Teresianum 33 (1982/1-2) 629-678

SANTA TERESA DE JESUS Y EL ISLAM

Los símbolos místicos del vino, del éxtasis, la apretura y la anchura, el huerto del alma, el árbol interior, el gusano de seda y los siete castillos concéntricos

En un ensayo fundamental publicado póstumamente, Miguel Asín Palacios relacionó por primera vez la simbología mística de Santa Teresa de Jesús con la de los espirituales musulmanes de los siglos medios. En aquel artículo — « El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa » (*Al-Andalus* II (1946) pp 263-274) — el gran arabista español intentaba demostrar la precedencia de la imagen del castillo interior (reiteradamente atribuida a la fértil originalidad creativa de la Reformadora) en la literatura mística del Islam. La hipótesis de Asín, incómoda sin duda para muchos estudiosos de la obra teresiana, no tuvo aquí la secuela polémica de otros trabajos suyos [1], y, a juzgar por la bibliografía posterior en torno al tema, ha sido más ignorada que rebatida. Se trata, nos parece, de una grave injusticia de parte de la erudición teresiana, no sólo por la contundencia de la documentación allegada por el maestro Asín en su citado ensayo, sino porque, como veremos, aquel estudio constituía el preludio de futuros hallazgos, profundamente significativos, en relación a las filiaciones literarias de Santa Teresa de Jesús. En efecto, al documentar el símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en el texto anónimo de los *Nawādir*, Miguel Asín no estaba sino descubriendo el « tip of the iceberg » de las fuentes musulmanas de la Santa. Un estudio comparado más dete-

---

[1] Recordemos en especial su ensayo « Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz » (*Al-Andalus* I [1933] pp. 7-79) y su libro *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, reimpresa por el Instituto Hispano-Arabe de Cultura de Madrid en 1961.

nido de la obra de la Reformadora de Ávila y de la compleja e imaginativa literatura mística musulmana, que le fue anterior por siglos, nos permite ir sumando ejemplos de imágenes [2] teresianas de posible filiación islámica: el gusano de seda, el vino del éxtasis, el alma como huerto que es necesario irrigar, entre algunos otros. Incluso el símbolo de los siete castillos concéntricos, que culmina toda la obra literario-mística de la Santa, parece más innegablemente islámico de lo que el propio Asín alcanzó a ver: lo hemos podido documentar en pleno siglo IX, en que el místico bagdadí Abū-l-Ḥasan al-Nūrī lo elabora, en términos muy concretos y en clara correspondencia con el de la Madre Reformadora, en su *Maqāmāt al-qulūb* (*Moradas de los corazones*).

Nada de esto menoscaba la gran originalidad artística y el genio espiritual de Santa Teresa de Jesús. Ella supo como nadie fundir en su obra una larga tradición mística que sin duda habría terminado por lexicalizarse en la península tras ocho largos siglos de Islam y que en la mayor parte de los casos le llegaría, como tendremos ocasión de ver, por vías normales y nada ocultas. Pero es justo consignar ese remoto origen islámico, porque será lo único que nos ponga en su debida perspectiva histórico-literaria algunos de los símbolos más famosos de la Reformadora del Carmelo. Ya se sabe que han sido muy espinosos de estudiar por la crítica y que hasta cierto punto las lapidarias palabras de E. Allison Peers han prevalecido hasta el presente: « There never was a writer whose sources it was less profitable to study » [3]. Nos permitimos diferir del viejo maestro y a ese esfuerzo van dedicadas estas páginas.

I. *El vino de la embriaguez mística*

Aunque los sufíes o místicos del Islam acaso no sean los primeros en utilizar el vino como arquetipo de sabiduría espiritual (ya

---

[2] A lo largo de este ensayo utilizaremos indistintamente, y con plena conciencia de ello, los términos *símbolo, alegoría* e *imagen* (símil, metáfora) para referirnos a la imaginería simbólica de Santa Teresa. Las imágenes, tal como las elabora la Santa, a menudo participan de más de una de estas categorías. El castillo interior bien podría ser un símbolo del alma sumida en profundo éxtasis, pero luego la Reformadora parecería « alegorizar » su símbolo dividiéndolo en siete moradas o castillos sucesivamente más interiores, que son las etapas del camino hacia Dios. Lo mismo pasará con otras imágenes o símbolos, como el del vino de la embriaguez extática, por ejemplo, que una vez presentados como símbolos de alcance universal pasan a ser elaborados con todos los pormenores de la alegoría.

[3] *Studies of the Spanish Mystics*, London, 1927, Vol. 1, p. 17.

en el *Gilgameš* y en la *Mišna* encontramos los rudimentos de la asociación) [4], en la literatura mística musulmana, tras numerosos siglos de uso, se lexicaliza la equivalencia del *vino* entendido invariablemente como éxtasis místico. La Madre Reformadora, como nos señala el malogrado Gaston Etchegoyen [5], metaforiza en su comentario inconcluso al *Cantar de los Cantares* el vino de la bodega del Rey (« Metióme el Rey en la bodega del vino y ordenó en mí la caridad ») en términos de la plenitud extática. Etchegoyen asocia los esfuerzos literarios de la Santa en este sentido con los de su leido maestro Francisco de Osuna (*Ley de amor*): lleva razón y volveremos a Osuna (y aun a San Juan de la Cruz y a otros espirituales anteriores a Teresa que no toma en cuenta el crítico) más adelante. Detengámonos por el momento en las elaboraciones de la imagen del vino en las *Meditaciones sobre los Cantares* o, como titula el Padre Gracián la obra en su edición de 1611, los *Conceptos del amor de Dios*.

En el Capítulo VI de sus *Meditaciones*, Santa Teresa establece con claridad la equivalencia vino=éxtasis: « Métele [el Rey] en la bodega [al alma] para que beva conforme a su deseo y se embriague bien, beviendo de todos estos vinos que hay en la despensa de Dios » [6]. Sorprendemos la misma ecuación del vino entendido como éxtasis entre los sufíes, que están muy conscientes de manejar un vocabulario técnico en su literatura espiritual. La imagen mística que constituía una equivalencia « secreta » para los iniciados en la « vía » (*ṭarîq*) [7] fue elaborada por tantos siglos en el Islam que ter-

---

[4] Cf. MIRCEA ELIADE, *Traité d'Histoire des religions*, Paris, 1950, p. 245.

[5] *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bourdeaux/Paris, 1923.

[6] *Obras completas*, BAC, Madrid, 1976, p. 355. En adelante abreviaremos: OC.

[7] Los sufíes plasmaron un lenguaje secreto (verdadero « trobar clus » *avant la lettre*) de cuya clave participaban, según críticos como Louis Massignon y Émile Dermenghem, exclusivamente los iniciados:

> « Les mystiques, dit Lâhijî, commentateur du *Goulchân-i Râz, Roseraie du Savoir*, de Châbistarî... ont convenu d'exprimer par des métaphors leur découvertes et leur états spirituels: si ces images parfois étonnent, l'intention n'en est pas moins bonne. Les mystiques ont arrangé un langage qui ne comprennent pas ceux qui n'ont pas leur expérience spirituelle, en sorte que lorsqu'ils expriment leurs états... comprend le sens de leurs termes, mais celui qui n'y participe pas le sens lui en est interdit... Certains initiés ont exprimé différentes degrés de la contemplation mystique par ses symboles de vêtements, boucles de cheveux, joues, grains de beauté, vin, flambeaux, etc.... qui aux yeux du vulgaire ne forment qu'une brillante apparence... Ils ont signifié par la boucle la multiplicité des choses qui cachent le visage de l'Aimé... le vin répresente l'amour, le désir ardent et l'ivresse spirituelle; le flambeau l'irradiation de lumière divine dans le coeur de celui qui suit la voie... » (Dermenghem, prólogo a *Al-Khamriya* de Ibn al-Faridh, Les Éditions Véga, Paris, 1931).

mina por lexicalizarse. No es exageración decir que se trata de un verdadero lugar común de esta antigua literatura espiritual *à clef*. Veamos el caso del poeta egipcio Ibn al-Fārid (1181-1235), cuyo extenso poema místico *Al-Jamriyya* (*Elogio del vino*) comentan 'Abdelgani an-Nābulusī y al-Būrīnī. He aquí la glosa al verso « Nous avons bu à la mémoire du Bien-Aimé un vin dont nous nous sommes enivrés avant la création de la vigne »:

> *Boûrînî* — Sache que cette qaçida est composée dans le langue technique des çoufis, dans le lexique desquels le Vin, avec ses noms et ses attributs, signifie ce que Dieu a infusé en leur âme de connaissance, de désir et d'amour... Le vin, ici, c'est la Connaissance de Dieu et le désir ardent d'aller vers Dieu [8].
>
> *Nâbolosî* — Le *Vin* signifie la boisson de l'Amour Divin qui resulte de la contemplation des traces de ses beaux Noms. Car cet amour engendre l'ivresse et l'oubli complet de tout ce qui existe au monde (*Al-Khamriya*, p. 119).

Si existe una equivalencia obligada en el sufismo es esta del vino entendido como embriaguez extática. Los poetas persas Yālaloddin Rūmī, Šabistarī y Ḥafiẓ dedican poemas enteros a esta bebida, vedada por el Corán pero celebrada por ellos a un nuevo nivel secreto durante los siglos XII y XIII. Exclama Šabistarī en su « Wine of Rapture »:

> Drink wine! for the bowl is the face of The Friend. Drink wine — for the cup is his eye...
>
> . . . . . .
>
> Drink this wine and, dying to self, You will be freed from the spell of self...
>
> . . . . . .
>
> What sweetness! What intoxication! what blissful ecstasy!
>
> (*The Secret Rose Garden*, Lahore, 1969, pp. 43-45).

Por otra parte, en esta época del esplendor tardío de la poesía persa, el símbolo del vino es ya muy antiguo: lo reciben elaborado por Sa'di [9], Simnānī, Algazel [10]. Una de las primeras veces que lo

---

[8] Respetamos el sistema de transcripción del árabe de cada autor citado, mientras que en nuestro propio caso nos regimos por el método de la revista *Al-Andalus* de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid: de ahí las variantes.

[9] Cf. MARGARET SMITH, *The Sufi Path of Love. An Anthology of Sufism*, Luzac & Company, Ltd., London, 1954, p. 113.

[10] Cf. FÉLIX PAREJA, *La religiosidad musulmana*, BAC, Madrid, 1954, p. 295.

tenemos documentado es en el siglo IX, en que Bisṭāmī y Yaḥyā ibn Mu'aḍ se intercambian apasionada correspondencia mística en clave, utilizando, como señala Annemarie Schimmel, precisamente esa terminología vinaria:

> Sufi hagiography often mentions a letter sent to Bayezīd [Bistāmī, d. 874 D.D.] by Yaḥyā ibn Mu'aḍh, who wrote: « I am intoxicated from having drunk so deeply of the cup of His love — ». Abū Yazīd [Bāyesīd] wrote to him in reply: « Someone else has drunk up the seas of Heaven and earth, but his thirst is not yet slaked: his tongue is hanging out and he is crying: « Is there any more? » [Apud Abū Nu'raym al' Isfaḥānī, *Ḥilyat ul-auliyā'*, Vol. 10, p. 40, Cairo, 1932] [11].

A los teóricos del Islam no se les escapa, claro está, el estudio de este símil, que comentan repetidas veces y que consideran de vital importancia para entender esta literatura mística cifrada. Recordemos aquí — por mencionar sólo unos pocos casos — las exploraciones que en este sentido llevan a cabo Louis Massignon, Reynold A. Nicholson, Félix Pareja, y, más recientemente, Annemarie Schimmel en sus *Mystical Dimensions of Islam* (*op. cit.*) y *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddin Rumi* (East-West Publications, London/The Hague, 1978). Laleh Bakhtiar volverá a insistir en la imagen: « Wine is a symbol for the ecstasy which causes the mystic to be besides himself in the presence of a vision or emanation of the Beloved... Wine is the catalyst which causes a motion between the mystic's soul and the spiritual vision » [12].

Pero volvamos a Santa Teresa. Con su habitual desenfado literario, pero sin duda haciendo un esfuerzo artístico por sacar partido al símil del vino espiritual, la Reformadora-exégeta equipara los distintos grados de conocimiento místico con los distintos niveles de la bebida: dependiendo de la altura de su éxtasis, el fiel logra beber más o menos y de un « vino » de mejor o peor calidad:

> Porque puede ser dar a bever más u menos y de un vino bueno y otro mijor, y embriagar y emborrachar a uno más u menos. Ansí en las mercedes del Señor, que a uno da poco vino de devoción, a otro más, a otro crece de manera que le comienza a sacar de sí, de su sensualidad y de todos las cosas de la tierra; a otros

---

[11] Apud ANNEMARIE SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, 1975, p. 51.

[12] *Sufi Expressions of the Mystic Quest*, Thames and Hudson, London 1976, p. 113.

> da hervor grande en su servicio; a otros, ímpetus; a otros, gran caridad con los prójimos; de manera que andan tan embevecidos que no sienten los trabajos grandes que aquí pasan (OC, p. 354).

Musulmanes como el murciano Ibn al-'Arabī (s. XIII) habían establecido paralelos semejantes, aunque con la precisión técnica y la sofisticación que le eran acostumbradas. En su *Taryumān al-aŝwāq* (*Intérprete de los deseos*) nos explica que la manifestación de Dios se da en cuatro niveles representados por la imagen de la bebida embriagante: el primero es el del *dawq* (gusto o sabor), el segundo es el del *šurb* (bebida o vino), el tercero es el del *riyy* (riego, extinción de la sed) y el cuarto *sukr* (embriaguez) [13]. Aunque el lenguaje es sin duda más técnico y más concienzudamente « vinario », la gradación paulatina de perfección espiritual vista en términos del mejor aprovechamiento del vino no está del todo distante de la más apresurada imagen de Santa Teresa.

La consecuencia de este vino o mosto espiritual es, como era de esperar, no sólo el conocimiento divino sino la embriaguez extática. Una vez más las tradiciones místicas de Oriente y Occidente se tocan. Santa Teresa aludirá gozosa a la « dichosa embriaguez » (OC, p. 355) e incluso, con menos eufemismo, a la « borrachez divina » (OC, p. 349) que experimenta su alma en estos altísimos niveles espirituales. Los místicos del Islam se « embriagaron » de Dios a lo largo de toda su hermosa literatura medieval. Esta « embriaguez » ocupa un lugar muy específico en el camino místico de 'Alā' al-Dawlah Simnānī: corresponde al número 87 de la novena etapa o grado extático (Bakhtiar, *op. cit.*, p. 96). Al-Huywīrī, en su *Kašf al-Maḥyūb* del siglo XI (el tratado sufí persa más antiguo con que contamos) hace un distingo: « There are two kinds of intoxication: (1) with the wine affection and (2) with the cup of love (*maḥabbat*) » [14]. Después de beber en la bodega del Amado, el alma de Santa Teresa « queda tan bien enseñada y con tan grandes efectos y fortaleza en las virtudes que... [no] querría hacer otra cosa ni decir, sino alabar al Señor » (OC, p. 349). Cuán cerca del *Divan de Šamsī Tabrīz* de Rūmī: « no tengo otro quehacer que la embriaguez y la algara » [15]. Pero esta « borrachera » espiritual le es muy útil a la Reformadora, que

---

[13] *Tarjumán al-Ashwáq. A collection of Mystical Odes.*, London, 1911, p. 75.

[14] *Kashf al-Maḥjub of al-Hujwīrī. The Oldest Persian Treatise on Sufism.* Translated by Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Series, vol. XVII, London, 1976, p. 187.

[15] Reynold Alleyne Nicholson, *Poetas y místicos del Islam* (Versión española y estudio preliminar por Fernando Valera), ed. Orión, México, 1945, p. 126.

adquiere, merced a ella, una lucidez muy especial porque implica un sensato olvido de todo lo creado:

> ...bienaventurado sueño, dichosa embriaguez... que, estando las potencias muertas o dormidas, quede el amor vivo, y que, sin entender cómo obra, ordene el Señor que obre tan maravillosamente que esté hecho una cosa con el mesmo Señor del amor, que es Dios... porque no hay quien le estorbe, ni sentidos ni potencias... Entiéndese bien [en este estado de la embriaguez] las grandísimas ganancias que saca un alma de allí por los efectos y por las virtudes, y la viva fe que le queda y el desprecio del mundo (OC, p. 355-6).

En su citado *Kašf al-Maḥyūb*, al-Huywīrī había expresado el mismo aserto: la embriaguez es un « cerrar el amante los ojos a las cosas creadas, para ver al Creador en su corazón » (apud Nicholson, *op. cit.*, p. 15).

Pero — ya lo habíamos anunciado — los sufíes son por lo general más sofisticados y detallados en la elaboración de estas equivalencias técnicas de su literatura mística. Así, tenemos la delicadeza suprema de distinguir con ellos — distingo que sin duda escapó a Santa Teresa — entre los estados místicos de la embriaguez (*sukr*) y la sobriedad (*ṣahw*). El citado al-Huywīrī — recordemos que vive hacia el siglo XI — revisa la larga polémica en torno a cuál de los dos estados debía ser preferible. Al-Bisṭamī y sus seguidores prefieren la embriaguez, mientras que el autor del tratado, siguiendo a Yunayd (que a su vez sigue a su maestro) opta en un principio por la sobriedad. Los argumentos a través de los cuales se establece la distinción son sutilísmos y darían pie a una curiosa interrogante: ¿ Sería Santa Teresa clasificable entre los « embriagados » como al-Bisṭāmī ? Con todo, y en una apoteosis mística inesperada y emocionante, al-Huywīrī descubre que el grado extático supremo borra la aparente diversidad entre ambos estados:

> In short, where true mystics tread, sobriety and intoxication are the effect of difference (*ikhtilaf*) and when the Sultan of Truth displays His beauty, both sobriety and intoxication appear to be intruders (*ṭufaylī*), because the boundaries of both are joined, and the end of one is the beginning of the other... In union all separations are negated, as the poet says:
>
> « When the morning-star of wine rises,
> The drunken and the sober are as one » (*op. cit.*, p. 188).

Pero volvamos a la embriaguez extática que celebra Santa Teresa con la mayoría de los espirituales musulmanes. Un « borracho » habla

sin coherencia: de la misma manera un embriagado místico emitirá palabras delirantes que traducen de alguna manera lo intraducible de su experiencia espiritual. Una vez más la Santa parecería seguir las huellas de los sufíes que la preceden. Desde el mártir Ḥallāy [16] hasta la tardía secta sufí hispanoafricana de los šādilíes del siglo XIII se insiste en que el místico auténtico no es dueño de su lenguage:

> Si la bebida persiste y dura hasta henchir las venas y articulaciones del amante con las luces misteriosas de Dios, viene la saturación que a veces llega hasta perder la conciencia de todo lo sensible e inteligible, y sin darse cuenta el sujeto de lo que le dicen ni de lo que dice él y esto es la embriaguez [17].

El delirio místico es, sin lugar a dudas, un fenómeno universal, pero la atribución metafórica de este estado a la « borrachera » producida por el vino del éxtasis le es común a Santa Teresa y a los musulmanes. La Reformadora celebra sin ambages el desvarío de su alma « embevecida y absorta » (OC, p. 349):

> Cuando despierta de aquel sueño y de aquella embriaguez celestial, queda como espantanda y embovada y con un santo desatino (OC, p. 349).

Tan conscientes se encontraban los místicos sufíes de este « santo desatino » producido por la embriagante bebida espiritual, que le llegaron a dar nombre técnico propio: *šaṭṭ*. *Al-Sarrāy* explica en su *Kitāb al-Luma'* (s.X) el origen del término:

> Just a a river in flood overflows its banks (shaṭaha 'l-ma' 'fi '—nahr) so the sufi, when his ecstasy grows strong, cannot contain himself and finds relief in strange and obscure utterances, technically known as shaṭṭ... [18].

Santa Teresa, claro está, con su estilo desenfadado e impulsivo, no llega a tales pormenores ni delicadezas técnicas, pero no es difícil

---

[16] La exclamación extática de al-Ḥallāy, « anā l-ḥaq » (« yo soy la Verdad [o Dios] ») es célebre en el mundo islámico y le costó, si no su ejecución, sí severas reprobaciones teológicas. Cf. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Lib. Paul Geuthner, Paris, 1914-22; y *La passion de Ḥallāj* (4 vols), Gallimard, Paris, 1975.

[17] Asín Palacios, *Šādilíes y alumbrados*, *Al-Andalus* XII (1947) p. 19.

[18] *Kitab al-Luma'-fi'l- Tasawuuf*, ed. by Reynold Nicholson, Gibb Memorial Series, Leyden/London, 1914, p. 100.

advertir la familiaridad que tiene con la simbología vinaria islámica en algunas de sus elaboraciones fundamentales.

II. *La apretura y la anchura.*

Miguel Asín Palacios exploró — y es justo volver aquí sobre sus teorías — que San Juan de la Cruz utiliza, como parte integral del símbolo de la noche oscura del alma, una nomenclatura muy boraron los místicos šādilīes del siglo XIII [19]: el *basṭ* o anchura de espíritu, que es un sentimiento de consuelo y dulzura espiritual, se asocia entre ellos al día y se contrasta con el *qabḍ* o apretura, estado de angustia o desolación que se asocia a su vez con la noche oscura del alma [20], en la que Dios sume al místico para desasirlo de todo lo que no es Él. San Juan, al igual que los šādilīes, nos depara la sorpresa de preferir el estado de la noche o *qabḍ* y Asín descubre que el santo repite al detalle los matices que ambos términos técnicos poseen en árabe:

> El término técnico *qabḍ*, que como hemos visto es el quicio sobre el que gira toda la teoría *šādilī*, deriva de la raíz árabe *qabaḍa*, que tiene los siguientes sentidos, directos o metafóricos: « coger », « sujetar », « apretar », « tomar », « contraerse », « sentir disgusto », « estar triste », « experimentar angustia », « apretarse el corazón ». El término, pues, funciona en los textos árabes con la misma rica variedad de ideas, hermanas de las que San Juan de la Cruz expresa con las voces castellana siguientes, que a cada línea se repiten en la *Noche oscura del alma*: « aprieto », « apretura », « prisión », « oprimir », « poner en estrecho », « tortura », « angustia », « pena ».
>
> Su opuesto, el término *basṭ*, que en árabe significa directamente « extender », « ensanchar », « dilatar », « abrir la mano », y, en sentido metafórico, « alegrarse », « estar cómodo », « recocijarse », « sentir bienestar », « estar contento », es también sinónimo de la voz castellana « anchura » que con los dos valores, directo y traslaticio, usa igualmente, aunque con menos frecuencia que « aprieto », San Juan de la Cruz (*Šādilīes...*, *Al-Andalus* XI (1946) p. 8).

---

[19] Al estudio de esta tardía secta sufí hispanoafricana dedicó Asín su citado libro póstumo *Šādilīes y alumbrados.*

[20] Cf. Asín Palacios, « Un precursor... », *op. cit.*, pp. 262 y 272.

Los paralelos estrechos se suceden: la *noche* de San Juan encierra, nos dice Asín, la triple ecuación del *qabḍ* sufí: aprieto del alma por su purgación pasiva y activa; desolación espiritual; noche oscura en cuyas tinieblas Dios se revela al alma más frecuentemente que en el día de la iluminación o anchura.

Miguel Asín limita su estudio al caso de los *šādilīes* [21], pero es importante señalar que la presencia de los términos *qabḍ* y *basṭ* en el Islam es muchísimo más antigua. Massignon advierte que se trata de léxico coránico, pues lo encontramos en la azora II, 246 del Libro revelado. (Ponderemos el significado literario de poder documentar el vocabulario técnico de San Juan en el Corán de los musulmanes; que el Corán sea uno de los « contextos » literarios de San Juan). Pero no nos quedamos ahí: distintas escuelas sufíes repiten y comentan los citados términos técnicos: Entre otros, Algazel [22], Ibn 'Arabī (*Taryumān...*, p. 56), Qušayrī [23], Al-Sarrāy, Ibn al-Fāriḍ [24]. Para el teórico Simnānī, el *qabḍ* y el *basṭ* corresponden a las etapas 85 y 86 del IX escalafón del camino místico (Bakhtiar, pp. 96-97), mientras que para el más poético Kubrā, (*Fawā'iḥ al-Yamāl wa Fawāṭih al-Yalāl*, Weisbaden, 1957, p. 43): « al-qabḍu wa l-basṭu dauqon fī l-qalbi » (« la apretura y la anchura son el gusto (o delicia), del corazón »).

Annemarie Schimmel advierte cómo la predilección por el estado del *qabḍ* le viene a Ibn 'Abbād de Ronda de « Junayd as well as by the school of *Abū Maydan* » (*Mystical...*, p. 253). Yunayd defendía su extraña preferencia: « when He [God] presses me through fear He makes me disappear from myself, but vhen He explands me through hope He gives me back to myself » (Schimmel, *ibid.*, p. 129). Otros místicos como el citado tratadista al-Huywīrī aluden a los debates de los šeijs o maestros del siglo XI sobre cuál de los estados — *qabḍ* o *basṭ* — era preferible [25]. Con todo, la preferencia por la

---

[21] Asín se refiere principalmente al *qabḍ* y al *basṭ* cuando comenta: « Eliminando... los vocablos técnicos y las imágenes metafóricas comunes a ambas escuelas por depender de la misma tradición cristiana y neoplatónica, todavía queda un residuo no despreciable de símbolos y de voces comunes que carecen de precedente en aquella tradición y que son patrimonio privativo de la escuela šādilī y de la mística de San Juan de la Cruz » (*Ibid.*, pp. 270-271).

[22] Cf. Asín, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, vol. III, Escuela de Estudios Árabes, Madrid/Granada, 1935, p. 165.

[23] Cf. Paul Nwia, *I'bn 'Aṭā Allah et la naissance de la Confrérie Šādilite*, Dar El-Machreq Éditeurs, Beyrouth, 1971, pp. 261-262.

[24] Cf. Pareja, *La religiosidad...*, p. 320.

[25] « *Qabd* (contraction) and *bast* (expansion) are two involuntary states which cannot be induced by any human act or banished by any human exertion. God hath said: « God contracts and expands » (Kor. ii, 246). *Qabd* denotes

apretura acercaría a San Juan a Yunayd, a Ibn 'Abbād, a Abū l-Ḥasan al Šādilī, incluso más que al propio San Gregorio, que en sus *Moralia* asocia brevemente el día a la paz espiritual y la noche al sufrimiento [26].

Lo que curiosamente escapó al maestro Asín es que también Santa Teresa de Jesús comparte el vocabulario místico islámico del *qabḍ* y el *basṭ*. Aunque con menos precisión que su « Senequita », la Reformadora insiste una y otra vez en estos estados alternos de angustia y plenitud, y alude a ellos precisamente con esa misma nomenclatura técnica de « apretamiento » y de « dilatación » o « ensanchamiento ». Al igual que para Algazel, Qušayrī, Simnānī y tantos otros musulmanes, para la Santa de Ávila los tormentos de la apretura sin inenarrables: « ...porque son muchas las cosas que la combaten [al alma] con un apretamiento interior de manera tan sensible e intolerable, que yo no sé a qué se puede comparar sino a los que padecen en el infierno... »; « ...es indecible porque son apretamientos y penas espirituales, que no se saben poner nombre » (OC, pp. 406-407). La Santa, sin embargo, sí le sabe « poner nombre » a este intenso sufrimiento espiritual: lo denomina « apretamiento » — ¿ *qabḍ* ? — a lo largo de todo el tratado de las *Moradas*. El paralelo con el *qabḍ* y el *basṭ* de los sufíes es muy exacto: para Santa Teresa el estado alterno de este *apretamiento* es precisamente la *anchura*. La Santa parecería interpretar desde la misma perspectiva de los teóricos del misticismo musulmán el salmo bíblico CXVII, 32:

> ...« Dilataste cor meum », dice que se ensanchó el corazón... que ansí parece que como comienza a producir aquella agua ce-

---

contraction of the heart in the state of being veiled, and *bast* denotes the expansion of the heart in the state of revelation (*kashf*). Both states proceed from God without effort on the part of man... Some Shayks hold that *qabd* is superior in degree to *bast*, for two reasons: (1) it is mentioned before *bast* in the Koran, (2) *qabd* involves dissolution and opression, whereas *bast* involves nutrition and favour... Others, again, hold that *bast* is superior to *qabd*. The fact, they say, that *qabd* is mentioned before *bast* in the Koran shows the superiority of *bast*, for the Arabs are accostumed to mention in the first place that which is inferior in merit... Moreover, they argue that in *bast* there is joy and in *qabd* grief... » (*Kashf al-Mahjub*, pp. 374-375).

[26] « Job's enjoyment of spiritual peace and prosperity is likened to Day, but in his sufferings, he enteres into a Night:

> Unde bene per prophetam dicitur: 'In die mandavit Dominus misericordiam suam, et in nocte declaravit (Ps. 41:9). Misericordia enim in die mandatur, quia in tranquillo tempore cognoscendo percipitur; quod in tranquillitate sumitur, in tribulationibus manifestatur (Apud Lawrence Sullivan, « Saint-Gregory's *Moralia* and Saint John of the Cross », *Ephemerides Carmeliticae* XXVIII (1977) pp. 59-103).

> lestial de este manantial que digo de lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior y produciendo unos bienes que no se pueden decir, ni aun el alma sabe qué es lo que se da allí (*Moradas*, IV, 2, OC, p. 386).

Aunque en este caso San Juan de la Cruz demuestra ser un teórico más refinado que Santa Teresa, la Reformadora del Carmelo parece haber sido tocada igualmente por esta división técnica de los estados alternos del alma extática cuyo origen último parece ser en este caso nada menos que el Corán de los musulmanes.

III. *El alma como jardín místico*

Otra imagen en la que Santa Teresa y los sufíes vuelven a coincidir en ciertos pormenores fundamentales es la del alma en estado de unión concebida como jardín o huerto florido. Este jardín, « the unitive station [*al-maqāmu l-yami'u*] » (*Taryumān...*, p. 65) para Ibn 'Arabī, lo explora y codifica como pocos Nūrī de Bagdad, que dedica varios capítlos de su citado *Maqāmāt al-qulūb* o *Moradas de los corazones* a describir sus maravillas: flores, lluvias, olores, vientos. Santa Teresa (y antes que ella, como veremos, Alonso de Orozco, Luis de Granada y San Pedro de Alcántara) también encontrará estos delicados elementos alegóricos en el « vergel » o « huerta » (OC, p. 59) que es su alma en estado de unión. Es preciso — nos dice la Reformadora — cuidar con diligencia el jardín del alma, como buenos hortelanos:

> ...con la ayuda de Dios hemos de procurar, como buenos hortelanos, que crezcan estas plantas [en el alma] y tener cuidado de regalarlas para que no se pierdan, sino que vengan a echar flores que den de sí gran olor, para dar recreación a este Señor nuestro, y ansí se venga a deleitar muchas veces a esta huerta y a holgarse entre estas virtudes (*Vida*, 11, OC, p. 59).

Aunque todavía para Helmut Hatzfeld el huerto de Santa Teresa constituye una « alegoría original y convincente »[27], es justo recordar que los sufíes fueron buenos « hortelanos » de sus almas durante toda la Edad Media. Cultivaban, exactamente igual que la Santa, las flores de las virtudes y del éxtasis. Cuando éstas aparecen en el huerto espiritual, ya el gnóstico puede reconocer que está alcanzando moradas místicas muy elevadas: « the flower... [is] the station

---

[27] « Santa Teresa de Jesús (1515-1582). El huerto del alma », en *Explicación de textos literarios*, California State University, Sacramento, Calif., 1973, p. 45.

of Divine Revelation » nos esclarece Ibn 'Arabī en su *Taryumān al-aŝwāq* (p. 101). Por su parte, Abū l-Ḥasan al-Nūrī pinta con delicada ternura estas flores del interior del alma (traducimos del árabe un pasaje de su Morada I): « [Dios] plantó [en el jardín del alma] distintas clases de flores; [flores] de la alabanza y del elogio y de la glorificación de Dios » (*Maqāmāt al-qulūb*, apud *Textes inédits d'Abūl-Ḥasan al- Nūrī* (*m. 295-907*), avec Introduction et notes de Paul Nwyia, S.J., Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1968, p. 132). Ambos coinciden perfectamente con Santa Teresa, que, al alcanzar el tercer grado de oración contemplativa se anega en un « santo desatino » (OC, p. 775) y advierte como « ya, ya se abren las flores, ya comienzan a dar olor » (*ibid*). Al igual que su colega bagdadí, también ella querría, sirviéndose justamente de estas flores, glorificar a Dios: « Aquí querría el alma que todos la viesen y entendiesen su gloria para alabanzas de Dios, y que la ayudasen a ella, y darles parte de su gozo, porque no puede tanto gozar » (*ibid*).

El olor alegórico de las flores místicas se esparció por las almas de los espirituales del Islam siglos antes que por el alma privilegiada de la Reformadora. El viento divinal orea el huerto florecido del extático Sa'adī: « It's natural for plants to be revived by the morning breeze, whereas mineral and dead bodies are not susceptible to the Zephir's influence. (The meaning is that only those hearts which are alive to the meaning of spiritual love can be quickened by the breath of Divine Inspiration) » [28]. El citado Nūrī de Bagdad celebra también el olor indescriptible del jardín o alma en la morada de la unión. Traducimos una vez más del árabe su Morada IV: « Dios — alabado sea sobre la faz de la tierra — [tiene] un jardín. Quien huele su olor no tendrá deseos del paraiso. Y este jardín es el corazón del místico » (*op. cit.*, p. 134).

En el huerto místico de los sufíes también encontramos agua en abundancia. No podía no haberla para la sed secular de un árabe. Aquí las coincidencias con Santa Teresa se vuelven verdaderamente estrechas. Recordemos que, en una de las elaboraciones alegóricas más minuciosas y, al parecer, más originales, la Santa comparaba en el *Libro de su vida* los cuatro grados ascendentes de la oración con el acarreo de agua al jardín del alma:

> Paréceme a mí que se puede regar de cuatro maneras: u con sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran travajo; u con noria y archaduces, que se saca con un torno (yo lo he sacado algunas veces), es a menos travajo que estotro y sácase más agua; u de

[28] MARGARET SMITH, *The Sufi Path...*, p. 113.

> un río u arroyo, esto se riega muy mijor, que queda más harta la tierra de agua y no se ha menester regar tan a menudo, y es a menos travajo mucho del hortolano, u con llover mucho, que lo riega el Señor sin travajo ninguno nuestro, y es muy sin comparación mijor que todo lo que queda dicho (Cap. 11, OC, p. 59).

En el capítulo IV de las *Moradas* Santa Teresa se sirve una vez más de la imagen del agua (ese elemento del que dice ser « tan amiga » (OC, p. 385) para hablarnos de las dos maneras de oración o meditación de los principiantes y de los ya aventajados en el camino de perfección. Una meditación es trabajosa y difícil; la otra, espontánea y autónoma, y ambas se comparan con dos pilones que se hinchen de agua de modo diferente. El primero logra su ayuda por « muchos arcaduces y artificios, el otro está hecho en el mesmo nacimieno del agua y vase hinchendo sin ningún ruido, y si es el manantial caudaloso, como éste de que hablamos, después de henchido este pilón procede un gran arroyo... siempre está procediendo agua de allí » (*Moradas*, IV, 3, OC, p. 386). Para la Reformadora los « arcaduces y artificios » son nuestras penosas diligencias (mortificaciones, meditación dirigida) por lograr la cercanía de Dios, mientras que el manantial autónomo es ya Dios mismo, cuyo conocimiento « brota » en nuestras almas sin esfuerzo especial por nuestra parte. No deja de ser significativo que Santa Teresa reconozca aquí, pese a su mala memoria, que la imagen del huerto regado no es suya: « Paréceme ahora a mí que he leido u oido esta comparación, que como tengo mala memoria, ni sé adónde, ni a qué propósito, mas para el mío ahora conténtame » (*Vida*, 11, CO, p. 59).

En efecto: los místicos del Islam manejaron las mismas metáforas del acarreo de agua al huerto espiritual y preludiaron a la Santa por lo menos por siete siglos. Miguel Asín Palacios documenta entre los šādilīes (*Majāfir*, 39) la imagen dual de la meditación trabajosa (que es el agua acarreada con dificultad y por propio esfuerzo) y de la oración infusa (en la que el agua brota autónomamente en la forma de manantial:

> ...los místicos de esta escuela [šādilīes]... comparan [al alma] con la fuente de agua y asemejan los conocimientos e intuiciones que en el alma existen con el agua que en la fuente hay, y dicen que a veces la fuente se oculta en la tierra, y sólo cavando se logra extraer de ella el agua. Y este símil que emplean asemejando al alma con la fuente es exacto, pues cuando el alma es alumbrada con las verdades místicas que le hacen olvidar sus cuidados y las cosas del mundo, brotan de ella los conocimientos divinos, lo mismo que el agua brota de la fuente; en cambio, a veces se necesita cavar en el agua con la azada del combate ascético y

con la pala de la mortificación, hasta que brotan aquellas aguas, como antes brotaban espontáneamente o mejor todavía (Šādilīes, *Al-And.* XIII (1948) p. 270).

Ya dejamos dicho que el tercer grado de oración de Santa Teresa (*Vida, XVI*), en el que Dios ayuda tanto al hortelano que casi se convierte en hortelano Él mismo, está representado por una « agua corriente de fuente o de río » (VO, p. 77) que empieza a sumir al alma en un éxtasis cada vez más profundo. Esta delicada distinción, entre el éxtasis todavía incompleto del manantial o río y el éxtasis último de la lluvia que Dios enviará más tarde, también lo encontramos cuidadosamente articulado en la obra de Abū l-Ḥasan al-Nūrī. En la *Morada* XIV de sus *Maqāmāt*, el místico bagdadí nos habla de estas aguas, ya prácticamente infusas, que Dios pone en el hondón del alma del místico. Las clasifica en cinco: el agua de la felicidad [divinal], el agua de la generosidad [divinal], el agua de la misericordia [divinal], el agua del amor [divinal] y el agua de la negación de sí mismo. La consecuencia de estar favorecido con estos manantiales interiores es, exactamente igual que en Santa Teresa, el conocimiento místico (*al-'ilm*) de la Esencia Divina. Tampoco la alternativa alegórica presentada por la Santa para este manantial del alma — el río — resulta ajena a Nūrī, que en su primera morada nos habla de un río (*bahr*) que Dios coloca en el jardín espiritual del creyente que está adelantado en la vía mística. En la Morada VII el tratadista volverá a insistir en estos « ríos del conocimiento secreto de la eternidad de Dios » (p. 135). Salta a la vista la familiaridad extrema del místico musulmán con la imagen que la Reformadora se apropiará en pleno Siglo de Oro.

Santa Teresa celebra en su *Vida*, de otra parte, el grado más alto de oración — la oración unitiva — metaforizándola en una abundante lluvia que fecunda el huerto de su espíritu. Dios mismo es ahora el hortelano, ya que no puede depender de la flaqueza humana el precipitar lluvia del cielo: « con llover mucho... lo riega [el huerto] el Señor sin trabajo ninguno nuestro » (OC, p. 59). Ya en el siglo IX había llovido semejante lluvia sobre el alma extática de Abū l-Ḥasan al-Nūrī: « llovió en su corazón lluvia de la generosidad [de Dios] » (*Morada* XIV, p. 140). Es tanta la lluvia que fecunda el huerto espiritual en el caso de Santa Teresa que la Reformadora se siente unida a la nube misma que la produce:

Consideremos ahora que esta agua postrera que hemos dicho, es tan copiosa que, si no es por no lo consentir la tierra, podemos creer que se está con nosotros esta nube de la gran Majestad acá

> en esta tierra. Mas cuando este gran bien le agradecemos acudiendo con obras sigún nuestras fuerzas, coge el Señor el alma, digamos ahora a manera que las nubes cogen los vapores de la tierra, y levántala toda de ella (hélo oído ansí esto, de que cogen las nubes los vapores, u el sol, y sube la nube al cielo) y llévala consigo, y comiénzala a mostrar cosas de el reino que le tiene aparejado. No sé si la comparación cuadre, mas en hecho de verdad ello passa ansí (*Vida*, XX, OC; p. 89-90).

Abū l-Ḥasan al-Nūrī se había servido de la misma imagen: « Produzco [dice Dios al gnóstico] en tu corazón nubes de mi contemplación » (Morada VII, p. 136). En la Morada I también volvemos a encontrar el mismo símil: « [Dios] dirigió una nube de su misericordia sobre aquel corazón y brotaron de él plantas de la certeza [mística] y de la confianza y de la sinceridad y de la esperanza y del amor » (p. 132). En el alma de Nūrī, como consecuencia de la lluvia de la unión, no sólo crecen plantas y flores sino árboles que dan fruto. Así, en la Morada XIV vemos crecer el « šayaraton alma'arifati » o « árbol de la sabiduría » y en la Morada VII árboles todavía más fecundos: Hago germinar [dice Dios] árboles de mi obediencia, y le doy follaye de fidelidad y frutas de sabiduría [mística] » p. 135). También Teresa verá crecer árboles internos cuando su alma se encuentra en los niveles más altos de la contemplación: « tornemos a nuestro huerto u vergel, y veamos cómo comienzan estos árboles a empreñarse por florecer y dar después fruto... » (*Vida*, XIV, OC, p. 71).

Pero en las *Moradas* — las de Santa Teresa y no las de Nūrī, que ambos titulan sus tratados místicos con el mismo nombre — ya más lejos del marco teórico del alma como jardín regado con lluvia divinal, podemos observar cómo brota del alma de la Reformadora un único árbol plantado en las aguas vivas de Dios. Como la imagen se da aisladamente y ya es algo más curiosa, nos ocuparemos de ella por separado. Veremos que también esta vez la metáfora mística parece tener lejanos antecedentes islámicos.

IV. *El árbol místico*

En el capítulo IV de las *Moradas* primeras, Santa Teresa describe el símil del castillo del alma y, de repente, haciendo una brusca interrupción, lo metamorfosea en un árbol que crece en las « aguas vivas de la vida » [29]:

---

[29] El fundir una imagen en otra, o el que de una imagen prolifere otra (u otras) es, como se sabe, técnica literaria muy grata a la imaginación incontenible

> ...os quiero decir que consideréis qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de vida que está plantado en las mesmas aguas de la vida, que es Dios... esta fuente de vida [la gracia de Dios] adonde el alma está como un árbol plantado en ella, que la frescura y fruto no tuviera si no le procediere de allí, que esto le sustenta y hace no secarse y que dé buen fruto... (*Moradas*, I, 2, OC, pp. 367-368).

El símbolo del árbol cósmico lo comparten las culturas más diversas. El *Bhagavad-Gītā* y las *Upaniṣads*, por ejemplo, nos presentan al universo en la forma de un árbol que extiende sus ramas por toda la tierra. Las mitologías escandinava y germánica repiten la idea, aunque Mircea Eliade cree que la imagen tiene un origen oriental: « [el árbol cósmico] a une valeur toute particulière dans les croyances des peuples nordiques et central-asiatiques mais il est

---

de Santa Teresa. Etchegoyen (*op. cit.*) ha advertido como la « mariposica » del alma deviene « paloma », y como Dios, de « hortolano » se transforma en « señor » del castillo del alma. Hatzfeld se detiene a su vez en esta curiosa sensibilidad literaria asociativa que considera « pre-barroca »:

> « It is as though, at the beginning of the baroque age, Santa Teresa were attempting something like a mirror technique, something like a theater within a theater, a picture within a picture. A great symbol develops a new imagery and this imagery prolipherates into almost numberless new metaphors. The frame almost cannot contain this plethora of imagination. The complexity is, however, exactly what fascinates the reader; he forgets his temptation to bring into the fullness and is carried on by an imagistic creativity which at the same time both clarifies the most mysterious of all the human experiences and shows the way to sanctity » (*Santa Teresa de Avila*, Twayne Publishers, Inc., New York, 1969, p. 61).

A pesar de las obvias diferencias entre el estilo personalísimo de Santa Teresa y el más pausado de Abū l-Ḥasan al-Nūrī, el tratamiento que recibe la imaginería mística no es dispar en ambos escritores religiosos. Nūrī engendra una imagen en otra, un símbolo en otro sin lógica estricta y con una exuberancia imaginativa que volveremos a ver siglos más tarde en la Reformadora. Dice al respecto el P. Nwyja, al prologar su edición de las *Maqāmāt al-qulūb*:

> « Nuri avait l'âme d'un poète qui parle des réalités de l'experience spirituelle par images et symboles plutôt que dans un langage abstrait. C'est pourquoi son opuscule se présente comme une série de vingt tableaux, précédés d'une Introduction générale qui énumère les grandes étapes ou « stations » (*maqāmāt*) dont le coeur fait l'expérience dans sa montée vers Dieu. Le premier tableau esquisse un grand nombre d'images de la demeure, de la pluie, des plantes, de l'arbre dont les racines sont plantées dans le coeur et dont les branches s'élèvent dans le ciel (Coran, 14, 24); images aussi du jardin qu'arrose l'eau de la grâce divine, de la lampe qui éclaire l'interieur de la maison... la structure est celle d'un poème en prose qui se devéloppe, non pas selon un plan logique, mais selon qu'une image en évoque une autre, par ressemblance ou par dissemblance ». (*Textes inédits d'Abū l-Ḥasan al-Nūrī*, *op. cit.*, pp. 121 y 123).

probable que l'origine est orientale (mésopotamienne) » (*op. cit.*, p. 255). Algunas de estas tradiciones asocian, como la reformadora, al árbol con el agua. En el *Apocalipsis* 22 se nos habla del árbol de vida que da doce frutos y que crece junto al río que fluye del trono de Dios en la Jerusalén Celestial [30], y la idea no está lejos de numerosas tradiciones indias, persas y árabes [31].

Los alquimistas, sin embargo, interpretan el árbol cósmico en términos de sus propias experiencias espirituales y se convierte para ellos en « the outward and visible sign of the realization of the self », según Carl Jung (*Alchemical Studies*, Princeton Univ. Press, 1970, p. 196). El alquimista árabe Abū-l Qasim al Iraqī (s. XIII) entiende el árbol simbólico de su alma que brota de una fuente precisamente en estos términos. Ya con esto nos vamos acercando a Santa Teresa, que advierte como el árbol (que representa a su alma y no al universo) crecerá bien o mal dependiendo del tipo de aguas espirituales que lo alimentan: las limpias de la gracia o las pútridas del pecado. Los paralelos se multiplican cuando acudimos a la literatura mística de los sufíes. Entre ellos se repite una y otra vez la imagen del árbol del alma que brota de la fuente espiritual precisamente en los mismos términos en que la empleará Santa Teresa. En otras palabras: los místicos y los alquimistas musulmanes dan al árbol — símbolo del universo para tantas culturas — una nueva dimensión de interioridad mística. Veamos más de cerca las disquisiciones de los teóricos del Islam.

El anónimo *Book of Certainty* entiende que el árbol y la fuente del jardín del Edén tienen su contrapartida en el alma:

> In the centre of the Garden of Eden there is said to be not only a fountain but also a tree, at whose foot the fountain flows. This is the Tree of Immortality, and it is an outward image of the inward Tree of Immortality, which grows in the Garden of the Heart (*The Book of Certainty*, Rider & Co., London, s.f., p. 40).

---

[30] También en Ezequiel 47 encontramos la asociación, aunque más vaga, del árbol con la fuente o río alegórico.

[31] En el capítulo 48 del *Mi'rāy* de Mahoma, Gabriel y Riḍwān llevan a Mahoma a un lugar espacioso llamado *al-Sidra al-Muntahā*. Allí encuentran un árbol inmenso, hecho de perla, a cuyo pie « nacía una fuente de agua clara sobre toda ponderación » que era la gracia perfecta (Apud José Muñoz Sendino, *La escala de Mahoma. Traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio*, Ministerio de Asuntos Interiores, Madrid, 1949, p. 220).

El persa Šabistarī celebra también ese árbol que crece, como el de Santa Teresa, en el hondón de su espíritu y que es el espíritu mismo: « From water and earth springs up [the soul's kernel] into a tree, / Whose high branches are lifted up to heaven » (*op. cit.*, p. 32). El citado Nūrī de Bagdad nos habla repetidas veces del mismo símil, que explora en detalle en varios capítulos de su *Maqāmāt al-qulūb*. Traducimos del árabe un breve fragmento de su morada I:

> Dios plantó [en el alma] el árbol del conocimiento místico... su raíz está en el corazón del místico y sus ramas llegan al cielo, debajo del trono de Dios... Luego puso [Dios] un río de agua de mar quieta que alimenta a aquella planta... (*op. cit.*, p. 131-2).

El místico bagdadí advierte, en estrecho paralelo con la Reformadora, que el árbol del conocimiento espiritual del alma crece de acuerdo a nuestra formación espiritual positiva o negativa (cf. al respecto sus moradas XVII, « Semblanza del árbol del conocimiento en el corazón del místico », y XIV, « Semblanza del árbol del deseo »). La tradición islámica del símil del árbol del alma es muy intensa: Ibn-'Arabī, entre tantos otros, considera el árbol cósmico en su doble dimensión: macrocósmica y microcósmica. Apunta Laleh Bakhtiar:

> The Cosmic Tree, Tuba, in its macrocosmic form grows at the uppermost limits of the universe. In its microcosmic form, its cultivation depends on the mystic. Ibn 'Arabī describes this symbol in both its forms. In its macrocosmic aspect, it is associated with the Cosmic Mountain on top of which the Cosmic Tree grows... in the microcosmic form... it is the symbol of wisdom which, through roots in meditation, bears fruit of the Spirit (*op. cit.*, p. 57).

El símbolo fue tan común entre los musulmanes que encuentra expresión en las artes plásticas persas, como en el bordado de aplicación en franela que reproduce Bakhtiar (*op. cit.*, p. 57). De alguna manera, la antigua imagen musulmana parecería haber encontrado su camino hasta la Reformadora de Ávila en pleno siglo XVI español.

V. *El gusano de seda*

Otro símbolo espiritual que se asocia inmediatamente a Santa Teresa es el del *gusano de seda*. El alma es a manera de gusano

de seda que teje su propia morada de unión con Dios y que al hacerlo se aleja de todo lo criado:

> ...crecido este gusano... comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir... Pues aquí veis, hijas, lo que podemos con el favor de Dios hacer: que Su Majestad mesmo sea nuestra morada como lo es en esta oración de unión, labrándola nosotras. ...Pues, ¡ea, hijas mías!, priesa a hacer esta labor y tejer este capuchillo, quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad, el estar asidas a ninguna cosa de la tierra... (*Moradas*, V, 2, OC, pp. 395-396).

El símil, que ya fue, como veremos enseguida, asociado por Etchegoyen a Francisco de Osuna y a Luis de Granada, parecería, una vez más, tener un antiguo pero preciso origen oriental. Algunos críticos — el citado Gaston Etchegoyen, González Palencia, entre otros — señalan el papel destacado que tuvieron los árabes en aclimatar el gusano de seda en Andalucía. Pero hay más: el gusano de seda se utiliza como símbolo místico en el Islam precisamente en el mismo sentido en que lo usa Santa Teresa. ¿Habrá tenido la reformadora acceso indirecto a estas fuentes literarias donde el símbolo queda consagrado, ya que admite no haber sido nunca testigo ocular de la cría de la seda [32]? Sea como fuere, el persa Rūmī — en pleno siglo XIII — es uno de los más célebres plasmadores del símil. Citemos, entre tantísimos ejemplos como ofrece el poeta, estos versos en los que celebra cómo las hojas que come el gusano se transmutan en seda y lo aislan, exactamente igual que en el caso de Santa Teresa, de todo lo criado:

> When the worm eats leaves the leaf becomes silk / we are the worms of love, for we are without the / leaves (provision or sorrows, barg) of this world. (*Divān-e-kabir* 1484/15652, apud Schimmel, *The Triumphal...*, p. 111)).

No sólo el gusano de seda sino su producto, la seda misma, obsede a Rūmī, que la explota largamente como símbolo místico. Acaso estén en Oriente los gérmenes de esta imagen espiritual que Santa Teresa supo hacer tan familiar en Europa.

---

[32] « Ya havréis oído sus maravillas en cómo se cría la seda, que solo El pudo hacer semejante invención, y cómo de una simiente que es a manera de granos de pimienta pequeños (que yo nunca la he visto, sino oído, y ansí, si algo fuere torcido, no es mía la culpa)... » (OC, p. 395).

VI. *Los siete castillos concéntricos del alma*

Cerremos nuestro estudio con uno de los símbolos más famosos de la mística peninsular: el de los siete castillos concéntricos del alma de Santa Teresa de Jesús. Si existe una imagen célebre por su hermosa plasticidad y por su asombrosa « originalidad » es éste.

La Santa, que tan mal solía recordar sus fuentes, declara — sin duda con toda inocencia — que el delicado esquema místico es de su propia minerva, ispirada divinalmente:

> Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí — porque yo no atinava cosa que decir ni como comenzar a cumplir esta obediencia [la de escribir el libro de *Las Moradas del castillo interior*] con algún fundamento, que es considerar a nuestra alma como un castillo todo de diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas [33].

No sería muy difícil dar la razón a la Santa. La imagen es de una extraña hermosura y de una innegable complejidad imaginativa. El alma se le muestra a manera de siete castillos o globos concén-

---

[33] *Moradas*, OC, p. 365. El P. Diego de Yepes insistirá en que el símbolo es producto de una inspiración directa de Dios a la Reformadora, y cita el testimonio personal de ella en torno a la génesis de su famoso símil. Aunque Robert Ricart, « Le symbolisme du ' Château interior ' chez Sante Thérèse », *Bulletin Hispanique*, LXVII (1975) pp. 25-41 y Víctor G. de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*, Ariel, Barcelona, 1978 cuestionan la absoluta legitimidad de este testimonio, nos parece útil consignarlo porque parecería confirmar que se le dio crédito a la idea de que la imagen era original de Santa Teresa. He aquí las palabras del P. Diego:

> Había deseado esta Santa Madre ver la hermosura de un alma que está en gracia... Estando en este deseo le mandaron escribir un tratado de oración, lo cual tenía ella muy bien sabido por experiencia. Víspera de la Santísima Trinidad, pensando qué motivo tomaría para este tratado, Dios que dispone las cosas en sus oportunidades, cumplióle este deseo y dióle el motivo para el libro. Mostróle un globo hermosísimo de cristal, a manera de castillo, con siete moradas y en la séptima, que estaba en el centro, al Rey de la Gloria con grandísimo resplandor que ilustraba y hermoseaba aquellas moradas hasta la cerca, y tanta más luz participaban cuanto más se acercaban al centro. No pasaba esta luz de la cerca, y fuera de ella todo era tinieblas y inmundicias, sapos y víboras y otros animales ponzoñosos... Esta visión me dijo aquel día... Tomó de aquellas siete moradas del castillo, siete grados de oración, por los cuales entramos al hondo de nuestra alma y perfecto conocimiento de nosotros mismos, entonces llegamos al centro del castillo y Séptima morada donde está Dios y nos unimos con El por unión perfecta (apud Asín Palacios, « El símil de los castillos... », pp. 268-269).

tricos de fino cristal o diamante. En el último está Dios, con quien el alma se une, dejando atrás al demonio que, en la forma de distintos animales ponzoñosos, quiere penetrar en los castillos que marcan las moradas progresivas del camino místico. El esquema simbólico parecería original por una importante consideración adicional: ha resultado muy difícil documentarlo, en todos sus pormenores y elementos constitutivos, en la mística europea que antecede a la reformadora.

El símbolo teresiano ha dado pie, en efecto, a uno de los problemas de filiación más interesantes de la literatura española. Haciendo un respetuoso caso omiso a la pretendida originalidad de Santa Teresa, los estudiosos se han lanzado a la búsqueda de las fuentes literarias de los siete castillos concéntricos del alma. Los hallazgos de críticos como Morel Fatio, Gaston Etchegoyen, Menéndez Pidal y R. Hoornaert atenuan en algo nuestra sorpresa frente al símil ya que documentan la equivalencia del alma como castillo en autores espirituales anteriores a la santa. (Nos parece justo advertir también que Carl Jung [34] y Mircea Eliade [35] se ocupan de subrayar la universalidad

---

[34] En sus *Alchemical Studies* (*op. cit.*). Jung reproduce el grabado de un castillo fortificado con dieciséis torres y un foso interior. El esquema coincide perfectamente con las *mandalas* orientales que describen el *Tao* o la búsqueda de la conciencia profunda, pero fue dibujado por uno de sus pacientes (cf. grabado A-10, p. 60).

[35] La intuición fundamental teresiana es muy honda en el sentido de que parece corresponder a una concepción universal del « espacio sagrado » que se aplica a la construcción de templos o palacios de sentido espiritual. Eliade nos describe la configuración arquitectónica de las *mandalas*:

> La même portée cosmogonique se vérifie dans la construction du *mandala* telle que la pratiquent les écoles tantriques. Le mot signifie « cercle »; les traductions tibétanies le rendent tantôt par « centre », tantôt par « ce qui entoure ». Quant à la chose, elle consiste en une serie de cercles, concentriques ou non, inscrits dans un carré. L'initiation consiste essentiellement pour le néophyte à pénétrer dans les differents zones ou niveaux du *mandala*. Le rite peut être tenu, à titre égal pour une equivalence du *pradakshina*, le cérémonial bien connu du tour d'un temple ou d'un monument sacré (*stūpa*), ou de l'initiation par l'entrée rituelle dans une labyrinthe. L'assimilation du temple au *mandala* est évidente dans le cas de Borobudur... (*op. cit.* págs. 314-315).

Parecería que estamos aun más cerca de Santa Teresa con los *zigurats* babilónicos de oculto sentido místico: « Les célèbres *ziqqûrâts* de Babylonie typifient la montagne cosmique aux sept étages, aux couleurs respectives des sept Cieux; para elles était possible, rituellement, l'ascension jusqu'au sommet, c'est-à-dire jusqu'au point culminant qui est le nord cosmique... » (HENRY CORBIN, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris 1961, p. 66). Pero en este caso Corbin advierte que las subdivisiones del camino místico en siete grados que corresponden a los siete cielos constituye un símbolo típicamente oriental que habrá de tener elaboraciones posteriores en la literatura espiri-

de la imagen). Los antecedentes, con todo, resultan bastante lejanos y decepcionantes: en ninguno encontramos el avance místico claramente estructurado a lo largo de siete moradas (o castillos) cada vez más interiores. Etchegoyen, que es uno de los que más a fondo ha estudiado el problema filogenético de los castillos en su citado *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, propone como fuentes principales de Teresa a Bernardino de Laredo y a Francisco de Osuna. Ambos autores, tan leídos por Santa Teresa, conciben el alma interior como un castillo pero sus bosquejos no bastan para explicarnos los pormenores del símbolo de la reformadora. Osuna se limita a un esquema demasiado apegado a las alegorías medievales, en el cual los enemigos tradicionales (carne, mundo y demonio) intentan penetrar al castillo del alma [36]. El símil de Laredo es más intrigante y complejo pero en el fondo más distante del teresiano: el entendimiento es a modo de « civitas santa » asentada en un campo cuadrado, de fundamento de cristal y de muros de piedras preciosas, con un cirio pascual en el centro que simboliza a Cristo [37].

---

tual islámica. Será interesante tomar esto en cuenta ante los esquemas místicos de los siete castillos concéntricos del alma de los musulmanes Nūrī de Bagdad (s. IX) y el anónimo autor de los *Nawādir* (s. XVI), en los que nos detendremos más adelante. La cosmogonía antigua de las siete esferas planetarias también parecería haber tocado la tradición judía de los siglos V y VI D. C. En unos tratados anónimos llamados los *Hejalot* (palacios o templos) los antiguos rabinos describían el trono del Dios de Israel en términos de siete palacios suntuosos custodiados por terribles ángeles guardianes. El gnóstico se esforzaba por ascender a los palacios y por referir su descripción a los israelitas. En el caso de los Hejalot, los siete aposentos (que no son concéntricos) no representan la ascensión espiritual del místico sino la esencia del Dios de los ejércitos (cf. Pershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Scholken Books, N. Y., 1941). Como veremos, Teresa parece más cerca del símbolo musulmán de los castillos que de los Hejalot o palacios judíos, y aun cuando el antecedente hebreo es bastante sugestivo y pudo haber dejado su huella entre los moriscos del Islam, que más tarde, como veremos, parecen a su vez influir en la Reformadora.

[36] Dice Osuna: « [que se guarde] el corazón con toda diligencia, como se guarda el castillo que está cercado, poniendo contra los tres cercadores tres lámparas: contra la carne, que nos cerca con deleites, poner la castidad; contra el mundo, que nos rodea con riquezas, poner la liberalidad y limosna; contra el demonio, que nos persigue con rencores y envidia, poner la caridad »...

Hay tres puertas del castillo por donde puede entrar el demonio: por una entra el engaño, por otra el temor, por otra la hambre. « Y es de notar que, si el demonio solamente halla la una parte o camino de estos tres mal guardado, por allí se entra al castillo del corazón... » (*Tercer abecedario espiritual*, BAC, Madrid, 1972, págs. 198 y 202).

[37] El extraño esquema de Laredo se aleja notablemente del de Santa Teresa:

« [El entendimiento es un campo...] de cuadrada igualdad y procure de cercarle todo de un fino cristal, que es piedra clara y preciosa. Y en cada uno de los paños o piezas de aquel cuadrado se han de levantar tres torres labradas en preciosa pedrería, digo de gemmas preciosas; así que aquesta cerca torreada haga cercada ciudad, y que sea *civitas santa*, Jerusalén celestial, cuyos muros

Estos son los esbozos metafóricos que la crítica en general ha considerado mejor ayudan a explicar el símil de Santa Teresa, pero es obvio que bastante poco tienen que ver con sus imaginativos siete castillos concéntricos. Incluso es importante señalar en este sentido que esquemas del castillo espiritual como los mencionados de Osuna y Laredo (o de Landolfo de Sajonia, — el Cartujano, — o de Raimundo Lulio) son mucho más abundantes en la literatura medieval y renacentista de lo que los estudiosos han documentado hasta la fecha. Más adelante nos detendremos en estos casos.

Ante los intentos críticos mencionados hasta el presente, que son, en el fondo, poco afortunados, parecería que permanece incólume la pretendida originalidad literaria de Santa Teresa de Jesús. Pero esa pretendida originalidad ya la empezó a menoscabar el gran arabista español Miguel Asín Palacios en su citado estudio que, sorprendentemente, casi ningún crítico reciente del tema ha tomado en cuenta: « El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa », publicado en 1946. Asín logra documentar entre los místicos musulmanes el esquema básico teresiano, que Aḥmad Algazel (hermano del célebre filósofo), en su opúsculo *Kitāb al Tayrīd* (*Libro de la desnudez espiritual*) parece esbozar en términos de círculos concéntricos. El maestro cree que el símil « adquiere ya un completo desarrollo y se nos ofrece como precedente del teresiano en un pasaje, desgraciadamente anónimo, de los *Nawādir*, cu-

---

está escrito que son de piedras preciosas [Apoc. 21, 18]... De lo alto de estas torres han de pender cuatro escudos de fino oro... En el medio de este ya cercado campo..., que se considere estar encendido un rico cirio pascual, cuya cera es limpísima, cuyo pabilo es purísimo..., obrado en tal perfición..., que ansí está el cirio encendido, que en algún espacio o tiempo es imposible acabarse, o disminuirse, o faltar su claridad... Ya que está encendido el cirio, la cera es el sacratísimo cuerpo de Cristo; el pabilo, su ánima felicísima; y de su lumbre perfectamente encendida podéis... alzar el entendimiento a la santa Trinidad en una sola y purísima substancia... Y en esta santa ciudad nunca es necesario sol ni luna..., porque la claridad de Dios la esclarece... Es el muro cristalino la clara virginidad que esclarece la ciudad; las diversas gemmas... son la grande diversidad de los bienaventurados; doce torres, doce apóstoles, cuatro escudos son los cuatro evangelistas... Repasa la claridad y resplandor reverberante en las gemmas..., y lo demás, porque así se comunican los bienes de nuestro Dios en los bienaventurados... Y aun tenemos otra torre que es castillo, es fortaleza, casa fuerte, casa real, es aposento del rey, alcázar de la ciudad, está más cerca que del cirio, es homenaje de Dios y excede a las otras torres en tan cumplida eminencia, que este entendimiento flaco no puede cuánto alcanzar... es fundada sobre un muy fino cristal tan fuerte como diamante, que no se puede quebrar, y de mil piedras preciosas está cercado su muro y de zafiro y esmagerado son sus puertas fabricadas. (Tob. 13, 21)... este nuestro alcázar real, es consagrado en Iglesia..., es templo de Dios... Hierusalem... ciudad de Dios... nuestra claridad es Dios, es Cristo Jesús bendito, es aquel cirio pascual... resplandor y claridad de su lumbre, la inmensa divinidad... » (*Subida del Monte Sión, Místicos franciscanos españoles*, BAC, Madrid, II, 1948, págs. 270-274).

riosa compilación de relatos y pensamientos religiosos... redactada a fines del siglo XVI » (pp. 267-268). El pasaje que traduce el arabista dice textualmente:

> Puso Dios para todo hijo de Adán siete castillos, dentro de los cuales están El y fuera de los cuales está Satanás ladrando como el perro. Cuando el hombre deja que se abra brecha en uno de ellos, entra por él satanás. Conviene, por tanto, que los vigile y guarde con todo cuidado, particularmente el primer castillo, pues mientras permanezcan incólumes y en pie sus cimientos, no hay mal que temer. El primero de los castillos, que es de cándida perla, es la mortificación del alma sensitiva. Dentro de él hay un castillo de esmeralda, que es la pureza y sinceridad de intención. Dentro de él hay un castillo de brillante loza, que es el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos. Dentro de él hay un castillo de piedra, que es la gratitud a los beneficios divinos y la conformidad con el divino beneplácito. Dentro de él hay un castillo de hierro, que es el dejamiento en las manos de Dios. Dentro de él hay un castillo de plata, que es la fe mística: Dentro de él hay un castillo de oro, que es la contemplación de Dios — ¡ glorificado y honrado sea ! —. Ya dijo Dios — ¡ ensalzado sea ! [Alcorán, XVI, 191] « Satanás no tiene poder sobre los que creen y ponen en Dios su confiaza » (pp. 267-268).

En efecto, Asín logró dar con el germen esquemático pero preciso de Santa Teresa. Si bien no encontramos en los *Nawādir* la exhaustiva elaboración mística que la insigne escritora lleva a cabo, si están presentes aquí los elementos de una imagen que la Santa creyó hija de su propia imaginación inspirada.

Pero el problema de los orígenes del símbolo del castillo no queda todo resuelto por Asíen Palacios, porque la evidencia documental que posee es la de un manuscrito de finales del siglo XVI — contemporáneo o posterior, por lo tanto, a la santa — y el arabista cree que el símbolo se perfecciona en el Islam hacia ese momento. Es decir, cronológicamente más o menos a la par con Santa Teresa. Hemos tenido, sin embargo, la fortuna de poder resolver algunas de las dudas del admirado maestro. El esquema simbólico de los siete castillos concéntricos del alma lo describe ya claramente Abū l-Ḥasan al-Nūrī de Bagdad en sus *Maqāmāt al-qulūb* (*Moradas de los corazones*) en pleno siglo IX. Y puede ser aun anterior. No parece arriesgado, ante esto, sospechar que estamos ante un motivo metafórico recurrente en el Islam. Los dos ejemplos que Asín y nosotros hemos podido documentar — con tantos siglos de diferencia en los textos: siglo XVI, siglo IX — deben formar parte

de una larga tradición literaria que se reitera durante siglos. El tratado del místico bagdadí es de particular interés porque ningún otro autor de los documentados hasta ahora (exceptuando al anónimo autor de los *Nawādir*) organiza los elementos del símbolo de manera tan cercana a Teresa como Nūrī. Veamos con qué precisión el maestro sufí preludia los *Nawādir* y esboza — nada menos que ocho siglos antes que la santa de Ávila — la imagen que la escritora consideró inspirada y privativa. Traducimos del árabe la morada o tratado VII de dicho manuscrito, titulado *Ḥaṣūnu qalbin al-mū'mini* (« Los castillos del corazón del creyente »):

> Has de saber que Dios — ¡ ensalzado sea ! — creó en el corazón de los creyentes siete castillos con cercos y muros alrededor. Ordenó a los creyentes que estuvieran en el interior de estos castillos y colocó a Satanás afuera de ellos, y les ladra como ladra el pero. El primer castillo cercando es de corindón y significa el conocimiento místico de Dios —¡ ensalzado sea ! — y a su alrededor hay un castillo de oro que es la fe en Dios — ¡ ensalzado sea !... y a su alrededor hay un castillo de plata que es la fidelidad en los dichos y la acción; y a su alrededor hay un castillo de hierro que es la conformidad con el divino beneplácito de Dios — ¡ ensalzado sea ! —; y a su alrededor hay un castillo de alumbre que es el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos; y alrededor de él hay un castillo de barro cocido que es la educación del alma sensitiva en toda acción. Como dice la palabra de Dios — ¡ Alabada sea ! —: « Contra mis servidores no tendrás poder » (Cor. XII, 40). El fiel está entonces en el interior de estos castillos, y aquel que está en el castillo de corindón, Satanás no tiene manera de llegar a él, siempre que el fiel cumpla con las reglas de la educación del alma sensitiva. Pero si deja de cumplirla y dice « no es necesario », entonces Satanás obtiene de él este castillo, que es el de barro cocido, y codicia el próximo. Cuando el fiel se vuelve negligente en el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos, obtiene Satanás de él el castillo de alumbre, y codicia el tercero. Cuando el fiel abandona la conformidad con el divino beneplácito de Dios — ¡ ensalzado sea ! — toma Satanás el castillo de cobre y codicia el cuarto, y así sucesivamente hsata el último castillo (*op. cit.*, p. 135).

Salta a la vista que el esquema simbólico es de la misma familia de los *Nawādir* del siglo XVI y que también contiene — si bien muy constreñidos — todos los elementos principales del símil teresiano: el alma — o mejor el camino místico del alma — se concibe en siete moradas sucesivas representadas por castillos concéntricos. Satanás acecha sobre todo las primeras moradas y el fiel que logra alcanzar

la última alcanza la unión con Dios. Hay coincidencias específicas de mucho interés: Santa Teresa nos habla de las « moradas » del alma, sin duda recordando el versículo de San Juan (XIV, 2). « En la casa de mi Padre hay muchas mansiones ». Sin embargo, como ha demostrado Miguel Asín en sus *Šādilīes y alumbrados*, el concepto de morada como estado permanente del alma (opuesto a otros más pasajeros) parece derivativo del concepto islámico de *maqām* o morada, que significa precisamente eso. El tecnicismo es inusitado en la espiritualidad cristiana medieval pero lo acuñaron sufíes como Nūrī y al-Huywīrī cientos de años antes de que adquiriera carta de naturaleza en la escuela carmelitana.

Nūrī compara al demonio enemigo del alma con un perro: Santa Teresa con alimañas. La Santa parecería más cerca de los šādilīes del siglo XIII que hablan concretamente de la turba de alimañas y bestias que asaltan el castillo interior. Pero el místico badgadí tampoco está demasiado lejos de la Reformadora: Recordemos el impacto que tiene para un musulmán, acostumbrado a ritos purificadores como la ablución, la noción de la impureza. El perro es precisamente el animal impuro por excelencia en el Islam. (Un fiel no debe rezar por donde ha pasado un perro). De ahí que el « perro » de Nūrī traduzca emocionalmente por las « alimañas » o « bestezuelas inmundas » con las que Santa Teresa elige metaforizar nuestras impurezas o el demonio mismo.

Una diferencia obvia entre los castillos teresianos y los árabes son los materiales preciosos que los constituyen. Interesantemente, Santa Teresa parecería haber tornado diamantinos y transparentes los castillos multicolores del símbolo islámico. En esto sin duda difieren, pero advirtamos que Nūrī de Bagdad se sirve de la materia prima de sus castillos para indicarnos el progreso espiritual del alma dentro de sí misma, y su itinerario místico no difiere mucho del de Santa Teresa. Considerados de afuera hacía adentro, los materiales de que están hechos los castillos van subiendo en calidad, al igual que el camino sublime que representan: el castillo de barro (materia deleznable) simboliza la mortificación del alma sensitiva, (es decir, los principios de la vida espiritual). Desde ahí vamos ascendiendo — alumbre, bronce, hierro, plata, oro — hasta llegar al castillo interior de la unión con Dios, que es de corindón o *iāqūt* y que parecería constituir, en hermosa culminación artística y simbólica, la piedra preciosa que engastan los metales anteriores.

Aunque las esquemáticas etapas espirituales de las *Maqāmāt al-qulūb* no corresponden con perfección a las complejísimas que articula la reformadora en su largo tratado, cabe advertir que en ambos casos hay un grado ascendente de perfección espiritual muy claro. Los

castillos primero y séptimo de Teresa y de los musulmanes sí coinciden con exactitud: en el primero se mortifica aún el alma sensitiva, en el último se posee ya a Dios [38].

Pero con esto no queremos implicar — ni mucho menos — que la fuente inmediata de la Santa de Ávila fuese Abū l-Ḥasan al-Nūrī. Lo que sí proponemos es que la materia prima del símbolo de los castillos es islámica. Los musulmanes elaboran el símil a lo largo de toda la Edad Media: Nūrī y el autor de los *Nawādir* no son sino dos ejemplos aislados (aunque muy significativos) del símbolo islámico de los castillos místicos. Se trata de un verdadero lugar común en la literatura sufí: Algazel en su *Iḥyā'* alude repetidamente al castillo espiritual cuyas puertas hay que defender del asalto del diablo [39], e Ibn-'Arabî en su *Futūḥāt* (II, 768-774) representa sus iluminaciones esotéricas con un alcázar de multitud de cámaras que se van franqueando sucesivamente a medida que avanza en conocimiento místico. El persa Nezāmī (s. XII) en su *Haft Paykar* (*Siete princesas*) [40] nos habla del alma en la forma de siete castillos [o de un castillo con siete cúpulas que son a su vez castillos] que corresponden al color y a las características de los siete planetas y que habitan siete princesas vestidas a su vez de estos colores alusivos. En el séptimo castillo, que es blanco o transparente, se produce metafóricamente la unión con Dios. El motivo alegórico fue reproducido insistentemente por los miniaturistas persas (cf. Chelkowski, *op. cit.*). Tan cara es al Islam la metaforización del alma en castillo que trasciende al lenguaje popular: en árabe se dice *muḥāṣana*, que significa algo así como « que te proteja el castillo de Dios alrededor tuyo ».

Santa Teresa no habrá inaugurado pues el símil de los castillos concéntricos en la historia de la historia mística. Es tal el peso de

---

[38] La idea de la concentricidad de estos siete castillos sucesivos es clarísima en Santa Teresa. En el siguiente pasaje de sus *Moradas* nos describe las etapas espirituales de adentro hacia afuera, exactamente igual que Nūrī:

> « No havéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa en hilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza u palacio adonde está el Rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas... » (OC, p. 369).

[39] « Le coeur est la fortresse dont Satan vent s'emparer; il est d'obligation personelle d'en garder les voies d'accès contre les tentations diaboliques; on ne peut dominer le diable qu'en connaisant les portes d'acces. En voici seulement les plus importants... [la colère, l'envie et l'avarice, la gloutonnerie, l'amour de la parure, etc.] (*Ihya 'ulum al-Din-Vivification des sciences de la foi* (Analyse par G.H. Bousquet, Librairie Max Besson, Paris 1955, pp. 215-216).

[40] El poema, que ha recibido más de un título, también se conoce como *Haft Gumbad*, o *Las siete cúpulas*. (Cf. *Mirror of the Invisible World. Tales from the Khamseh of Nizami*, by Peter Chelkowski, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1975, p. 113).

la evidencia documental que acerca a la Santa a la elaboración literaria islámica de los castillos que nos obliga a plantearnos la pregunta de si estamos ante un caso de filiación cultural musulmana de parte de la Reformadora. Será quizá el caso más dramático pero — ya lo hemos visto — no el único de su literatura mística.

¿ Qué sentido pueden tener estos antecedentes islámicos de algunos de los símbolos más famosos de Santa Teresa de Jesús ? Aunque pueda resultar incómoda la asociación tan estrecha que parece tener la Reformadora carmelita con los espirituales del Islam medieval, nos parece que nada podría ser más esperable y más normal desde un punto de vista histórico-literario.

Veamos más de cerca. Cuando el maestro Asín Palacios descubrió paralelos significativos entre San Juan de la Cruz y el misticismo islámico [41], se vio precisado a proponer una hipótesis que explicara cómo le fueron accesibles al Santo estos conocimientos literarios de una espiritualidad que estaba totalmente vedada y desacreditada en la España del Siglo de Oro, con la Inquisición a toda marcha. Miguel Asín supuso, como se recordará, que si la mística *šādilī* estaba viva entre los moros de Túnez hasta fechas recientes, entre los de la España del XVI también debería estarlo. La ausencia de pruebas documentales de Asín suscita una polémica: Paul Nwyia [42], R. A. Nicholson [43], Jean Baruzi [44], y Louis Massignon [45], aunque sin oponerse realmente a la presencia de innegables huellas islámicas en la obra de San Juan, cuestionaron la hipótesis del contacto con los moriscos. Faltaba la evidencia.

Ante esta disyuntiva crítica nos fue necesario retomar el problema donde lo dejó Asín al morir en 1944. En nuestro libro en prensa *San Juan de la Cruz y el Islam* (Colegio de México), exploramos largamente la literatura aljamiada de estos moriscos españoles, que a lo largo del siglo XVI escribieron importantes documentos secretos en castellano, pero utilizando la grafía árabe. Nuestras prolongadas incursiones en esta literatura aljamiada clandestina nos han obligado a diferir en este punto del admirado maestro. Dudamos mucho que

---

[41] Cf. principalmente su citado « Un precursor musulmán de San Juan de la Cruz... ». En nuestro citado libro en prensa hemos aumentado significativamente los paralelos entre San Juan y el Islam que el gran arabista comenzó a descubrir en las primeras décadas del siglo XX.

[42] *Ibn 'Abbad de Ronda (1332-1390), Beyrouth, 1961.*

[43] *Le soufisme musulman et son histoire,* trad. de Abû-l-Atâ 'Affifi, Introduction, p. X (Apud P. Nwya, *op. cit.,* p. 34).

[44] « Sur une hypothèse d'Asín Palacios », *Problèmes d'histoire des religions,* Paris, 1935.

[45] « Textes musulmans pouvant concerner la nuit de l'esprit », *Études carmélitaines,* oct. 1930.

hayan sido estos criptomusulmanes los transmisores de la exquisita cultura mística del Islam al Santo, (y, por extensión, a Santa Teresa), porque sus tratados proselitistas ponen de manifiesto una y otra vez el lamentable deterioro cultural al que habían llegado en vísperas de su expulsión final [46].

¿ Quién transmitió entonces estos conocimientos místicos a San Juan de la Cruz y a la Madre Reformadora ? Nos parece que no hay que plantearse el problema filogenético en términos de quién introdujo a San Juan o a Santa Teresa a una lectura directa de Abū l-Ḥasan al-Nūrī, Ibn-'Arabī o al-Huywīrī. Los reformadores nunca oirían el nombre de estos autores, de cuyas obras sin embargo están indudablemente tan cerca. De seguro ni siquiera sospecharían la filiación islámica que sus propias obras, si se leen con honradez intelectual, delatan. La perspectiva desde la cual se debe esbozar el problema nos parece más bien que debe ser otra: Santa Teresa de Jesús y su Senequita — y aun muchos otros espirituales españoles y europeos que los precedieron — no son sino ejemplos elocuentes de las huellas que el Islam dejó en su fecundo contacto con Europa desde la temprana Edad Media.

En efecto, el Islam, por razones históricas que hoy nos son suficientemente conocidas, parece injertarse poderosamente en la cultura europea del medioevo. En esos años críticos de formación cultural de la todavía joven Europa, la cultura musulmana fue tan combatida como profundamente admirada por la *intelligentsia* del continente. Estos préstamos culturales con Oriente se establecen, en palabras de Asín, por « conductos constantes, normales y nada ocultos » [47]. Recordemos que el fracaso político de las Cruzadas, cuyo principal intento era conquistar Tierra Santa y someter el Islam, trae como consecuencia un importante cambio táctico de parte de la espiritualidad europea. José Muñoz Sendino lo sintetiza agudamente: estamos ante el « nuevo intento de conquistar el Islam a base de conocerlo » [48]. Pero esta inteligente labor evangelizadora, que impulsa en buena medida las traducciones en masa de los libros de religión y sabiduría musulmana, la apertura de cátedras como la de París y Montpellier a los más grandes pensadores de Oriente, y

---

[46] Sobre este problema cf. nuestros estudios « Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiado-morisca » (*Bulletin Hispanique* LXXXII (1980) págs. 16-58 y « Estudio sobre la espiritualidad popular del siglo XVI. El Mancebo de Arévalo, la Mora de Úbeda y San Juan de la Cruz », en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* XXXVI (1981) 17-51.

[47] *La escatología musulmana de la Divina Comedia*, p. 359.

[48] *La escala de Mahoma, op. cit.*, p. 39.

la fundación de enclaves en tierra de sarracenos para aprender mejor el árabe, tiene un resultado probablemente inesperado: la « islamización » de Europa. (Dicho, claro está, en un sentido muy amplio). La intelectualidad cristiana — aun la más militante — no se puede sustraer de la poderosa influencia intelectual del Islam, que admira, como dijimos, en más de un sentido. Este fecundo proceso de intercambio cultural, cuyo estudio han abordado recientemente Dorothee Metlitzki [49] y Alice Lasater [50], y en el que también nos detenemos en nuestro citado libro, es lo único que puede explicarnos el elocuente ex-abrupto del *Opus Majus* de Roger Bacon: « Omnia secreta philosophiae adhuc jacent in linguis alienis » [51]. (Las « lenguas extranjeras » en las que yace la filosofía son, naturalmente, las orientales). Bacon no está solo: si leemos con atención y sin prejuicios iremos advirtiendo cómo los más grandes espirituales europeos se hacen eco de esa admiración intelectual (a despecho de los obligados odios teológicos) que sienten por el pensamiento religioso y científico musulmán. Así, sorprendemos a Meister Eckhart citando con entusiasmo a Algazel y Averroes [52] y al portugués Dom Duarte (s. XV) mezclando sus autoridades — San Gregorio, San Agustín, Hugo de San Víctor — con Algazel [53]. Autores tan aun diversos entre sí como Geoffrey Chaucer, Raimundo Lulio y los más posteriores Giordano Bruno y Pico de la Mirandola entreveran a su vez sus obras de citas de los grandes autores árabes: ninguno parece estar a salvo del furor intelectual pro-islámico de aquellos siglos.

No es pues de extrañar que entre muchos de estos autores, que en la mayoría de los casos precedieron a Santa Teresa y a su Senequita por siglos y que pudieron ser leídos por ellos sin peligro para sus conciencias ni para sus vidas, hayan sido permeables a buena parte de la simbología mística musulmana que hemos venido explorando en este estudio. Veamos hasta qué punto pueden ser ellos los « eslabones intermedios » entre Santa Teresa de Jesús y el Islam.

---

[49] *The Matter of Araby in Medieval England*, Yale Univ. Press, 1977.

[50] *Spain to Englad. A Comparative Study of Arabic, European, and English Literature of the Middle Ages*, Univ. Press of Mississippi, Jackson, 1974.

[51] *Opus Majus*, apud Asín, « Ibn Masarra y su escuela », en *Obras escogidas*, Madrid, 1946, p. 168.

[52] Cf. James M. Clark and John V. Skinner, *Selected Treatisies and Sermons Translated from Latin and German*, London, 1958, pp. 225-6 y 238.

[53] *Leal Conselheiro*, ed. Joseph M. Piel, Lisboa, 1942, p. 266.

1/I. *El vino o la embriaguez mística*

El *vino* embriagante como símbolo de la inenarrable unión mística, que ya vimos elaboran incansablemente los sufíes hasta lexicalizar la equivalencia, reaparecerá siglos más tarde en los textos de numerosos espirituales europeos. Importa destacar entre ellos a San Bernardo de Claraval (1090-1153), considerado como el último Padre de la Iglesia y uno de los más grandes renovadores del císter, aquella comunidad religiosa que tanto se desveló por hacer asequibles mediante la traducción las obras de sus enemigos en la fe. Profundamente involucrado en los enfrentamientos de su época contra los sarracenos, San Bernardo predica en persona para la cruzada que encabeza San Luis Rey de Francia y que tan desastrosa fue para la cristianidad [54]. El insigne benedictino fue uno de los ejes pivotales del pensamiento religioso medieval, y sus obras, consiguientemente, alcanzan una difusión extraordinaria. San Bernardo dota al *vino* de distintas equivalencias de significado a lo largo de su obra, pero va a insistir sobre todo en una: el *vino* entendido en términos de la embriaguez mística. En su *Tratado del amor de Dios*, dignifica la imagen de una manera especial, pues entiende que esta embriaguez del *vino* marca el cuarto y último grado de la unión con Dios:

> ¿Cuándo se experimenta afecto semejante que, embriagado el corazón con un amor divino, olvidado de sí mismo..., todo él se encamina a Dios y juntándose con Dios, se haga con Él un espíritu...? Desde ahora ya se posee perpetuamente el cuarto grado de amor cuando suma y absolutamente Dios es amado, pues ni a nosotros mismos nos amamos sino por Él mismo... (Cap. X y XI, apud *Obras completas*, BAC, Madrid, 1933-35, pp. 764 y 769).

---

[54] Como dato de interés, cabe recordar que precisamente en esa cruzada de San Luis nos es dable consignar un interesante intercambio cultural con la espiritualidad islámica. El cronista del rey, Joinville, en su crónica de 1309, nos revela que un tal hermano Yves, buen conocedor de la lengua y de las costumbres sarracenas, se encuentra en el camino de Damasco con una anciana que portaba un brasero de fuego y una jarra de agua: con el fuego quería quemar el paraíso y con el agua apagar el infierno, a fin de que los fieles amasen a Dios por Él mismo. Al parecer, este conocedor del Islam se estaba enfrentando a una idea y a una leyenda extendidísima en el mundo islámico: la doctrina del amor puro y desinteresado, que se asocia principalmente a Rabi'a al-Adawiyya de Basora, acaso la primera en codificar y poetizar el extremo de amor en el siglo VIII. La idea, como todos sabemos, está ya presente en la Patrística, pero donde verdaderamente se exacerba es en el Islam, de donde parece restituirse a Europa como idea religiosa ya algo incómoda. Cf. nustro ensayo « Anonimia y posible filiación espiritual islámica del soneto « No me mueve, mi Dios, para quererte », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXIV (1975) pp. 243-266.

Importa aquí recordar que San Bernardo e Ibn-'Arabī vienen a coinicidir muy de cerca. El místico murciano, como recordaremos, haciendo suyo un tropo que veíamos se venía elaborando ya durante siglos en el Islam, concibe la manifestación de Dios en el alma en cuatro niveles o moradas representadas simbólicamente por la bebida. El cuarto y último grado es para él, como para San Bernardo, precisamente el de la embriaguez espiritual o *sukr* (*Taryumān*, p. 55). El paralelo es lo suficientemente exacto como para permitirnos la sospecha de que tanto Ibn-'Arabī como San Bernardo deben tener como común antecedente el lenguaje místico vinario que los sufíes codificaron por lo menos desde el siglo VIII [56].

Sea como fuere, lo cierto es que en Europa se repetirán las disquisiciones extáticas entendidas bajo el ropaje alegórico de la embriaguez del *vino*. Para San Buenaventura, en el siglo XIII, la embriaguez o *ebrietas* vuelve a ocupar el cuarto grado de amor a Dios, sólo que ya no tiene la dignidad de constituir la dimensión final del éxtasis. El gran reformador franciscano [57] nos habla de seis escalafones místicos en su *De Triplici via, alias incendium amoris*: 1) la serenidad y dulzura, 2) la avidez, 3) la hartura, 4) la embriaguez, 5) la seguridad, 6)) la verdadera y perfecta tranquilidad. Oigamos lo que nos dice acerca del grado cuarto:

> Quartus gradus est ebrietas, quae oritur ex saturitate. Ebrietas autem in hoc consistit, quod quis tanto amore diligat Deum, ut iam non solum fastidiat solatium, sed etiam delectur et quaerat tormentum, pro solatio, et amore eius quem diligit, delectetur in

---

[55] Entre otras, podemos observar las equivalencias de *vino* = Cristo; *vino* = deleites carnales; *vino* = caridad; *vino de los ángeles* = lágrimas de penitentes.

[56] San Bernardo volverá a insistir en este lenguaje técnico vinario en el Sermón VII *In Canticum Canticorum*: « ...el alma ama castamente y busca solo al Amado... Ama ardientemente, porque está tan ebria de amor, que no piensa en la majestad de Aquel a quien habla... ¿ Está embriagada ? Sí, lo está, sin duda... » (Apud José L. Morales, *El « Cántico espiritual » de San Juan de la Cruz: su relación con el « Cantar de los cantares » y otras fuentes escriturísticas y literarias*, Ed. de Espiritualidad, Madrid, 1971, p. 55). Incluso se servirá de las « bodegas de vino » del *Cantar* para esbozar, siquiera levemente, una de las moradas que jalonan el camino místico, como vimos hacían algunos místicos sufíes.

[57] San Buenaventura, que también habrá de ejercer una influencia definitiva sobre el pensamiento religioso europeo, tuvo posibles vías de contacto con la literatura religiosa de los árabes a través de sus viajes a centros de estudio como Montpellier, España y en especial París, donde le toca coincidir con Roger Bacon. Trabaja para conjurar el peligro de las ideas averroistas, actitud que nos delata una vez más sus conocimientos islámicos, no empece sean anti-islámicos.

poenis, opprobriis et flageliis, sicut Apostolus. Unde sicut ebrius se ipsum denudat sine pudore et sustinet plagas sine dolore, sic in isto intelligendum est [58].

Vamos a sorprender la imagen del licor « a lo divino » entre los más diversos codificadores del lenguaje místico medieval. Ruysbroeck describe la embriaguez espiritual y sus curiosas manifestaciones exteriores, como el baile y el canto extático, que tan condenadas fueron por su frecuencia casi morbosa en algunas sectas sufíes y en especial entre los alumbrados españoles: « L'ivresse spirituelle consiste en une saveur sensible plus forte et qui donne plus de joie que le coeur ne l'avait rêvé ou experimenté. Elle produit dans l'homme d'étranges choses. Certains se mettent à chanter..., courir, sauter, danser, battre les mains... » [59]. El franciscano del siglo XIII David von Augsburg, por su parte, se muestra buen conocedor de las moradas místicas « vinarias » en su *De septem gradibus orationis* y su *De septem processibus*: la *ebrietas* ocupa ahora el segundo grado místico, seguido de la alegría espiritual o *jocunditas* y la disolución final o *liquifactio*. Y así, con más o menos variantes, volveremos a encontramos el tropo en otros espirituales como Kempis o Hugo de San Víctor.

En la literatura ascético-mística peninsular hay una verdadera eclosión del *leit-motiv* de la embriaguez « a lo divino »: Santa Teresa de Jesús tiene un contexto literario muy amplio y muy inmediato en este sentido. Gaston Etchegoyen estudia el caso de Francisco de Osuna como precedente de la Reformadora. Al comentar el *Cantar de los cantares*, ambos acuden a la « interior bodega » para saciarse de ese vino espiritual que ofrece Dios a los que llegan a estas alturas espirituales. Osuna alude al « divino licor » que ha de entrar en nuestra alma cuando la hayamos vaciado de todo lo criado — recordemos el *šurb* o licor embriagante de Ibn al-'Arabī. La *ebrietas* o *sukr* queda desplazada al primer grado del éxtasis: « En las palabras susodichas de los cánticos deves notar cuatro grados de soberano amor: el primero en vna entera embriaguez que alcanzó esta beatíssima anima entrando en la bodega de amor donde tantas maneras de amores ay quantas ay de vinos y todas las condiciones del vino hallaron en el amor... » (*Ley de amor santo*, XIII).

Juan de los Ángeles, Diego de Estella y en especial Bernardino de

---

[58] Apud *Obras* (edición bilingüe), BAC, Madrid, 1955, vol. IV, p. 138. San Buenaventura volverá a insistir en esta terminología vinaria en su *Vitis mystica*, sus *Collationes in Hexameron* y su *Soliloquium*.

[59] *Les noces*, ed. de Cologne, 1950, vol. I, p. 158.

Laredo en su *Subida del Monte Sión* de 1538 aludirán también al vino del éxtasis[60]. Hasta el doctísimo fray Luis de León se sirve de la imagen embriagante, enseñándonos cómo la « Escritura divina, cuando nos quiere ofrecer alguna como imagen de aqueste deleite [espiritual]... usa de muchas semejanzas e imágenes... [el aposento] de vino... [el] vino mismo..., [el] licor... »[61].

Es curioso que Etchegoyen no mencione en este sentido a uno de los místicos que más cerca estaba sin duda de la Reformadora: su colega de reforma San Juan de la Cruz. San Juan celebra la « suave embriaguez »[62] que le produce el « adobado vino » (VO, p. 697) y que es la consecusión de un altísimo éxtasis. Hemos dedicado estudio aparte al caso del Santo[63], que tan próximo parece estar de la remota imagen islámica del vino del éxtasis. Entre San Juan y el Islam — y aun entre Osuna y el Islam — existen coincidencias adicionales muy importantes que ni siquiera encontramos en Santa Teresa. Recordemos aquí sólo una: San Juan de la Cruz usa la variante del mosto de granadas para el conocimiento y el delirio extático, advirtiendo cómo bajo la multiplicidad de los granos de la fruta subyace la absoluta e indiscutible unidad de Dios, representada por la bebida embriagante:

> Porque, así como de muchos granos de las granadas un solo mosto sale cuando se comen, así de todas estas maravillas... de Dios en el alma infundidas redunda en ella una fruición y deleite de amor, que es bebida del Espíritu Santo... bebida divina... (VO, p. 730).

En el *Tercer abecedario espiritual* (XII, 11) también Francisco de Osuna interpreta el « mosto de granadas » en los mismos términos alegóricos que San Juan:

> ...allí enseña dios al anima por esperiencia muchas cosas, segun dijo la esposa, y ella le da para lo adormir, y tener consigo, vino

---

[60] En su *Subida*, Laredo llega a escribir un « denuesto del vino » que recuerda poderosamente los de los musulmanes o los de escritores fuertemente islamizados como el Arcipreste de Hita.

[61] *De los nombres de Cristo*, *Obras completas castellanas*, BAC, Madrid, 1967, vol. I, p. 667.

[62] Al comentar el *Cantar de los cantares*, ambos reformadores acuden a la « interior bodega » para saciarse de ese vino espiritual que ofrece Dios a los que llegan a ciertas alturas espirituales. Cf. *Vida y obras completas de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1964. En adelante abreviaremos: VO.

[63] Cf. nuestro citado libro en prensa y nuestro ensayo « Simbología mística eslámica en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús », también en prensa en la *Nueva Revista de Filología Hispánica*.

> adobado con muchas especias, juntando todos sus deseos a solo dios; y dale mosto de granada que es el fervor sacado de las partes intimas de sus entrañas teñidas de caridad u cubiertas con pureza (apud Etchegoyen, *op. cit.*, p. 299).

Es precisamente esa fruta — la granada — la que marca la llegada del sufí a la cuarta etapa del camino o jardín místico y simboliza, según Laleh Bakhtiar, « the integration of multiplicity into unity, in the station of union » (*op. cit.*, p. 30). El anónimo *Book of Certainty*, atribuido a Ibn 'Arabī o a Qāšāni, insiste en la fruta emblemática de la esencia y unidad última de Dios: « the pomegranate, which is the fruit of the Paradise of the Essence... in the state of Union... it is the direct consciousness of the Essence (ash-shuhûd adh-dhâtî)... [64]. La coincidencia con San Juan y Osuna, como vemos, es perfecta: aun los pormenores alegóricos más abstrusos del símbolo musulmán encontraron, de una manera u otra, su camino hasta la literatura ascético-mística del Renacimiento español. Allí se popularizó tanto la imagen que los mismos alumbrados la emplean para aludir crípticamente a sus procesos espirituales. En la declaración presentada por María Quesada ante la Inquisición el 4 de septiembre de 1579, testifica que Juan de Ojeda y un cierto Gutiérrez, maestro de niños, bromeaban con ella y con Juana de la Calancha, « preguntándoles qué les había dicho el Esposo y si les había introducido en la bodega del vino » [65].

Es prudente concluir, ente la evidencia documental, que si bien los musulmanes codificaron el lenguaje místico vinario siglos antes que los europeos, estos, a lo largo de toda la Edad Media, y, en el caso de España, durante el Renacimiento [66], hacen suyo el símbolo hasta el punto de que su sentido « secreto » se convierte en patrimonio popular. Al parecer, entre Santa Teresa de Jesús y el Islam hay unos « eslabones intermedios » nada ocultos en el caso de la alegoría del vino secreto del éxtasis.

---

[64] *The Book of Certainty*, Prol. de Abu Bakr Sirâj Ed-Dîn, Rider & Co., London, (s. f.), pp. 27-28.

[65] V. Beltrán de Heredia, o. p., « Los alumbrados de la diócesis de Jaén. Un capítulo inédito de la historia de nuestra espiritualidad », *Revista española de teología* IX (1949) pp. 202-203.

[66] Los portugueses medievales no se quedan atrás en el manejo del símbolo: lo elaboran Fray Paio de Coimbra, Dom Duarte y el anónimo autor del *Orto de Esposo*, entre otros.

2/II. *La apretura y la anchura*

Hemos visto al principio de nuestro ensayo que Miguel Asín asoció los estados alternos del *qabḍ* y el *basṭ* (*anchura* y *apertura*) a la imagen de la noche oscura del alma de San Juan de la Cruz y de los šāḏilīes del siglo XIII. La documentación adicional que hemos ofrecido parece indicar que los términos técnicos de la *apretura* y la *anchura* no son privativos de esta secta sufí hispanoafricana sino que son patrimonio común del misticismo islámico en general. Santa Teresa, como recordaremos, parecería tener una noción algo más vaga e imprecisa de la nomenclatura técnica de los estados alternos, que no utiliza en el contexto de una noche mística pero del que se sirve en más de una ocasión.

En Europa encontraremos casos aislados, casi siempre fuera del contexto simbólico de la *noche*, de la mención de estados de angustia o apretura y de anchura o dilatación espiritual. Los místicos occidentales describen en general dichos estados por separado, y no hay duda de que aquí San Juan de la Cruz está claramente mucho más cerca de sus fuentes sufíes, de lo que está Santa Teresa o ningún maestro espiritual europeo. Las alusiones a estos son casi invariablemente superficiales, como esta de Juan de los Ángeles: « Oh, cuan diferente negocio... en lo uno hay suavidad y en lo otro estrechura y congoja » (*Vida perfecta*, Diálogo I, *Obras* I, 173a). Hatzfeld nos llama la atención sobre la *apretura* en Lulio: « resulta que el aprieto de San Juan de la Cruz más que el *cabd* árabe es el catalán *estrenyment* y *estric* de Lulio: ' Ah bon amic, savi es qui per altre es castic e tan destrie ' » (*Poesies*, 115) ...' *Destrenyia* e languia menoritat d'amor l'amic ' (*Art amativa* 217, nº 658) »: (*Estudios literarios sobre mística española*, Gredos, Madrid, 1968, p. 84).

La *anchura*, por otra parte, aparece menos en los textos místicos europeos. La podemos documentar, entre otros, en San Bernardo (Sermón 117 de las *Consideraciones sobre la Encarnación*) y en San Buenaventura: « ...quod anima sentiat incomprehensible solatium, quod taliter dilatetur en se, quod nec ipsa possit compehendere nec aliis explicare » (*Collationes in Hexameron, op. cit.*, p. 644). Repetimos que los espirituales del medioevo no parecen concebir con claridad, y como parte de una teoría del desarrollo místico del alma asociado al símbolo de la *noche oscura*, la pareja de estados alternos de la *apretura* y la *anchura*[67]. Los intermediarios — si es que

---

[67] Como dato curioso, cabe señalar que la alquimia sí utiliza la pareja de términos de la *apretura* y la *anchura*, aunque en sentido distinto del de San Juan y Santa Teresa y los místicos del Islam. Boheme habla de las formas o

los hay — entre Santa Teresa y San Juan y los musulmanes todavía nos son desconocidos en este sentido. Las investigaciones no deben cesar: todavía la espiritualidad de los Reformadores es en este sentido más « islámica » que la de ninguna de sus posibles fuentes literarias intermedias.

3/III. *El alma como jardín místico*

El jardín del alma del místico, oreado por las brisas de la Divinidad, refrescado por sus sagradas lluvias y tachonado de flores de virtudes, que tan perfectamente codifica Nūrī de Bagdad en el siglo IX y que también vimos en Santa Teresa de Jesús, tampoco será imagen desconocida para los europeos. Los tratados simbólicos en torno al jardín espiritual abundan a lo largo de toda la Edad Media y aun del Renacimiento: *Hortus animae, Hortulus Rosarum, Hortus caritatis, Bosco deleitoso, Orto de Esposo.* Autoridades como San Buenaventura (*Collationes in Hexameron*, 17; *De plantatione paradisi*), Fray Luis de Granada, Orozco, San Pedro de Alcántara y Juan de los Ángeles repetirán el símbolo. Etchegoyen, para demostrar que toda una tradición peninsular antecede a la Reformadora, explora detenidamente el caso de los espirituales españoles [68]. Llama la atención el hecho que la minuciosa descripción de algunos coincidirá muy de cerca con la del jardín del alma de las *Maqāmāt al-qulūb* de Nūrī, que se encuentra refrescado y fecundado, como vimos, por lluvias divinales. Igualmente lo está el jardín espiritual de Fray Luis de Granada, de Ruysbroeck, de Osuna: « [la gracia] llámase lluvia

---

propiedades naturales, en las que imbrica su complicada visión de las formas o propiedades de la naturaleza: « The first natural property is the introspective Desire which demands only itself. It his harshness, hardness, cold, and substance, and finds its symbolical expression in *salt*. To adopt a scientific phrase, we call it *Contraction*. It is the austere, self-contained, and gloomy property which desires to be alone, and will not endure anything it, seeks to absorb everything into itself...

The second natural property is the outward-looking Desire or Movement, which seeks to go forth into multiplicity, the symbolic expression of which is *Mercury*, but which we call, scientifically, *Expansion*, the tendency to self-diffusion and self-propagation in all directions. These two properties are... in deadly antagonism to each other... [and] are inseparable... This conflict finally becomes an oscillation or whirlwing... leads to no goal, and there ensues an appalling restlessness and anguish (Jacob Boheme, *Studies in his Life and Teaching*, by Hans L. Martensen. New Revised Edition by Stephen Hobhouse, London, 1949, p. 47).

[68] Se detiene en los casos de San Pedro de Alcántara, Fray Luis de Granada y sobre todo en el de Alonso de Orozco (*Vergel de oración*), *op. cit.*, pp. 322-323).

porque empreña la tierra de nuestro corazón para que dé fruto abundoso de buenas obras » (*Tercer abecedario, op. cit.*, p. 348). Se impondría el estudio cuidadoso de la posible influencia de Abū l-Ḥasan al-Nūrī (o de algún espiritual de su escuela) [69] sobre algunos de estos espirituales auropeos, que parecen más cerca de él de lo que incluso está la mísma Santa Teresa de Jesús. El estilo conciso y la elaboración simbólica algo esquemática y pedagógica de algunos de estos espirituales recuerdan poderosamente algunas de las moradas o *maqāmāt* de Nūrī. Tanto, que a veces casi parecería que estamos ante su traducción parafraseada:

> El corazón del justo es paraiso terrenal, donde se viene el Señor a deleitar... Dios... quiso hacer acá en la tierra una casa para su deporte, que es el corazón del hombre, y llámalo paraíso terrenal (Osuna, *Tercer abecedario*, p. 202).

Volvamos una vez más a nuestro citado pasaje de la morada IV de Nūrī:

> Dios — alabado sea sobre la faz de la tierra — tiene un jardín. Quien huele su olor no tendrá deseos del paraíso. Y este jardín es el corazón del místico [70].

San Buenaventura, de otra parte, alude a las cuatro fuentes que manan de lo más escondido del huerto paradisíaco de su alma:

> El alma fiel tiene su paraíso espiritual... no terreno, más, por eso mismo, mucho más deleitoso y secreto... de este paraíso brotan cuatro fuentes, que son: la verdad, la caridad, la virtud, la sabiduría (Sermón 117 — *Consideraciones sobre la Encarnación, op. cit.*, p. 1166).

San Buenaventura está muy cerca de las cinco fuentes emblemáticas que ya habíamos visto en las *Maqāmāt* de Nūrī, y que eran la fuente (o el agua) de la felicidad (cuyo beneficio era la salvación), la fuente de la generosidad (cuyo beneficio era el servicio a Dios), la fuente de la misericordia (cuyo beneficio era el conocimiento y el ejemplo y la obediencia), la fuente del amor (cuyo beneficio era la

---

[69] Estamos preparado este estudio, que publicaremos conjuntamente con la traducción al castellano del tratado completo de las *Maqāmāt al-qulūb* de Abū l-Ḥasan al-Nūrī.

[70] No deja de ser interesante que Osuna haya utilizado, al igual que Nūrī, el término de « paraíso » para el jardín del alma, ya que en árabe la palabra para jardín (*yannat*) es sinónima de « paraíso ».

recolección o *ḏikr*) y la fuente de la negación de sí mismo (cuyo beneficio era la visión de Dios) (Morada IV).

La elaboración de la imagen del huerto del alma tampoco podía faltar en San Juan, de la Cruz, que cultivó como hortelano sin par la « viña florida » (VO, p. 676) o el « deleitoso jardín » (VO, p. 677) de su alma privilegiada en estrecha correspondencia con sus antecesores musulmanes. También de esto nos hemos ocupado en otro lugar y sólo vale la pena recordar aquí una coincidencia perturbadora del « Senequita » con los sufíes medievales. El Santo culmina los versos de su poema « En una noche oscura... » celebrando el dejamiento final: « dejando mi cuidado / enter las azucenas olvidado ». Si atendemos a posibles referentes metafóricos musulmanes, el *grand final* del poema quedaría subrayado y la elección de esa flor específica parecerá más artística e intencional. San Juan, lo sabemos, no concluye el comentario al poema. Pero las *azucenas* son precisamente la flor del dejamiento del jardín espiritual de los sufíes que han alcanzado la etapa mística última donde falla todo lenguaje. En ellos, la azucena, « breathless with adoration » en palabras de Annemarie Schimmel (*Mystical...*, p. 308) glorifica a Dios en silencio con las diez lenguas forzosamente mudas de sus pétalos. Salta a la vista que Santa Teresa no está sola en sus paralelos literarios con los santos del Islam.

Una de las modalidades más importantes del símil del jardín del alma que hemos podido documentar el la literatura religiosa europea es la de los caños o arcaduces con los que se controla el fluir del agua mística y que vimos empleaba con tanta maestría Santa Teresa.

Como recordaremos, Asín Palacios asoció los manantiales « controlados » de la Reformadora a los de los musulmanes (tan expertos en el riego) que la precedían en el uso de la imagen. Interesantemente — y acaso también por lejanas influencias islámicas, ya que el símbolo es característico en el Islam — algunos occidentales nos hablarán a su vez de esos caños o acueductos espirituales. San Bernardo (*Sermón en la Natividad de la Bienaventurada Virgen María*) se sirve de la imagen del acueducto que controla el flujo del agua divina y no está en ello muy lejos de la Reformadora:

> Descendió por un acueducto aquella vena celestial [de la gracia de Dios] no ofreciendo, con todo esto, la copia de una fuente, sino infundiendo en nuestros ávidos corazones las gotas de gracia, a unos, ciertamente más, a otros, menos. El acueducto, sin duda, lleno está para que los demás reciban de la plenitud, pero no la misma plenitud... de la misma fuente del Padre... (*op. cit.*, p. 739).

Las variantes del uso de la imagen de la irrigación son interesantes y también merecerían estudio aparte: basta por ahora consignar que autores como Ricardo de San Víctor, Diego de Estella y Francisco de Osuna se sirven de ella. Nos aconseja este último: « cierra, pues, los caños de la fuente de tu ánima [cierra los sentidos con el silencio]... que entonces allá subirá, casi necesitada... (*Tercer...*, p. 598).

También en este caso San Juan de la Cruz empleará — y elocuentemente — el símil del agua del alma obtenida artificialmente y la del agua obtenida autónomamente. En la *Subida*, L. II, XV (VO, p. 421) el manantial autónomo del alma implica el grado más alto de la contemplación, por el contrario de la oración o meditación trabajosa, que se ve en términos del acarreo difícil del agua espiritual por medio de caños y arcaduces: « ...en poniéndose en oración, ya como quien tiene allegado el agua bebe sin trabajo en suavidad, sin ser necesario sacarla por los arcaduces... ».

No nos detendremos en el símbolo del árbol interior que crece en las aguas del espíritu porque en este caso no hemos encontrado antecedentes significativos europeos para Santa Teresa de Jesús, aunque no descartamos el hecho de que una investigación más a fondo pueda arrojar luz sobre la presencia de la imagen en la espiritualidad del continente.

5/V. *El gusano de seda*

Hasta el presente las investigaciones en torno al símil del gusano de seda parecen indicar que la Reformadora fue quien elaboró la imagen con más fortuna y talento en Europa. Entre los musulmanes, que se sirvieron del símil hasta convertirlo en un lugar común de su literatura, y Santa Teresa no hay « eslabones intermedios » demasiado significativos. Etchegoyen estudió algunos de ellos en su citado *L'amour divin* y recoje, por ejemplo, el caso de Dante (Purg. X, 124), que roza la imagen: « Non v'accorgete voi, che noi siam vermi / Nati a formar l'angelica farfalla / Che vola alla giustizia senza schermi ». En su *Tercer abecedario* Osuna también aludirá brevemente a la « paloma » del alma, que sale del capullo de seda, mientras que Fray Luis de Granada, en su *Introducción al símbolo de la fe* (I, XXI)), que ya es posterior a Teresa, se esfuerza por explicar minuciosamente el símbolo. Etchegoyen cree que se detiene tanto porque teme que no le han de comprender: « Le delicat symbole du ver à soi n'est pas familier aux spirituels spagnols du XVI° siècle » (*op. cit.*, p. 341).

6/VI. *Los siete castillos concéntricos del alma*

Podemos decir que tampoco el símbolo de los siete castillos concéntricos del alma era familiar a los espirituales peninsulares del XVI. El alma como castillo, sin ambargo — ya pudimos ver algo de esto — sí fue patrimonio de la literatura ascético-mística española que precedió a la Santa.

Etchegoyen destaca ante todo los casos de peninsulares como Laredo y Osuna. Pero la ecuación castillo = alma fue patrimonio de la espiritualidad del continente siglos antes de que hiciera su aparición en las letras españolas.

Ya San Bernardo desde el siglo XIII compara una y otra vez al alma con una fortaleza asediada por enemigos espirituales [71]. Gerson no se queda atrás y se queja de los asaltos del mundo, la carne y el demonio al castillo de su conciencia interior [72]. Por caminos semejantes van otros teóricos como Hugo de San Víctor (*De arca Noe morali*) y la anónima autora inglesa del *Ancren Riwle* (*The Nun's Rule*) del siglo XIII. En una variante curiosa, Robert Grosseteste,

---

[71] En su sermón « De la guarda constante del corazón » (*Sermones varios*, núm. 82, *Obras completas*, BAC, 1953/55, p. 1107) dice:

> Debemos cultivar y custodiar preferentemente el castillo del alma, porque de él procede la vida eterna. Mas este castillo, colocado en la tierra de los enemigos, se ve atacado por todas partes; por eso le debemos proteger con vigilante solicidad... por todas partes: por debajo y por arriba, por delante y por detrás, por la derecha y por la izquierda. Por abajo le acomete la concuspicencia de la carne, que lucha contra el alma... Por arriba está inminente el juicio de Dios... Por detrás está la delectación mortífera, que nace del recuerdo de los pecados pasados; por delante, la insistencia de las tentaciones; por la izquierda, la inquietud de los hermanos arrogantes y murmuradores; por la derecha, la devoción de los hermanos obedientes.

En sus *Sermones de santos* (Sermón 2: *En la ascención de la Virgen María*, titulado *Sobre el modo de limpiar, adornar y amueblar la casa*) San Bernardo comenta el versículo: « Entró Jesús en un castillo y una mujer llamada Marta le recibió en su casa » [Pl 183, 417]. S. Bernardo va alternando los sentidos de este castillo: el mundo, la encarnación de Jesús, el seno de María, la casa o castillo de nuestra alma. Cita también para sus propósitos alegóricos el Prov. 4, 23: « Con toda diligencia guarda tu corazón, porque de él procede la vida ». El enemigo (se sobrentiende el demonio) puede vencer sobre « el muro de la continencia... [y] el antemural de la paciencia » del castillo alegórico del alma (p. 707). Pero Jesús « entró en el castillo, y atacando al fuerte saqueó sus despojos... quebrantó las puertas de bronce e hizo pedazos los cerrojos de hierro, sacando al prisionero de la cárcel y de la sombra de la muerte. Esta su salida fue por la puerta de la confesión... » (p. 708).

[72] « ...l'ostel de non âme, est durement assegié: de toute(s) partes on lui fait crueux assaulz et tres perilleuse guerre... par le monde, par la chier, par l'ennemi. C'est l'ostel qui est à vous pour droit car vous l'aevz fait et fondé par creation, et jadiz l'aornastes par grace on saint baptesme » (*Sermon pour la Pentecôte*: *Mansionem* (De la première chamberière, Oroison), apud *Six sermons français inédits de Jean Gerson*, Paris (1946) p. 74).

en su *Château d'amour* anglo-francés del siglo XIII, equivale el castillo alegórico al vientre de la Virgen María, que recibe a Cristo [73]. Se

73 En beau lu fut il veraiment,
La ou Deu de le ciel descent.
En un chastel bel et grant,
Bien fermé e anenant,
Kar c'est le chastel de ammur
De tu solaz, de tuz sucur.
. . . . . .
Ou habiter ne poet nul mal.
Environ ad quatre turelas
En tut le mund ni ad si beles.
. . . . . .
Le castel est bel e bon,
Dehors depeint environ
De treis colurs diversement.
E si est vert le fundement,
Ki a la roche se joint.
. . . . . .
La colur ki est en mi liu
Si est inde e si est bliu,
. . . . . .
la tierce colur par en som
. . . . . .
Plus est vermeille ke n'est rose
. . . . . .
En mi la tur plus hautaine
Est surdant une fontaine
Dont issent quatre ruissel
. . . . . .
Santé porreit recoverer
K'a cel ewe peüst puiser.
. . . . . .
En cele bele tur el bone
I ad de ivoire une trone,
. . . . . .
Ce est le chastel de delit
Cum la duce Virgine Marie
. . . . . .
La roche n'est si bien polie,
C'est le cuer la duce Marie,
Ki onkes en mal ne mollist
. . . . . .
Et de si tres bele verdur
Ce est la fei de la virgine
. . . . . .
C'est cele ki tant est vermeille
. . . . . .
E c'est la seinte charité
. . . . . .
Les quatre tureles en haut
. . . . . .
Sunt quatre vertuz kardinals.
. . . . . .
La baille k'est en mi fermé
Signifie sa chasteté.
(*Le Château d'Amour*, Paris (1918) pp. 105-106 y 111).

sirve, como muchas otros espirituales, de un pasaje bíblico que a Santa Teresa no se le ocurrió utilizar: « Intravit Jesus in quodam castellum... » (Lucas X, 38). Meister Eckhart respalda sus castillos metafóricos del vientre de la Virgen con el mismo pasaje de San Lucas y traduce el castellum bíblico por « bürgelin » — pequeño burgo o aldea más bien que propiamente castillo —[74].

Los portugueses — Santo Antonio de Lisboa (o de Padua), Frei Paio da Coimbra, el anónimo del *Bosco deleitoso* — se obseden con el símbolo del castillo del alma aunque siempre lo desarrollan con las mismas limitaciones de sus correligionarios europeos. El tratadista más interesante entre ellos acaso sea Dom Duarte, que en su *Leal conselheiro* nos habla de las cinco « casas de nosso coraçom » cada vez más interiores. El último aposento o casa es el « oratorio »[75], y lleva razón Mario Martins[76] cuando cree ver relación de parentesco entre el portugúes y Santa Teresa. En España cabe añadir entre los que postulan el castillo interior a Juan de los Ángeles y a Diego de Estella. En Italia, Dante parecería acercarse a la reformadora con su « nobile castello / sette volve cerchiato d'altre mura » (Inf. IV, 106), pero su castillo no simboliza el alma sino la entrada al jardín del Limbo.

Las alegorías del castillo de los espirituales europeos son, como vemos, muy extendidas, pero comparan desfavorablemente con el de-

---

[74] Cf. *Selected Treatises and Sermons translated from Latin and German*, London (1958).

[75] Veamos la pormenorización de Dom Duarte:

...en conssiiro no coraçom de cadahuû de nos cynquo casas, assy ordenadas como custuman senhores. Prymeria, salla, em que entram todollos do seu senhorio que omyzyados nom som, e assy os estrangeiros que a ella querem viir. Segunda, camara de paramento, ou ante-camara, em que custuman estar seus moradores e alguûs outros notavees do reyno. Terceira, camara de dormyr, que os mayores e mais chegados de casa devem aver entrada. Quarta, trescamara, onde sse custuman vestir, que pera mais speciaaes pessoas pera ello perteecentes se devem apropriar. Quinta, oratorio, em que os senhores soos algûas vezes cadadia he bem de sse apartarem para rezar, leer per boos livros, e penssar em virtuosos cuidados. E avemos em cadahua destas casas aquellas doze paixoões que ja screvy, scilicet Amor, Desejo, Deleitaçom, Odio, Avorrecymento, Triste[za], manssidõoe, Sperança e Atrevymento, Sanha, Desperaçom o Temor... E pois a fium delles he seu começo, prymeiro a devemos ordenar em nosso coraçom, poendo na salla todallas cousas que nom tem outra, afora filhar prazer. Na camara do paramento as do proveito. As da saude corporal na camara do dormir. Nas trescamaras, os feitos da honrra... O estudio specialmente seja guardado pera o servicio de nosso senhor e seguymento das virtudes. Capítulo LXXXI, « Das casas de nosso coraçom, e como lhe devem ser apropiadas certas fiis » (*Leal Conselheiro*, Lisboa (1942) pp. 303-304).

[76] MARTINS, *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa*, Lisboa, 1975. El erudito prodiga los ejemplos de tratadistas portugue-

I. Rom, S. Maria della Vittoria, Coronarokapelle, Gianlorenzo Bernini. Ekstase und Vision der hl. Theresia von Avila. (Padri Carmelitani Scalzi, Roma).

tallado símil teresiano [77]. Más decepcionantes y remotas resultan otras fuentes que se han mencionado en relación al famoso símbolo, como las de los castillos de los libros de caballería [78], la de los castillos alegóricos del amor cortés de la poesía cancioneril del siglo XV, las « mansiones » de San Agustín y aun algunos pasajes bíblicos sólo vagamente relacionados con el símil [79]. Nos parece, de otra parte, casi un acto de desesperación crítica el de algunos estudiosos que optan por una solución extra-literaria que explique la súbita inspiración de la Santa. Miguel de Unamuno formula hacia 1909 la hipótesis de que la ciudad murada de Ávila fue la que sirvió de modelo a las moradas, y Robert Ricart, en 1965, al final de un artículo que prometería más por su penetrante rigor inicial, opta por dar la razón a Unamuno [80]. Más recientemente, en 1970, Trueman Dicken también se ha decidido por una solución filogenética semejante, sólo que ya no es Ávila la pretendida fuente de inspiración teresiana, sino el castillo de la Mota de Medina del Campo, que el crítico se esfuerza por comparar minuciosamente (y, nos parece, sin mucho éxito) con los siete castillos del misterioso símil de la reformadora [81].

Salta a la vista que el símil del alma como castillo es un *clisé* de las letras religiosas occidentales. No así los siete castillos con-

---

ses que alegorizan el castillo en términos semejantes: Santo Antonio de Lisboa (*Sermones et Evangelia Dominicarum*, s. XIII), Frei Roberto (su *Château périlleux* circuló ampliamente en portugués en el siglo XV), Frei Diego Rosario (s. XVI).

[77] Merece atención, sin embargo, el caso del *Remedio de cuerpos humanos y silva de experiencias* del Doctor Lobera (1542), que constituye un compendio de anatomía humana bajo la alegoría de un torreón fortificado, y que guarda ciertos paralelos generales con el símbolo teresiano. Agradecemos a nuestro colega, Francisco Márquez Villanueva, el que nos facilitara copia de su estudio inédito al respecto: « El simbolismo del castillo interior: sentido y génesis », leido en la MLA, Chicago, 1974.

[78] Estos castillos son, como se sabe, abundantísimos. Guarda cierto interés en este sentido la novela de caballerías « a lo divino » *Peregrinación de la vida del hombre* (Medina del Campo, 1552), de Pedro Hernández de Villaumbrales, en la cual se describen siete « cuadras » sucesivas con motivos simbólicos, personajes y mobiliario alusivos a los diferentes estados de la vida humana. Estas « cuadras » parecerían guardar una lejana relación de parentesco con las moradas teresianas, pero, con todo, la Santa se encuentra mucho más próxima al símbolo islámico de los siete castillos concéntricos que de esta modesta imagen de las « cuadras » de la vida.

[79] El más socorrido es el pasaje del Evangelio de San Juan (XIV, 2): « En la casa de mi Padre hay muchas moradas... », pero también se arguye el texto de San Pedro en su primera Epístola, V, 8.

[80] « Le symbolisme du « Château interieur » chez Sante Thérèse », *Bulletin Hispanique* LXVII (1965) pp. 25-41.

[81] « The Imagery of the Interior Castle and its Implications », *Ephemerides Carmeliticae* XXI (1970) pp. 198-218.

céntricos del alma, que, hasta donde hemos podido ver, producen la impresión de haber pasado « sin intermediarios » del Islam a la Reformadora de Ávila. Debe haberlos habido, aunque no nos haya sido posible dar con ellos hasta el presente [82].

Recapitulaciones

A lo largo de estas páginas hemos ido viendo cómo los símbolos más importantes de Santa Teresa de Jesús [83] tienen antecedentes que es posible documentar con precisión en la literatura mística musulmana que la precedió por siglos. No hay en el fondo nada de extraño en ello: también tienen estos antecedentes San Juan de la Cruz, San Buenaventura, Meister Eckhart, Francisco de Osuna, Raimundo Lulio. Y, sin duda, Dante. Cuando en su *Escatología musulmana de la Divina Comedia* (1919) Miguel Asín (todavía sin las pruebas documentales que Enrico Cerulli le proporcionaría más tarde) [84] defendía la filiación musulmana del genial florentino, se preguntaba si tantas coincidencias entre Dante y el Islam se debían a un « milagroso brote autogenético de... gérmenes propios... o fecundación debida a los gérmenes extraños? [85]. A la luz de lo examinado [86], nos parece honesto proponer para la espiritualidad europea la presencia de estos « gérmenes extraños » musulmanes. O no tan extraños. Europa — ya lo hemos visto — atraviesa un periodo histórico de « islamización » voluntaria de origen pragmático: sólo así podrá combatir eficazmente el poder sarraceno. La situación histórica no deja de ser contradictoria, pues los mismos sabios que se erigen en paladines del cristianismo habrán de sucumbir ante la fascina-

---

[82] Tampoco la tradición literaria de los moriscos, en la que tantas esperanzas parecía haber depositado Miguel Asín, nos es muy útil a la hora de dar precedentes significativos del símbolo teresiano. Cuando los anónimos autores criptomusulmanes hablan de castillos arquetípicos parecen limitarse a los rudimentos del símil — el fiel es como una fortaleza asediada de vicios — (recordemos el manuscrito S 2 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia y los folios 354r y 355v de la *Tafçira* del Mancebo de Arévalo) o a incluir elementos mágicos (como el al-hadīz del *Alkázar del oro*) que muy poco tienen que ver con la alegoría teresiana.

[83] Para otros motivos simbólicos o doctrinales de posible filiación islámica, cf nuestro citado libro en prensa.

[84] Cf. *Il « Libro della Scala » e la questione della fonte arabo-spagnola della « Divina Commedia »*, Città del Vaticano, 1972, y *Nuove Ricerche sul « Libro della Scala » e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano, 1972.

[85] *Escatología musulmana, op. cit.*, p. 224.

[86] Para un estudio más a fondo de todos estos problemas, cf. nuestro libro en prensa.

ción que ejercía sobre ellos la cultura islámica, en pleno apogeo por aquellos años. Nos parece que esta simbología mística que con los siglos llegarían a compartir en buena medida la espiritualidad de Oriente y Occidente no es sino el resultado, en el plano literario, de todo este proceso histórico secular. No tiene nada de extraño que así haya sido. Lo extraño sería que Europa no hubiera sido susceptible a las vanguardias culturales de Oriente durante aquellos siglos: los sabios occidentales hubieran pecado de provincialismo y de poca curiosidad intelectual.

Los gérmenes culturales islámicos, tan tempranos y recibidos por los medios más diversos, (traducciones, guerras, embajadas, contactos comerciales y cotidianos) [86] parecen formar parte de la médula misma de la cultura medieval europea. Estas huellas del Islam que se injertan en el continente son mucho más profundas de los que hemos podido examinar aquí, incluso en el plano concreto de la simbología mística de la que nos hemos ocupado. Pero creemos que al presente es lícito concluir que los préstamos literarios de la espiritualidad del Islam se generalizan en la Europa de los siglos medios y pasan a formar parte de la propia tradición ascético-mística del continente. De ahí, y sin mayores problemas filogenéticos, como hemos visto, irradia a Santa Teresa y a su Senequita, y, antes que a ellos, a espirituales como Francisco de Osuna y San Pedro de Alcántara.

Pero se imponen algunas reflexiones adicionales. A la luz de las investigaciones que venimos llevando a cabo, nos parece obligado modificar algunas de las hipótesis de trabajo de dos eminentes eruditos teresianos. Veamos primero el caso de Helmut Hatzfeld. Hatzfeld no niega la influencia musulmana sobre la Reformadora, pero supone que ésta le viene exclusivamente a través de Raimondo Lulio, y que es substancialmente distinta de la influencia que recibe de los místicos del norte como Taulero, Suso y su discípulo Ruysbroeck [88].

---

[87] Cuando Lulio cita a los « morabitos sufíes » en su *Blanquerna*, sería sin duda porque habría compartido con ellos de alguna manera. Estos santones no son, en su caso, una lejana fuente literaria islámica sino una realidad palpitante de su entorno vital: Mallorca recién se acababa de arrebatar al poderío musulmán en época de Lulio.

[88] « ...there are two streams of mystical literature in which not only conceptual but also structural and stylistical influences on Teresa appear more tangible. The one stream comes from Arabic-Mohammedan mysticism, called Sufism, through the mediation of the Mallorcan Ramon Lull (1235-1316), writing in Catalan and continuing also the line od St. Bonaventure. The second stream comes from the North, where Tauler and Suso had as their more outstanding pupil... Ruysbroeck (1293-1381) » Hatzfeld, *Santa Teresa of Avila*, New York, 1969, p. 138).

Pero Lulio no es — ni mucho menos — el único arabizado peninsular. Ni aún europeo. Muchos símbolos de aparente estirpe islámica que encontramos en Santa Teresa (o en San Juan de la Cruz) no los elabora Lulio y en cambio sí los manejan con soltura otros espirituales europeos medievales. Hemos dado aquí, nos parece, sobrados ejemplos de ello. De otra parte, sospechamos que muchos de estos místicos del norte también se encontraron bajo el influjo general del Islam del medioevo: si alcanzó a Santo Tomás, a Meister Eckhart, a San Buenaventura y a Roger Bacon resulta difícil pensar que sólo este puñado de místicos nórdicos escapó a dicha influencia. Esta nos parece tan generalizada que no estamos seguros que sea legítimo excluir por completo del ambiente cultural « islamizante » de aquellos siglos a ninguna escuela mística europea.

En segundo lugar, nos parece necesario revisar en algo las hipótesis del admirado Gaston Etchegoyen en torno a las fuentes teresianas. En su citado libro póstumo, este joven maestro del que tanto podríamos haber esperado explora minuciosa y convincentemente la tradición mística que precede a Santa Teresa, y la pone en su debida perspectiva europea. Advierte, tras su estudio, como la « litérature dont le fond et la forme appartiennent à la tradition... paraît originale dans la mesure où l'on ignore les maîtres spirituels du XVI° siècle » (*op. cit.*, p. 365)). Nos permitimos añadir a las palabras de Etchegoyen que esta literatura — la de Santa Teresa y la de sus fuentes peninsulares estudiadas en dicho libro — parecería original a su vez sólo en la medida en que ignoráramos los maestros musulmanes que elaboraron incansablemente los mismos símbolos y motivos literarios (a menudo tan rebuscados) durante más de nueve siglos de exquisita literatura.

Al desconocer la presencia de estos símbolos en el Islam, Etchegoyen lleva a cabo algunas esfuerzos explicativos que hoy parecerían inútiles. Como para el símil más famoso de Santa Teresa, el de los siete castillos interiores, el erudito francés no había encontrado antecedente convincentes, trata de reconstruir el proceso de su génesis por « agregación » de los elementos del símbolo que la Santa esboza en el *Camino* y en la *Vida* y aun en los *Conceptos*:

> Dans l'autobiographie, le jerdinier du verger mystique devient un alcalde invisible qui remet à Dieu les clefs de la fortesse (*Vie* XVIII). Dans les *Penseés sur l'Amour divin*, l'âme prepare en soi un logement pour l'Aimé (chap. 11)). Enfin, le *Chemin*... définit l'oraison de Recueillement en évoquant un palais somptueux... (p. 336).

Creemos que, dado caso que el símil de los siete castillos, como esperamos haber demostrado, es un lugar común del Islam, Santa Teresa no lo crearía a través de un proceso de amplificación de elementos anteriores dispersos por su obra, sino que de alguna manera tendría acceso al esquema simbólico ya perfectamente articulado.

Casos como éste, en el que la Reformadora parece mucho más cerca de sus lejanas fuentes orientales de lo que está de ninguno de sus « eslabones intermedios » europeos, se dan también en otros místicos peninsulares. Santa Teresa no está sola con el enigma de sus siete castillos concéntricos. San Juan de la Cruz, con su noche oscura del alma y sus lámparas de fuego está irremediablemente más próximo de Abū l-Ḥasan al-Nūrī o de los šādilīes de lo que está de Osuna o de San Buenaventura. Fueron ocho siglos de Islam en la península y no es arriesgado pensar que la influencia musulmana fue allí, de una manera u otra, más fértil que en el resto de Europa. En estos casos en que las fuentes intermedias europeas o peninsulares de los Reformadores han sido difíciles de rastrear, habrá que pensar en otras posibles vías de acceso: la transmisión oral; la existencia de tratados ascético-místicos desconocidos hoy (inéditos o con escasos impresiones); o quizá en traducciones o versiones de autores árabes probablemente hechas anónimas, como era tan común por aquellos siglos. No nos parece excesivo suponer que símbolos tan extendidos en el Islam como el de los castillos concéntricos o el gusano de seda, de alguna manera ya hubiesen pasado a formar parte de la espiritualidad popular del Siglo de Oro. El hecho de que algunos de estos símiles místicos resulten elusivos a la hora de documentarlos no quiere decir necesariamente que no pudieron haber circulado en la península en época de la Reformadora.

Recapitulemos ahora lo propuesto en este estudio. Santa Teresa no habrá inaugurado en la literatura europea símbolos místicos como el de los siete castillos interiores, el del gusano de seda y el del jardín del alma, pero su elaboración cristiana resulta genial y es la que hace famosas estas imágenes en la espiritualidad occidental. Santa Teresa de Jesús las lleva a tales alturas literarias y espirituales que se hace a menudo pálido su lejano origen en tierras de Oriente. En este mismo sentido vio Asín la escatología de la *Divina Comedia*, cuyo origen musulmán demuestra convincentemente: el poeta florentino logra una « sublime adaptación de modelos abocetados y a menudo infantiles a un ideal artístico más alto » (*Escatología*, p. 529). Otro tanto Santa Teresa, que no se limita a ser derivativa con pasividad sino que parecería reaccionar creativamente ante estas posibles influencias musulmanas, que adapta, transforma y

funde con su propia herencia cristiana occidental, enriqueciéndola de manera extraordinaria.

Pero las influencias sufíes presentes en la obra de la Reformadora son tan abundantes y tan significativas — es lo que hemos querido ir demostrando a lo largo de este estudio — que marcan y matizan para siempre la literatura mística de Santa Teresa. Si no conocemos estos referentes islámicos, la obra de la Santa (y aun la de San Juan y muchos de sus compatriotas) deviene innecesariamente misteriosa y a menudo falsamente original. No podemos, con honradez intelectual, no tomar en cuenta el hecho de que Santa Teresa maneja en buena medida una simbología y un lenguaje técnico que los musulmanes habían cifrado en una compleja literatura espiritual siglos antes que la Reformadora carmelita viera la luz. Santa Teresa no es menos cristiana por ello. Sí, más fecunda. Ante ciertos rasgos de su literatura, debemos comenzar a hablar no de un « Islam cristianizado », como propuso en otra ocasión el maestro Asín, sino de un « cristianismo islamizado ». Gracias a allo, la literatura religiosa de esta monja del Siglo de Oro español, entreverada de motivos musulmanes, resulta una de las más misteriosas, complejas y brillantes de Europa. Y una de las más fecundamente mestizas.

LUCE LÓPEZ-BARALT
Harvard University — Center for Middle
Eastern Studies; Dept. of Romance Languager and Literatures

Universidad del Puerto Rico