sohrawardi tiene un número indefinido de ellos turnándose en el molino.

La multitud de hijos del maestro inferior hace alusión a su papel como emanador de la multitud de almas humanas, el generador cósmico de los seres materiales.

Para producir este continuo flujo de hijos, el guía de Sohrawardi tiene una sirvienta abisinia. Aunque él nunca se mueve, ella sólo necesita mirarle para concebir un nuevo hijo en su vientre. Una vez más, por qué sólo este maestro necesita una pareja para la concepción de sus hijos y que sea abisinia (etíope) no es fácilmente interpretable. Cuando el visionario pregunta sobre el significado de este método de reproducción, se le responde que uno necesita tener la aptitud para entender esto. El visionario está viendo cosas que no es capaz de entender, prueba de que no son representaciones alegóricas.

Sohrawardi pregunta cómo, si no muestra ningún movimiento, puede descender al *jānaqāh*, al ser interior del visionario. El guía le reprende diciéndole que todo esto es un asunto

de percepción. La falta de visión de un ciego para ver al sol salir y ponerse no prueba su no existencia: «El cambio se produce en el estado de la persona ciega, no en el del sol. Estamos constantemente erguidos en estos pedestales y, si tú no nos puedes ver, eso no quiere decir que no existamos, ni que nos movamos o cambiemos. Cualquier alteración está en tu estado». (Ibíd., p.215)

Entonces el visionario pregunta si se dedican a la glorificación de Dios, *tasbih* (glorificación). Este término aparece en un versículo coránico: *Todo lo que hay en los cielos y en la tierra glorifica a Dios* (primer versículo de las suras 57, 59, 61, 62 y 64). Cuando el guía le dice que no se ocupan de la glorificación de Dios, esto los coloca más allá de las criaturas del mundo material, o de cualquier cosa *en los cielos y en la tierra*.

El guía le explica que están continuamente inmersos en la visión contemplativa (*shohud*) de la Divinidad. «Si hubiese alguna glorificación», añadió, «no sería por medio de la lengua, miembro o movimiento» (Ibíd., p.216). En otras palabras, la glorificación llegaría a través de su propia sustancia, que es cósmica y no terrenal o celestial.

Cuando el visionario pregunta si se le puede enseñar la ciencia de la costura, el guía le recuerda que los que son como él no tienen la capacidad de aprender ese oficio. Transige hasta el límite de: «Puedes ser instruido en la ciencia de la costura como mucho hasta ser capaz de poner parches en tu humilde vestimenta, tu manto sufí, cuando sea necesario» (Ibíd.). Esto se refiere a la *muraqqa*, la túnica parcheada de los *darwish*.

Seguidamente, el visionario pregunta: «¿Podrías instruirme acerca de la Palabra de Dios?» (Ibíd.). La Palabra de Dios se refiere aquí al *zeker* que el maestro inculca en el corazón del discípulo en la iniciación. Esta enseñanza está simbolizada como el aprendizaje del *abjad*, la ciencia oculta de las letras, pero esto es tan solo para indicar el hecho de que el guía estaba llevando a su discípulo a un significado más profundo de la Divinidad a la que se refiere la Palabra.

«Tantas maravillas me fueron reveladas», exclama, «que sobrepasaron los límites de la expresión. Cuando una nueva dificultad se me presentaba, preguntaba al maestro y su explicación resolvía la duda. Cuando comenzó a hablar de la exhalación del aliento, el maestro aclaró que proviene del Espíritu Santo». (Ibíd., p.217)

El aliento de un maestro, incluso la saliva de su boca, es trascendente. La iniciación por el aliento de un maestro humano es equivalente a la de un ser espiritual. Todo representa la Divinidad, que es la fuente del aliento y de la palabra.

Cuando el visionario pregunta cómo están conectados el aliento del iniciador y el Espíritu Santo, el maestro le contesta que todo lo que hay en el mundo material proviene «de las alas de Gabriel». A pesar de hablar de Gabriel en tercera persona, ¡él mismo es Gabriel! (Sohrawardi 1976 F, p.206, n.25). «Palabra» y «aliento/espíritu» representan el mismo vínculo que el que hay entre el Espíritu Santo y el espíritu de un ser individual.

El guía compara estas «Palabras mayores» con las palabras incomprensibles (*tāmāt*) literalmente, «palabras ampulosas, palabras de desbordamiento», que los sufíes avanzados pronuncian cuando hablan de la Fuente divina. De acuerdo con el compendio del Dr. Nurbakhsh de terminología sufí, estas *tāmāt* representan «Las palabras que pronuncian los sufíes cuando proclaman que andan buscando aquello que es más elevado que la creación, revistiéndose ellos mismos con el traje de la grandeza», de manera que cuando pronuncian estas palabras son como esos seres espirituales. Estas palabras son «nacidas en el raptó; quien las pronuncia, no está presente», está ausente de la conciencia humana y por tanto totalmente espiritualizado (Nurbakhsh 2006, p.118). Al comparar estas «Palabras mayores» y estas expresiones, el guía de Sohrawardi hace un uso dramático de la perspectiva sufí.

Las «Palabras mayores» corresponden a los diez maestros de la visión de Sohrawardi. «La última de estas palabras», continúa el guía, ha-

blando de sí mismo en tercera persona, «es Gabriel, y los espíritus de los seres humanos provienen de esta última palabra» (Ibíd., p.218). Cita la tradición profética: «Dios designó un ángel para insuflar en él [Adán] el Espíritu». (Ibíd., p.218)

Gabriel continua: «Jesús fue llamado el Espíritu de Dios (*Ruh Allāh*) y, por este mismo símbolo, es llamado La Palabra» (Ibíd.). El Qorán le llama de ambos modos: *palabra y espíritu*. *Jesús fue palabra de Dios comunicada a María y un espíritu que procede de Él* (Qorán 4,171). Y añade que «los seres humanos constituyen una especie. Así, quien tiene espíritu tiene palabra, pues ambos nombres constituyen una sola realidad». (Ibíd.)

Desde la última de las «Palabras mayores» (el propio Gabriel) se derivan innumerables «Palabras menores». Aquí el guía señala lo ilimitado de la creación y la infinitud de las palabras de Dios (Qorán 18,109 y 31,27). «Todo fue creado», dice el guía, «desde la radiación de la luz de esta... Palabra, que es la última en la jerarquía de las Palabras mayores» (Ibíd.). Si palabra y espíritu son diferentes aspectos del fenómeno descrito, la luz es aún un aspecto más. El sabio da una cita que atribuye a la Torah: «Creé el espíritu anhelante desde Mi luz». «Y esta luz», continúa explicando, «es el Espíritu Santo».

El discurso del guía que sigue a continuación es una vívida y fascinante descripción de la estructura del mundo del ser, apoyando cada punto con un versículo coránico. Es una disertación enfáticamente no intelectual. Debe ser entendida como la apertura de una ventana a otro plano de la realidad.

Significativamente, todos los versículos coránicos que describen las Palabras mayores tienen relación con los ángeles. El sabio presenta las dos clases de ángeles, las Palabras mayores y las Intermedias, con el siguiente pasaje: *Por los que van a la cabeza* (Qorán 79,4) y *Por los que llevan un asunto* (79,5), expresiones que son convencionalmente utilizadas para representar a los más altos ángeles y su trabajo. El sabio explica que los que van a la cabeza son los Mayores

y los que llevan un asunto los Intermedios, «los ángeles que ponen en movimiento los respectivos cielos». (Sohrawardi 1977, III, p.219)

El guía da más testimonios coránicos y señala después que su significado es demasiado profundo para ser discutido con Sohrawardi. Este planteamiento sería imperdonable en una disertación filosófica, pero en el relato de una visión la lógica queda suspendida. La visión debe ser tomada como tal.

Las alas de Gabriel

Finalmente, Sohrawardi llega al clímax de su visión: «Háblame sobre las alas de Gabriel» (Ibíd., p.220).

Repentinamente, Gabriel sorprende todas las preconcepciones de Sohrawardi y trasciende los velos de cualquier intento descriptivo de la cosmología de Sohrawardi. Se ve confrontado con Gabriel como el Espíritu Santo tal como lo había percibido Zoroastro. El guía Gabriel de Sohrawardi del nivel inferior de la jerarquía es el Gabriel de dos alas del nivel superior y el más cercano a Dios: «El velo supremo de Dios, la gran luz de Dios, la creación suprema de Dios, la imagen primordial, el más santo, el más cercano, el arcángel principal».

Como primera manifestación que desciende de la Unicidad perfecta, este Espíritu Santo/Gabriel abarca la gran dualidad de la conciencia humana: la que está entre el ego y la percepción del corazón. El ala derecha de Gabriel es luz pura. «La totalidad de esta ala está completamente conectada con Dios», mientras que el ala izquierda, «tiene restos de oscuridad como la cara púrpura de la luna o el cromatismo de las patas del pavo real. Este ensombrecimiento del ala se debe a que uno de sus extremos toca el no-ser».

«Cuando consideras la existencia de Gabriel en términos de su relación con la Existencia de Dios», explica el guía, «puede ser atribuido a esa Existencia. Cuando lo aseveras en términos de la propia esencia de Gabriel, debe aseverarse como no-existencia, donde lo Necesario [la Esencia sa-

grada de Dios] se convierte en contingente [esencia individual de un ser contingente]».

Entonces el guía relata que Dios *ha hecho de los ángeles enviados de dos, tres o cuatro alas* (Qorán 35,1). Explica que los que tienen dos alas tienen precedencia sobre los de otros números, porque es el más cercano a la Unicidad. Después le siguen los de tres alas y los de cuatro. Esta escala sirve como llave de acceso a las verdades y visiones que son sólo accesibles para unos pocos.

El guía continúa: «Cuando la luz del Espíritu Santo irradia hacia abajo, ese rayo es llamado la Palabra menor» (Ibíd. p. 221). Esto se refiere a las almas del género humano que emanan desde el Espíritu Santo (Sohrawardi 1976 F, p.492). Si las Palabras menores son las almas de los seres humanos, también están jerarquizados. El guía cita el versículo coránico: (*Dios*) *hizo la palabra de aquellos que no creen en lo más bajo, mientras que la Palabra de Dios estaba en lo más alto* (9,40). Las palabras-almas de los creyentes son más elevadas que las de los no creyentes, que son inferiores y están contaminadas por el ruido.

El guía cita entonces la tradición profética: «Dios creó a las criaturas en la oscuridad, después los roció con Su Luz», dando a entender que la primera parte de la declaración se refiere a la oscuridad del ala izquierda de Gabriel y la segunda a la iluminación de la derecha. *Dios ha establecido la oscuridad y la luz* (Qorán 6:1).

Por tanto, la primera aparición de la dualidad procede directamente de la Unicidad.

«Esta oscuridad que se dice que tiene que ser establecida», continúa el guía, «puede ser contemplada como el mundo de la ilusión. La irradiación del ala derecha, que cae sobre el mundo de la ilusión, emana de la Luz de Dios pues [al haber creado a las criaturas en la oscuridad, Dios] las roció con Su Luz». (Sohrawardi 1977, III.221)

Cita entonces el pasaje coránico: *Hacia Él asciende la palabra buena* (35,10), explicando que esta palabra representa la irradiación de la luz: la última Palabra es *una semejanza, una*

buena palabra (Qorán 14,24). Esto significa que el alma humana es luminosa. Si no lo fuera, pregunta retóricamente, ¿cómo podría ascender a lo Divino?

Palabra significa espíritu, de acuerdo con el guía, porque el ascien- de hacia Dios. *Los ángeles y el Espíritu [Santo] ascienden hacia Él* (Qorán 70,4). El alma sosegada tiene el mismo significado en el pasaje coránico: ¡Vuel- ve a tu Señor, satisfecha, accepta! (Qorán 89,28)

«Por tanto», resume el guía, «el mundo de la ilusión es la reverberación y la sombra del ala izquierda de Gabriel. Y las almas luminosas proceden del ala derecha, que emana las realidades espirituales en la conciencia individual de cada uno, pues Dios ha inscrito la fe en sus corazones y los ha fortalecido con el Espíritu de Él (58,22)» (Ibíd., p.222)

Equipara este [Sagrado] Espíritu con la «llamada sagrada» a la que se alude en el pasaje: *Lo llamamos dicién- dole: ¡Ob Abraham!* (Qorán 37,104), y en pasajes semejantes, todos ellos procedentes del ala derecha de Gabriel». En contraste, «la ira y los gritos y los sucesos mundanos proceden todos ellos del ala izquierda de Gabriel».

El visionario pregunta: «Entonces, ¿a qué se parecen esas dos alas de Gabriel?». La respuesta llega en forma de aguda réplica: «¡Mi inconsciente compañero!, ¿no te das cuenta que todo esto son símbolos crípticos? Si se tomaran en su sentido literal, serían un completo sinsentido». Cuando el visionario pregunta si alguna de las palabras tiene relación con el día y la noche, de nuevo el guía replica en tono de reproche: «¡Mi inconsciente compañero!, ¿no te das cuenta que las palabras ascienden a la presencia de Dios, y que no hay día y noche en Su presencia? Para la Divinidad no existe el tiempo». (Ibíd.)

El visionario cambia de tema y pregunta a qué ciudad se refiere el Qorán en la que se escucha el lamento de sus residentes: ¡Ob Señor, sácanos de esta ciudad en la que sus habitantes son unos opresores! (4,75) (Ibíd., pp.223-3). El guía responde que es «el reino de la ilusión, en el que opera la Palabra

menor». La Palabra menor es una ciudad por derecho propio, confinada por los límites del espacio y del tiempo. Las palabras de Dios, tanto la Mayor como la Menor, trascienden este dominio.

La visión de Sohrawardi llega a su fin. Según amanece, la puerta exterior del jānaqāh de su padre se cierra y se abre la puerta de la ciudad. Los comerciantes acuden a sus negocios y desaparece de su vista la asamblea de ancianos. Sohrawardi se queda suspirando, apretando sus dientes con los dedos presa de la nostalgia de su compañía. Después, rompe a llorar amargamente por el sentimiento de pérdida.



Referencias:

—Ruzbahān Baqli, 1997. *The unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master*. Transl., C.W. Ernst. Chapel Hill, N.C.: Parvardigar Press.

—Boyce, M. 1987 (1979). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge and Kergan Paul.

—Corbin, H. 1980. *Avicenna and the Visionary Recital*. Transl. French: W.R. Trask. Irving, Tex: Spring Pbn., Univ. of Dallas.

—Corbin, H. 1971 (vols. I and II), 1972 (vols. III and IV). *En Islam Iranien: Aspects spirituelles et philosophiques*. 4 vols. Paris: Gallimard.

—Corbin, H. 1986 (1964). *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard.

—Gershevitch, I. 1967. *The Avestan Hymn to Mythra*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

—Morris, J.W. 1981. *The Wisdom of the Throne*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

—Mehr, F. 1991. *The Zoroastrian Tradition*. Rockport, Mass., USA: Element.

—Nurbakhsh, J. 2006. *Simbolismo Sufí. Vol. VIII*. Editorial Nur, Madrid.

—Rāzi, N. 1973. *Marmuzāt-i asādī u mazmurāt-i dāwudi*. Ed., H. Landolt. Wisdom of Persia Series, N. 6. Tehran: Institute of Islamic Studies. McGill University.

—Sohrawardi, Sh.Y., 1976 F. *L'Archange empourpré*. Fifteen treatises and mystical recitals. Transl. and ed.: H. Corbin. Paris: Fayard.

—Sohrawardi, Sh.Y., 1986. *Le livre de la sagesse orientale*. Transl.: H. Corbin. Paris: Editions Verdier.

—Sohrawardi, Sh.Y., 1976A. *Oeuvres philosophiques et mystiques. Vol. I*. Ed. H. Corbin. Tehran: Academy of Philosophy; Paris: Librairie Adrian Maisonneuve.

—Sohrawardi, Sh.Y., 1977. *Oeuvres Vol. II and III* (ídem detalles arriba).

—Sohrawardi, Sh.Y., 1999. *The philosophy of Illumination*. Transl. and ed., J. Walbridge and H. Ziai. Islamic Translation Series. Provo, Utah, USA: Brigham Young Univ. Press.

—Taraporewala, I.J.S. 1980. *The Religion of Zarathrusta*. Tehran: Sazman-e Faravahar (sic in English).

—Walbridge, J. 2000. *The Leaven of the Ancients: Sohrawardi and the Heritage of the Greeks*. Albany, NY, USA: State Univ. of New York Press. Wilson, P. 1980. *Angels*. New York: Pantheon.

—Zahener, R.C. 1975. (1961). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson.

