

«Naturalmente, era un espíritu», corroboró él.

En este instante recordé a Filemón¹⁷⁰.

«Existen también gurus espirituales —añadió—. La mayoría tienen por guru a un hombre viviente. Pero hay siempre quienes tienen por maestro a un espíritu»¹⁷¹.

Vemos, por tanto, que la presencia del maestro espiritual se da incluso en el caso de estos sufíes sin maestro aparente. Por eso Rūmī concluye: “Si alguien, como rara excepción, ha recorrido este camino solo, llegó por la ayuda de los corazones de los Pirs”¹⁷². De ahí también el gran respeto que se tiene a la tradición en las cofradías (*ṭarīqa*) sufíes, con actos como por ejemplo el saludo ritual al maestro. Dichos actos llevan implícita la aceptación de esta larga cadena iniciática, visible e invisible, que conforma la tradición. De ahí también que, en el sufismo, se considere el servicio al maestro como un deber aconsejado a todo discípulo, ya que el servicio favorece las gracias o “regalos” espirituales. El gran sufí Mu‘īnuddīn Ḥasan Chišṭī (1135-1229), nacido en Isfahán y enterrado en Ajmer, fundador de la *ṭarīqa* sufí que lleva su nombre y que es actualmente la más importante en la India, cuenta que sirvió durante veinte años a su maestro y que solía acompañarlo en sus largos y frecuentes viajes llevando su equipaje incluso sobre su cabeza si era necesario. Finalmente, su maestro, reconociendo sus servicios, le confirió tales regalos, entiéndase gracias espirituales, que no pueden ser descritos¹⁷³.

El rito: forma y significado

Vimos anteriormente el hadiz del *iḥsān*, el cual dice que se debe adorar a Dios con una actitud determinada. Se trata de la actitud por la cual el buscador debe vivir como si estuvieran actualizados aspectos de verdad que de hecho no lo están efectivamente en acto, sino sólo en potencia. Sin embargo, con la actitud interior y exterior correctas estos aspectos pueden desarrollarse. Sólo así es posible despertar la vibración del corazón, hacer que resuene y se ponga en movimiento. Aparentemente puede parecer hipocresía, pero en realidad se trata de un método que le permite al peregrino avanzar, pues le predispone hacia la actitud nece-

saría para llegar a una comprensión real y efectiva de las verdades apuntadas por la doctrina. Y esta actualización se efectúa mediante el rito.

Vimos también que según el sufismo el ser humano está en una situación intermedia entre la condición angélica y la animal. Esta posición es la que le permite ir avanzando gradualmente por las estaciones de la progresión espiritual así como el acceso místico a los mundos superiores durante los estados pasajeros. Sin embargo, si atendemos a la ascensión (*mi'rāy*) mística por excelencia, la del profeta Muhammad, en la que éste atravesó los siete cielos hasta el Trono divino, vemos que el Profeta la realizó sobre Burāq, el caballo alado que le sirvió de montura. La idea de ascensión se asocia por tanto a la noción de 'vehículo'.

En árabe el término 'vehículo' corresponde a '*markab*', cuya raíz trilítera *R-K-B* significa 'subir a un vehículo'. El motivo de la '*markab*', en tanto que vehículo espiritual, se relaciona particularmente con el Arca de Noé. El término '*markab*' designa por tanto el vehículo en sí, que puede ser una montura —caballo, camello, etc.—, un carro, una embarcación y también en nuestros días, un avión¹⁷⁴. Pero el símbolo del Arca remite también a la forma humana primordial (*ṣūra*). El Arca de Noé es así también el Arca del hombre y, de ahí, el Arca del Corazón¹⁷⁵. Y además, como se verá más adelante, según la tradición, el alma de Adán fue instalada en su cuerpo, por lo que en cierta manera éste es también el vehículo de aquella y por tanto puede servir de puente entre ambos mundos. Y volviendo al motivo del Arca, es significativo que fuera construida en tierra, antes de embarcarse. Simbólicamente esto significa que antes de emprender el viaje es necesaria la construcción de un vehículo.

Este vehículo lo proporcionan de una parte la aspiración espiritual del viajero y de otra los ritos y técnicas propios de la tradición. Ibn 'Arabī relata su propia ascensión en la que vio el Arca de los gnósticos, una arca de esencia espiritual y de aparejos celestiales, cuyo timón (*sukkān*) era la quietud (*sukūn*) del corazón, que tenía por velamen (*ṣirā'*) la Ley revelada (*ṣarī'a*), como capitán la transmisión (*naql*), como teniente (*muqaddam*) el intelecto (*'aql*), como marineros las obras supereroga-

torias (*anfāl*), como viento las rememoraciones (*adkār*), etc. Esta nave, navegando en el mar del esfuerzo (*muṣābada*), dejó atrás el mar de la ilusión y llegó finalmente impulsada por los vientos de la providencia a la orilla de la contemplación (*muṣābada*)¹⁷⁶. Este viaje tiene lugar pues sobre el agua hasta que llega a la contemplación, momento en el que el peregrino se separa del agua y empieza la ascensión por los cielos, como él mismo dice: “Luego se me hizo ascender, cuando me separé del agua, hacia el primer cielo”¹⁷⁷. Las técnicas del sufismo constituyen así vehículos de ascenso especialmente contruidos de ritual, devoción y contemplación. El objetivo es llegar a ser receptivo al conocimiento esotérico e ir progresando por las distintas estaciones espirituales, pero el efecto inmediato es que el método permite atravesar ‘el mar de la ilusión’, lo que significa liberarse de las ataduras a las que está sujeta el alma y levantar los velos que impiden la contemplación. Esta liberación es la que se relaciona con el aspecto terapéutico del rito.

El rito, en un sentido general, es también el vehículo que permite la expresión o actualización de contenidos internos, tema que ha sido tratado por diversos eruditos. Karen Armstrong, por ejemplo, dice lo siguiente: “Todos necesitamos rituales en nuestras vidas que nos ayuden a crear una actitud interior: los ritos de cortesía, por ejemplo, nos ayudan a cultivar un hábito de respeto hacia los demás”¹⁷⁸. Desde esta perspectiva el ritual no es algo mecánico o vacío de sentido, sino que su función es la de evocar un significado y una actitud internas que de otra manera no podrían aflorar.

Este aspecto nos remite a la cuestión filosófica de la relación entre la forma y la esencia. Burckhardt señala que el rito es el acto cuya forma deriva de una revelación divina, es decir, que su esencia es la Palabra divina que transmite¹⁷⁹. El rito es así un símbolo por cuya repetición, con la correcta intención previa como se ha apuntado, el ser humano se sitúa en un modo de ser universal. Chittick, por su parte, señala que los sufíes reconocen que para alcanzar el espíritu que reside en una doctrina o una forma sagrada (como un rito o una obra de arte), hay que tener primero esa forma externa, que es la expresión de la Verdad que esa forma manifiesta¹⁸⁰.

Los distintos ritos de la tradición musulmana participan de esta concepción. Respecto a la oración ritual (*ṣalāt*), por ejemplo, Rūmī dice lo siguiente: “La oración está en el fuero interno: «Sólo hay plegaria con la presencia del corazón». Pero es necesario darle forma inclinándote y prosternándote (*rukūʿ* y *suṣūḍ*) exteriormente; entonces obtienes provecho de ella y realizas tu designio. [...] también el alma necesita inclinarse y prosternarse, pero es preciso que se manifieste mediante una inclinación y una prosternación corporales, ya que el sentido mantiene un vínculo con la forma. Si no están unidos, no tienen utilidad”¹⁸¹.

Así, actos como la oración ritual ofrecen una estructura que contiene en si misma una dimensión terapéutica. Y es que las posiciones corporales de la oración ritual permiten ‘liberar’ la oración del corazón. La prosternación del cuerpo, por ejemplo, significa anulación interior, y si no se hace con esta intención es meramente un acto físico, pero el hecho de postrarse ayuda a realizar esta anulación. Además, el hecho de dirigirse hacia la *qibla*, es decir, hacia la *Caaba*, reviste de una significación simbólica todo el ritual y tiene un importante efecto estructurante. Vimos que el ser humano puede estar sometido a tendencias e impulsos internos negativos e inconscientes, causados por el *nafs* o “ego”, lo que metafóricamente significa que puede estar ‘postrándose’ en muchas direcciones. Por tanto, el hecho de orientar el cuerpo postrándolo en dirección a un elemento externo y simbólico como la *Caaba*, permite también al alma postrarse hacia un foco trascendente, dando así una dirección interior y reorientando las múltiples direcciones internas dispersas. La atención, dispersa en la multiplicidad, es así llevada naturalmente a concentrarse en la Unidad.

Una vez más es necesario señalar que para que este proceso sea efectivo es necesaria la creencia previa que el musulmán tiene respecto al simbolismo de la *Caaba* como ‘Centro’. Burckhardt señala que el carácter ‘axil’ de la *Caaba* es afirmado por una leyenda musulmana muy conocida, según la cual la ‘casa antigua’ que por primera vez construyó Adán, que fue destruida por el Diluvio y reconstruida por Abraham, está situada en la extremidad inferior de un eje que atraviesa todos los

cielos; en el plano de cada mundo celestial, otro santuario, frecuentado por ángeles, señala el mismo eje. Así, el prototipo supremo de cada uno de estos santuarios es el trono de Dios, a cuyo alrededor gira el coro de espíritus celestiales. Según Burckhardt esta leyenda atestigua con claridad sobre la relación que existe entre la ‘orientación’ ritual y el Islam como sumisión o abandono (*islām*) al Designio divino. El hecho de volverse en la oración hacia un solo punto, inaprehensible como tal, pero situado en la tierra y análogo, en su singularidad, al centro de cada mundo, habla elocuentemente acerca de la integración de la voluntad humana en la Voluntad universal¹⁸².

Este proceso guarda una relación directa con el sacrificio simbólico del ‘alma carnal’, constituida por todos estos impulsos negativos que dispersan al alma en múltiples direcciones. Rūmī señala que las palabras que se utilizan para abrir la oración ritual “*Allāhu akbar*”, expresión que se conoce como *takbīr*, se utilizan también antes del sacrificio ritual (*kurbān*) de un animal, rito que tiene su origen en la conocida historia coránica de Abraham y su hijo Ismael, lo que simboliza que en la oración se sacrifica el alma carnal (el *nafs*): “el significado del *takbīr* es «Nos hemos convertido en un sacrificio, oh Dios, ante Ti». En el momento de inmolar (a la víctima) se dice *Allāhu akbar*; lo mismo cuando se mata el alma carnal que debe ser sacrificada”¹⁸³. El alma inferior es comparada, por tanto, con la parte animal del ser humano, y esta es la parte que debe ser sacrificada según los sufíes. Pronunciar el *takbīr* implica aceptar que Dios es el único Señor al que se le debe adoración, con lo que son así destronados los demás ídolos internos que son adorados inconscientemente. Este aspecto externo del ritual conlleva por tanto un efecto positivo y liberador en el subconsciente. Hemos visto el efecto estructurante de la orientación hacia la *qibla* en la oración ritual. Sin embargo, de la misma manera que cuando se entra dentro mismo de la Caaba (cosa que no está actualmente permitida a los peregrinos) ya no hay direcciones, el objetivo máximo del alma es fusionarse con su objeto trascendente, eliminando así todo rastro de dualidad. Y la técnica sufi por excelencia que lleva a este objetivo es la del *dhikr* o Recuerdo, que se analizará en el siguiente punto.