

Reseñas

AL-NŪRĪ DE BAGDAD, ABŪ-L-HASAN, *Moradas de los corazones*, trad. Luce López Baralt, Trotta, Madrid, 1999, 122pp.

Por primera vez se publica en una lengua occidental el tratado de sufismo titulado *Maqâmât al-qulûb*. Su autor, el bagdadí Abû-l-Hasan al-Nûrî (*el luminoso*) (m.295/907), conocido también como *el príncipe de los corazones*, formó parte de la *escuela* de Bagdad, siendo el representante por excelencia del *sukr* o "embriaguez espiritual", frente al *sahw* o "sobriedad", que personificaba su contemporáneo Yunayd. La obra de Nûrî contribuyó de forma decisiva a la formación del lenguaje técnico del esoterismo islámico, y su influencia fue notable en sufíes tan conocidos como Hallây o Huywîrî. Este tratadillo, de sencillez sólo aparente, está constituido por veinte *cuadros*, precedidos de una introducción general, en los que el autor enumera las estaciones iniciáticas (*maqâmât*) más importantes que el corazón (*qalb*) va recorriendo en su camino hacia la Unión. El término *maqâm*, que Nûrî destaca ya en el título de su obra, es uno de los más importantes del sufismo. Son interesantes, a este respecto, las aclaraciones, breves pero precisas, que sobre este término técnico hace la doctora López-Baralt en la Introducción (p.38 y notas). De hecho, una de las cuestiones más discutidas en las obras de los maestros del sufismo es la de la distinción entre *hâl* ("estado") y *maqâm* ("estación"). Por *maqâm* se entiende una adquisición permanente por parte del iniciado que avanza en la Vía, un grado al que ha accedido de forma definitiva, mientras que el *hâl* designa un favor de Dios que quien recibe no puede retener cuando se le retira (aunque cabe la posibilidad de que se *estabilice*, convirtiéndose entonces en un *maqâm*), ni tampoco producir como resultado de su esfuerzo personal.

La otra palabra que aparece en el título del tratado es *qulûb*, plural de *qalb* ("corazón"). El corazón es en todas las tradiciones espirituales el símbolo del Centro del Ser, del Intelecto o Logos, del Principio divino que hace posible la Existencia Universal, («el centro de la Existencia y del sentido de todas las cosas», en palabras de Naym al-Dîn al-Kubrâ), imagen del Sol espiritual que anima y sostiene la Creación con la Luz de su Sabiduría y el Fuego de su Amor; es el centro del ser humano considerado en su integridad, el punto de contacto del individuo con lo universal, de lo humano con lo divino, el *lugar* de las teofanías. Dice el sufi Ibn Atâ Allâh al-Iskandarî en una de sus famosas *Hikam*: «Dios permanece, en Su Esencia, velado a Sus criaturas, pero se epifaniza por Sus Atributos en los corazones». Sólo tardíamente y en el ámbito cristiano occidental se le comienza a reducir al campo del sentimiento. Como indica acertadamente la doctora López-Baralt en la Introducción: «El corazón como símbolo religioso cristiano tiene muy poco que ver con su contrapartida islámica» (p. 36). El sufismo ha llegado a desarrollar lo que podríamos denominar una *fisiología sutil del corazón*, especificando cada *latîfa* u "órgano o centro sutil" con su nombre, su función, su color y, en algunos casos, hasta con su profeta correspondiente. La clasificación cuatripartita de Nûrî (*sadr, qalb, fu'âd y lubb*) no es la única. Otras son, por ejemplo, la quintuple (*qalb, sirr, rûh, jafî y ajfâ*), o la séptuple, más completa, del iraní Semnânî (*latîfa qâlabiyya, latîfa nafsiyya, latîfa qalbiyya, latîfa sirriyya, latîfa rûhiyya, latîfa jafîyya y latîfa haqqiyya*), a la que Corbin dedicó varios estudios. El sentido primario de la raíz *q-l-b* es el de la transformación, del constante cambio. El corazón se llama corazón (*qalb*) —nos dice Ibn Arabî—, porque está en perpetua transformación (*taqallub*). Pulimentado gracias a la técnica del *dikr* ("recuerdo de Dios"), se convierte en

Reseñas

un espejo que refleja la manifestación simultánea de los infinitos Atributos de Dios, que es, según una tradición profética, el *Muqallib al-qulüb*, "aquel que hace fluctuar los corazones".

La traducción del tratado viene precedida de un breve estudio preliminar, interesante por los diversos datos que aporta. Es, sin embargo, de lamentar, encontramos una vez más con la habitual confusión entre mística y sufismo, (análoga a la de mística y Cábala, por citar sólo otro caso), así como algunas imprecisiones, producto de la incompreensión de determinadas realidades del esoterismo islámico. Un ejemplo. Llamar a las *latâ'if* (centros u órganos sutiles) del corazón, categorías de la psique profunda» (p. 39 del Estudio Introductorio) no puede ser más que una consecuencia de la confusión, harto habitual por otra parte, entre los dominios psíquico y espiritual, bien diferenciados en las doctrinas tradicionales, y sólo identificados en época reciente. El dominio psíquico (*malakût*), por muy profundo que se quiera, no deja de tener un carácter intermedio y no sobrepasa la consideración del individuo humano como tal. Rebajando el Espíritu al nivel psicológico (o peor aún, al puramente sentimental), quedan limitadas las posibilidades más importantes y verdaderamente espirituales que el ser incluye en sí mismo, más allá de las individuales y relativas de su psiquismo. De hecho, esta confusión entre lo psicológico-sentimental y lo espiritual (que en el fondo supone una confusión entre lo individual y lo universal), es la más grave e importante, y de la que se deriva la existente entre lo místico-religioso y lo esotérico-iniciático. No se trata, pues, de una simple cuestión de terminología. Desde el punto de vista del sufismo (como desde el de cualquier doctrina iniciática), el místico cristiano no puede ser más que un *irregular*: sin maestro (recordemos aquí el famoso adagio sufi: «Aquel que no tiene *shayj*, Satán es su *shayj*»), sin doctrina, sin iniciación, sin vínculo alguno con una *silsila* o cadena iniciática regular, sin método, caracterizado por una actitud esencialmente *pasiva* en la que el individuo se limita a recibir lo que se le presenta tal y como se le presenta, *dominado* por el *estado*, sobre el que no tiene ningún control... Es de lamentar, por consiguiente, que la doctora López-Baralt venga arrimando con tanta insistencia al ascua del sufismo la sardina de la mística (en esta obra, ya desde el mismo título, traduciendo el término *maqâmât* como "moradas"), pero a estas alturas es de temer que, en determinados ámbitos académicos, la batalla por hacer comprender que el sufismo y la mística son dos *fenómenos* diferentes, que sus objetivos son enteramente diversos y que, si bien son innegables ciertas similitudes exteriores en el vocabulario o el simbolismo, éstas no tienen el mismo significado ni aluden a las mismas realidades, es, nos tememos, causa perdida.

Cabe del mismo modo preguntarse por qué cuando, como en el caso de Nûrî, el sufi estudiado pertenece a una corriente en la que predomina el simbolismo del *amor*, el autor del estudio se ve en la obligación de empapar el trabajo en ocasiones de un sentimentalismo, a nuestro entender, totalmente fuera de lugar.

No hay ninguna objeción importante que hacer a la traducción, que es, como viene a ser habitual en este tipo de publicaciones, lo más enjundioso del libro y lo que le presta todo su valor. Hay, quizá, algún término técnico cuya traducción exigiría ciertas reservas, como en el caso de *lâhûtiyya*, traducido en un mismo capítulo como "Divinidad" y como "Deidad". Si bien la primera traducción es aceptable, no nos lo parece la segunda, teniendo en cuenta el contexto en el que aparece el término. Nos preguntamos también (aunque la respuesta a esta pregunta puede encontrarse en el párrafo anterior) por qué la

Reseñas

doctora López-Baralt traduce (correctamente) el texto 'árif por "gnóstico" y ma'rifa por "Gnosis" cuando, en la Introducción y en las notas, alude constantemente a «los místicos» y a «la Mística». Podríamos extendernos más haciendo otras consideraciones similares, pero no quisiéramos parecer hipercríticos y sería, además, redundar en el mismo tema. La traducción, por otra parte, está realizada con notable rigor filológico. Es justo reconocer el esmero que, en general, parece haberse puesto en la edición del texto, intercalando entre corchetes los términos *técnicos* perfectamente transcritos (lo que no es nada frecuente). En conjunto, pues, y partiendo de que la obra se sitúa en una línea *académica*, la valoración general de esta traducción es, a nuestro juicio, muy positiva.

Andrés M. Guijarro Araque

PEREA YÉBENES, SABINO, *El sello de Dios (Σφραγίς Θεοῦ). Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid, Signifer Libros, Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio (GREC)/1, 2000, 195 pp. [I.S.B.N. 84-931207-0-7].

En este nuevo libro, S. Perea reúne una colección de estudios —unos inéditos (así los capítulos 1, 4, 5, 6, 7 y 9) y otros ya publicados y/o presentados en diversos foros internacionales (capítulos 2, 3 y 8)— relativos a la religiosidad popular de los griegos y los romanos estudiada, de modo preferente, a través de los textos literarios, la iconografía y las inscripciones presentes en las gemas y los papiros mágicos, si bien no faltan referencias a los registros arqueológico y epigráfico.

Lejos del marco de la religión oficial, y de los límites que ésta impone, el autor plantea un acercamiento al ámbito de aquellas manifestaciones religiosas, mágicas, supersticiosas, que escapan y rebasan el control y la rigidez del ritual propiciado por aquél, ahondando en un aspecto que, hasta la fecha y para el caso hispano, había sido abordado en contadas —pero fructíferas— ocasiones.

Se nos descubre así la cara más espontánea, cotidiana, irracional y sencilla (que no simple) de la espiritualidad greco-romana, aquélla que permite reconocer en los hombres y mujeres de la Antigüedad, en sus inquietudes y temores, y en sus intentos por conjurarlos, al ser humano en su esencia, al hombre desprovisto de categorización cronológica y cultural. Y es precisamente en este aspecto *atemporal*, del que el autor es plenamente consciente, en el que, a mi juicio, radica el interés y, por qué no decirlo, la actualidad de la obra.

Este carácter *atemporal* es puesto de relieve de modo inmediato al considerar las diversas tradiciones mágico-religiosas que confluyen y contribuyen a alimentar y vivificar la religiosidad popular del mundo greco-romano; en efecto, las tradiciones egipcia, judía, griega y, finalmente, cristiana —que hace suyas las precedentes con modificaciones mínimas— se suman sin solución de continuidad y, desde presupuestos gnósticos tales como la creencia en el poder de ciertos objetos especiales, articulan su expresión y manifestación concreta: la práctica que busca, que provoca el prodigio.

Anillos, gemas, papiros, téseras y ruelas son objetos de uso común que, junto con el agua, trascienden aquí la esfera de lo cotidiano para, imbuidos de una simbología y daimonología que les son ajenas, adquirir un nuevo significado y convertirse en vehículos