

Ecos del pensamiento de Ibn 'Arabī en *La cuarentena* de Juan Goytisolo

Anwar Abdelfadeil
Investigadora independiente

0. Introducción

El objeto de este trabajo es estudiar la circulación de las ideas de Ibn 'Arabī en una obra concreta de Goytisolo: *La Cuarentena*, y el papel de la traducción en la transmisión de estas ideas al ámbito intelectual occidental.

1. Juan Goytisolo y sus vivencias musulmanas

Juan Goytisolo, aunque nació en Barcelona en 1931, y vivió allí hasta su traslado a París en 1956. Siempre escribió en español pues, como en el caso de la mayoría de los escritores que vivieron en Cataluña durante el franquismo, el español no era tan solo la lengua oficial –y por tanto la impresa–, sino que era la única que garantizaba un posible éxito editorial, importante para quienes aspiraban a un reconocimiento internacional.

Respecto al mundo árabe e islámico, este tiene prioridad en la producción literaria de Goytisolo, debido a su profundo conocimiento de la historia, la política, la religión, el sufismo y en general, la sociedad árabe musulmana. Los títulos y temas de sus obras dan testimonio fiel del gran conocimiento que Goytisolo tenía del mundo árabe y de los rituales islámicos. La hispanista egipcia Abeer Abdelhafez no solo reconoce el concepto de la identidad árabe-islámica a través de la novela, sino que también ve la novela como una forma de predecir las revoluciones árabes (la Primavera Árabe) (Abdel Hafez).

Goytisolo publicó su primera novela, *Juego de Manos*, en 1954, pero en 1970 despertó gran atención con la obra *Reivindicación del Conde don Julián*, una obra inspirada en la figura mítica del supuesto traidor que abrió las puertas de la península Ibérica a los árabes invasores. Goytisolo seleccionó dos textos de presentación, un fragmento de la *Historia de España* del historiador contemporáneo L. García de Valdeavellano, y otro de la *Crónica General* del rey Alfonso X.

En los años sesenta, la dictadura había hecho algunas concesiones, forzada por las circunstancias exteriores e interiores. La enseñanza de la literatura en lengua española, la única permitida, dedicó tiempo y espacio a la llamada *Generación del 98* (Laín Entralgo). Los autores clasificados en esta generación eran presentados como reformadores que aspiraban a sacar a España de su postración y ponerla a la par de las otras naciones de Europa. La principal fuente de inspiración de estos escritores fue Castilla, a la que ellos consideraban el corazón de la identidad de España. De manera irónica, Goytisolo alienta a marchar detrás de ellos: “Luz verde, pues, camino libre: entre los lentos paisajes del Noventa y Ocho: graves, monacales, adustos” (Goytisolo 1999, 35).

Goytisolo se rebeló contra esta fabricación identitaria y se puso al lado de los “otros,” del traidor Julián y le anima a pasarse al enemigo, “únete a ellos, Julián” (Goytisolo 1999, 171) y así, “por la terrible estepa castellana, al descanso, con cientos de los suyos, polvo sudor y hierro, Ulyan cabalga” (Goytisolo 1999, 168). Aprueba que abandone la lengua de Castilla –“falta el lenguaje, Julián” (Goytisolo 1999, 168)– y, por eso, es fácil de entender que la censura franquista prohibiera la novela, y porqué esta se publicó en México.

La Reivindicación del Conde don Julián marca el comienzo de una nueva etapa en la obra de Goytisolo. Desde el punto de vista artístico, rompe con el realismo de su época anterior y hace un ejercicio experimental, con una manera de escribir que produce sensación de extrañeza (así, abusa del uso de los dos puntos como signo de puntuación).

Desde el punto de vista del contenido, descubre su interés por el mundo árabe, y por Marruecos en particular, y esto marcará sus novelas posteriores.

Lo árabe no está ausente en su reivindicación del Conde, puesto que lo que el texto hace es mostrarnos que él es parte constitutiva del hecho híbrido que es lo español (Ramírez, 59)

Juan sin Tierra, publicada en 1975, es una autobiografía que combina elementos ciertos y simbólicos. Juan (Goytisoló) rechaza su identidad nacional española, se convierte en un Juan sin Tierra –en mayúsculas, sin España– y busca refugio en la “fraternidad agarena,” la de los hijos de Agar, los árabes. A pesar de esta arabización, Juan no pierde de vista España, y sus observaciones desde su nueva personalidad llenan la novela.

En *Makbara* (1980), cuyo título toma su nombre del árabe ‘cementerio,’ vemos que su estilo es similar al que leíamos en *Reivindicación del Conde don Julián*. Goytisoló afirma: “Makbara apunta a una liberación del ser humano a través del amor” (Goytisoló 1982, 45), un amor provocador y rompedor de normas. El sexo domina en la novela, pero Goytisoló también es capaz de expresar tierna compasión por los personajes.

La cuarentena, la novela que nos ocupa, contiene muchos más contenidos árabes y musulmanes. *La cuarentena* (Goytisoló 1991) es un relato de carácter onírico: una amiga del narrador ha muerto y este obtiene el favor de poder pasar cuarenta días en el barzaj, *barzaj* para describirlo.

Según las tradiciones musulmanas, cuando uno muere, su alma es interrogada por dos ángeles, Munkar y Nakir. En la escatología islámica, estos ángeles son los que prueban la fe de los muertos en sus tumbas. El *barzaj* es el lugar donde el alma descansará en espera del día del Juicio Final y lo hará en paz o atormentada según el resultado del interrogatorio¹. Nakir es pintado de color negro, Munkar, de color azul, pero para Goytisoló, los dos son negros.

La noticia sobre Munkar y Nakir no aparece en el Corán, sino en los hadices, narraciones atribuidas al Profeta por la tradición. El hadiz más detallado es uno que recibe la calificación de “bueno” (es decir, un segundo grado, por debajo de la categoría “correcto,” la máxima), y está en el *Ĝāmi’* de al-Tirmidī². En cuanto a la literatura sobre estos y otros ángeles, al-Suyūfī tiene una obra cuyo título se puede traducir por ‘Ordenación de los hadices sobre los ángeles’ (al-Suyūfī), en la que recoge una abundante información, pero no podemos pretender que Goytisoló la consultara, como veremos. Aunque la iconografía no es mucha, estos ángeles a veces son negros. En la imaginación popular llevan unos mazos enormes.

En la introducción, Goytisoló menciona las fuentes de su información: “la Divina Comedia, obras de Ibn ‘Arabī, diferentes versiones de la escala nocturna del Profeta, poemarios sufís, la *Guía Espiritual* de Molinos”³ (Goytisoló 1991, 9), pero podemos añadir sus conversaciones con sus amistades marroquíes y sus observaciones de las

¹ Ibn al-Qayyim al-Ĝawziyya (1292-1350), Ibn Kaṭīr (1301-1373) y otros comentaristas coránicos se han ocupado del tema de la vida durante el periodo de espera del juicio final, pero hay que decir que el tema sigue siendo objeto de desarrollo por teólogos musulmanes, como Ibn Bāzz (1910-1999) de la universidad de Medina, y se traducen sus obras, como por ejemplo al-Jabali (2013)

² Abū ‘Īsā Muḥammad al-Tirmidī es autor de una colección (*Ĝāmi’*) reconocida entre los llamados “seis libros” de la Sunna. En línea: [Enlace](#) [Consultado: 31/03/2022]. Referencia: *Ĝāmi’ al-Tirmidī* 1071. In-book reference: Book 10, Hadith 107. Traducción inglesa: Vol. 2, Libro 5, Hadith 1071.

³ Miguel de Molinos (1628-1696), publicó la *Guía espiritual* que fue prohibida por el Santo Oficio (Molinos 1685).

prácticas culturales en el mundo musulmán⁴. En particular, su conocimiento de la obra de Ibn 'Arabī no debe de ser directo, sino a través de importantes estudios que iré mencionando. Goytisoló es un creador literario, no un científico que tiene que justificar cada información. De manera intencionada, nunca da las fuentes exactamente y se reserva la libertad de “adecuarlas” a sus propias ideas.

El Cairo es el primer espacio visitado “levitando sobre patios de baldosas decorados con aleyas, sepulturas rematadas en cipos” (Goytisoló 1991, 19) y en este planear por el cielo le acompañan sus abuelos, “la abuela dulcemente extraviada (¿ha perdido el juicio en virtud de una teofanía, como sostenía Ibn 'Arabī?)” (Goytisoló 1991, 21). El Cairo es también el último espacio que visita buscando a Munkar y Nakir (Goytisoló 1991, 103).

Teofanía es una traducción frecuente de *tağallin*. A diferencia de la creación de la nada, Ibn 'Arabī entiende la creación del universo como una teofanía permanente. Goytisoló conocía a Henri Corbin (14 abril 1903 – 7 octubre 1978) y sus escritos, en los que habla de la imaginación creadora en Ibn 'Arabī (1165-1240) (Corbin, 1958; 1993)⁵, haciendo esta interpretación tan irónica. Corbin es probablemente la fuente principal de información sobre Ibn 'Arabī .

Munkar y Nakir “no eran negros de aspecto repulsivo” (Goytisoló 1991, 23), su interrogatorio transcurrió tranquilamente y luego se le apareció Ibn 'Arabī (Goytisoló 1991, 24) , con su manuscrito de la *Epístola sobre el árbol humano y los cuatro pájaros*, cuyo título completo sería *Epístola de la unificación cósmica en la presencia del testimonio ocular a través de la reunión del Árbol Humano y las Cuatro Aves*. El Árbol esencial simboliza el ser humano, que se identifica con el Hombre Universal o Perfecto (*al-insān al-kāmil*). El Árbol esencial, creado e increado, es el lugar de los principios que rigen todo ser. La paloma simboliza el Espíritu Santo, el águila es el Intelecto Agente; el ave fénix es la materia prima, el cuervo es el Cuerpo Universal, es la última fase de la manifestación. Goytisoló conocería el texto gracias a la traducción francesa por Denis Gril (Gril 1981).

La risa burlona de Munkar (Goytisoló 1991, 29) cierra un capítulo que reproduce las escenas de los tormentos que sufren los condenados en el infierno de Dante. El narrador se pregunta: ¿No se habrá acaso inspirado el florentino en las visiones audazmente interiorizadas del *Libro de la Escala* para componer su *Comedia*? *La Escala* es el viaje nocturno del Profeta desde Meca a Jerusalén, conocido como *al-mi'rāğ*:

¡Gloria a Quien hizo viajar a Su Siervo de noche, desde la Mezquita Sagrada a la Mezquita Lejana, cuyos alrededores hemos bendecido, para mostrarle parte de Nuestros signos! (Corán 15: 1).

Goytisoló estaba familiarizado con la leyenda que transmiten unos hadices, que tienen a Ibn 'Abbās, el sobrino del Profeta como su narrador⁶. Su familiaridad podía venir de la obra de Miguel Asín Palacios (Asín, 1919)⁷, que generó una amplia discusión académica en los círculos internacionales. Asín Palacios sostenía que Dante conocía la leyenda musulmana y se había inspirado en ella. Goytisoló simpatizaba con esta teoría.

⁴ Adnan Yasin, un periodista marroquí y amigo de Goytisoló, me explicó que este obtenía mucha información “de la plaza,” es decir de sus tertulias en la conocida Djemaa el Fna, de Marrakech.

⁵ *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, podría ser una de las fuentes de información de Goytisoló sobre la idea de teofanía (Corbin 1958).

⁶ En línea: [Enlace](#) [Consultado: 31/03/2022]. *Şahīh al-Buḥārī*, vol. 4, libro 54, Ḥadiz n° 429. Referencia: *Şahīh al-Buḥārī* 349, libro 8, Hadith 1. Traducción inglesa: Vol. 1, libro 8, Hadiz 345.

⁷ Disponible en internet: [Enlace](#) [Consultado: 31/03/2022].

También podemos señalar la edición de *La escala de Mahoma*, traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio, que fue editada y estudiada por José Muñoz Sendino (Alfonso X). Estas traducciones prueban que la leyenda era conocida en la Europa medieval. Añadiremos que Ibn ‘Arabī consagra todo un capítulo (367) de las *Revelaciones de la Meca* a este tema del *Miarage*, como Goytisolo llama el viaje nocturno, *mi‘rāğ* (Ibn al-‘Arabī 1951, III: 447-465).

No sabemos si Munkar se burla de las exageraciones de Dante. En todo caso, el narrador duda si todo esto es real o imaginario, si no está viendo una película o un programa de televisión.

Frente a esta visión irónica de los castigos dantescos, Goytisolo escribe sobre otra visión sin ninguna ironía, sino con angustia. “La tarde de un 17 de enero” divisó la llegada de carretas llenas de cadáveres que se vaciaban en la gran plaza de Marrakech, Djemaa al-Fna (literalmente, “Congregación de muertos”) y se lamenta

Ningún alma piadosa se había encargado de lavarlos y envolverlos en sudarios, cerrar sus párpados, obturar los oídos y fosas nasales con algodón, sujetar los pies y mandíbulas con un cordel, cruzar decorosamente sus manos sobre el pecho ni inclinarlos a la derecha conforme a los preceptos sagrados (Goytisolo 1991, 32).

La plaza se va llenando de cadáveres y el narrador se acuerda de una película sobre el campo de exterminio de Auschwitz, *Noche y niebla*⁸. Los cadáveres muestran que su muerte ha sido violenta, y la visión aumenta para ser la de una marea de sangre. Goytisolo vuelve a Dante ¿Quién lograría aun con palabras sueltas hablar de tanta sangre y tanta herida? (Canto XXVIII). El narrador señala los muertos víctimas de los regímenes árabes.

Si la visión es un sueño o una alucinación, no lo sabemos. Su visita a una especie de museo de figuras de cera es definida como un sueño. Está claro que Goytisolo nos lleva de nuevo por un infierno:

Estos personajes noblemente vestidos, con aureolas de virtud o santidad, son los de Ibn Taymiyya, Torquemada y Menéndez Pelayo: No sufren suplicio alguno: de azufre hirviente, devoración perpetua ni arpones ígneos. Su tormento es más agudo y fino. Contemplan en los círculos de la gloria a quienes, por estrechez de miras, condenaron por herejes, zendiques, cafires y otros desvíos nefandos: al gran Ibn ‘Arabī, el Maestro Mayor y Sello de los Santos; a Al Hallaxx, Al Bisthami y Suhravardi; a los shadilíes, alumbrados y dejados; al sublime Miguel de Molinos; a don José María Blanco (Goytisolo 1991, 41).

Goytisolo define dos frentes, en uno están los supuestos intelectuales que defienden las instituciones represoras, en el otro, los heterodoxos. Así integra dentro de cada bando musulmanes y cristianos. En el bando opresor figura Ibn Taymiyya (1263-1328), del que Goytisolo podía tener noticias directas e indirectas. Las segundas son por sus ataques a Ibn ‘Arabī, del que se siente un seguidor.

Cuando en 1939, Henri Laoust estudió a Ibn Taymiyya (Laoust) habló de sus ataques al sufismo de Ibn ‘Arabī, facilitando el conocimiento del problema entre los lectores en francés. Sin embargo, como indica López-Baralt, Goytisolo probablemente conocía la historia de los ataques de Ibn Taymiyya a través del libro de Michel Chodkievitz (Chodkievitz), como señala López-Baralt (89).

⁸ *Nuit et Brouillard*, director: Alain Resnais (*Noche y niebla* es una película documental de Alain Resnais realizada en 1955 a partir de material cinematográfico y fotográfico incautado a los nazis)

Tomás de Torquemada OP (1420-1498), fue el Gran Inquisidor entre 1483-1498, y es desgraciadamente conocido por la creación del Santo Oficio. Algunos novelistas, como Fedor Dostoievsky (m. 1880) y Francisco Ayala (m. 1950) escribieron obras sobre el personaje que tanto daño hizo al desarrollo intelectual de España.

Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) es autor, entre otros libros, de una *Historia de los heterodoxos españoles* en 8 volúmenes (1880-1882). El hilo conductor es el estudio de los herejes, desde la época visigoda hasta el siglo XVIII, y cuando llega a tiempos modernos, considera los escritos como actividades antiespañolas.

Ibn ‘Arabī atrae a Juan Goytisolo por su heterodoxia, pero también por su santidad: se consideraba a sí mismo el “Sello de los Santos,” es decir, el último de los amigos de Dios. A Ibn ‘Arabī se le relaciona en estrecha unión con otros dos sufíes: al-Ḥallāḡ y al-Biṣṭāmī. Al-Ḥallāḡ (m. 922) fue ejecutado en Bagdad, pero se discute si por sus doctrinas religiosas o por razones políticas, y Louis Massignon (1883-1962) dio a conocer su vida y obra en *La Pasión de Hallaj: mártir místico del Islam* (Massignon). Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (m. 874) “hizo” su propio viaje al más allá, conocido en las historias sufíes (Al-Biṣṭāmī).

Sohravardī (1154-1198) es un filósofo, seguidor de Avicena, defensor de una auténtica filosofía oriental, y que también murió ejecutado. El antes citado H. Corbin editó, tradujo y estudió a este pensador⁹, lo que habría facilitado a Goytisolo su conocimiento, o al menos, cierta familiaridad.

Goytisolo los pone al lado de dos cristianos, Miguel de Molinos –el quietista antes citado– y José María Blanco White (Sevilla, 1775-Liverpool, 1841), un sacerdote católico que emigró a Londres, donde se convirtió al anglicanismo, y del que Goytisolo fue uno de sus mejores estudiosos¹⁰. Blanco White era un pensador liberal, que reconoció el derecho de las colonias americanas a independizarse de la metrópoli, siendo acusado de traidor por los medios españoles.

Todo esto facilita situar Ibn ‘Arabī en campo intelectual de Goytisolo desde un punto de vista que borra las fronteras entre lo Occidental y lo Oriental, criticando lo que es ortodoxo, o las instituciones represoras, tanto en el lado Oriental, como en el Occidental.

Goytisolo presenta la “escala del profeta” en su dimensión creadora en el pensamiento de Ibn ‘Arabī de una parte y en *La Divina Comedia* de Dante, de otra parte, criticando las escenas de tormento de esta última; Goytisolo presenta una comparación entre *La Divina Comedia* y la realidad desafortunada del mundo real. Ibn ‘Arabī presenta otra perspectiva de lo real o lo verdadero a través la imaginación; La imaginación es el origen de la existencia, y el amor es su semilla, como explica la guía al narrador.

Volvamos al tema principal: Todo ocurre en sueños, el frente de los opresores en vida es castigado en el más allá, y el de los oprimidos, es recompensado, y no importa la religión de los que están en uno u otro frente, esta es una diferencia con Dante.

Resulta obvia la inclinación de Juan Goytisolo por Ibn ‘Arabī, por encima de otros escritores, cristianos o musulmanes. Su lectura es atrevida, el narrador y su guía en la cuarentena discrepan, siempre hay algo de ironía.

Los baños turcos son un lugar que atrae a Goytisolo por su carácter sensual. Dos capítulos, 12 y 16, giran en torno a la “alhama”¹¹, como Goytisolo los llama. En el

⁹ Especialmente en *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi* (Corbin, 1970) y *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques* (Corbin, 1974).

¹⁰ Entre sus estudios sobre Blanco citaremos: *Blanco White: El Español y la independencia de Hispanoamérica* (Goytisolo, 2010).

¹¹ Alhama es ahora solo un topónimo, que Goytisolo resucita en su sentido originario: procede del árabe *ḥammām* y designa al baño comunitario, como lo fueron las termas romanas, o los baños turcos.

capítulo 12, el baño es un lugar donde el narrador quiere despojarse de su identidad “por un lapso.” Goytisoló entra en el baño, se pierde en el vapor del agua y entre las sombras de los presentes, de tal manera que se pregunta:

¿Estás en la gehena subterránea, la rezumante morada de las sombras o ese barzaj o mundo intermediario en el que los espíritus reciben un cuerpo sutil según palabras del Sello de los Santos? (Goytisoló 1991, 45).

Ibn ‘Arabī resolvió la duda de esta manera, pero para Goytisoló, la referencia no tiene importancia. Quien despierta sus pasiones es uno de los ángeles de la muerte, Nakir, a quien convierte en un trabajador del baño que avanza entre las sombras y se dirige hacia él en una escena que no esconde una cierta dimensión sexual.

Otra vez aparece Ibn ‘Arabī, “¿No ha vivido Ibn ‘Arabī una aparición similar en sus circunvoluciones a la Kaaba?” (Goytisoló 1991, 46).

En las *Revelaciones de la Meca* (Ibn al-‘Arabī 1951, I: 47), Ibn ‘Arabī cuenta que en la Piedra Negra –que está situada en una esquina–, él encontró allí, al lado, al “joven de firme devoción, que habla en silencio, que ni vive, ni muere” y le pidió que le revelara sus secretos. Y este le dijo: “Yo no soy alguien que habla o al que se le habla. Mi conocimiento es solamente de mí mismo, y mi esencia no es nada más que mis nombres. Soy conocimiento, conocido y cognoscente.” Con este joven dio siete vueltas a la Kaaba (Corbin 1993, 323).

Nakir le prestará un servicio muy especial a Goytisoló. De nuevo, en el capítulo 16, el narrador se deleita en una visión homosexual de unos baños turcos:

Tanteando entre las brumas de la alhama, en fuga del ángel tentador y sus alevos tormentos, desembocas de brusco en un cuadro de sobrecogedora belleza: a sueño lento, tu mirada disfruta por turno de la visión de docenas de forzudos, a solas o en grupo, de aspecto fiero y manos enlazadas, como sellando un acuerdo de paz [...] (Goytisoló 1991, 55).

Sigue una visión del baile sufi, de los giróvagos, “atletas.” “Éxtasis, raptó, júbilo, exultación,” siente el narrador (Goytisoló 1991, 56), que ha llegado a su grado máximo pero luego siente dudas “metafísicas” sobre la misma, y la guía interviene:

Para Ibn ‘Arabī, la multiplicación de las formas es la modulación compleja de una misma Presencia. Materia, personas, sucesos fenómenos materiales, obras de arte son los signos de ésta. Así la infinita riqueza y variedad del mundo pueden abreviarse en escenas como la que has descrito, en las que la belleza irradiante del cuerpo es unión, desposorio y raptó, prueba de que el yo y lo ajeno se funden en uno (Goytisoló 1991, 59).

La transmisión de las ideas de Ibn ‘Arabī que hace puede que no sea muy fiel. Claude Addas publicó en 1989 una monografía sobre este maestro sufi que ha tenido gran difusión (Addas), de modo que Goytisoló no tenía por qué recibirlas de fuente directa, pero esto no significa que no fueran correctas. Referencias a la multiplicidad de las formas en las que se manifiesta el Uno son frecuentes en muchas obras. Aunque Luce López-Baralt afirma con razón que *Las revelaciones de La Meca* es la obra que Goytisoló canibaliza –dice literalmente– no existe una traducción francesa o en otra lengua, de manera que Corbin será el que le proporcione el material (López-Baralt, 69).

El arte de Goytisolo está en interpretar a Ibn ‘Arabī a su manera, nunca exenta de ironía. No se muestra muy convencido de las palabras de la guía, que las recita como una niña empollona suelta su respuesta.

Como las imágenes del infierno de Dante siguen acosándolo, su guía lo tranquiliza. Alguien llama a la puerta, no se atreven a abrir, el visitante se va, pero deja un sobre la moqueta de la entrada. La escena que sigue es de un humor grotesco. Nakir y Munkar “expertos contables” firman la carta con tres preguntas y añaden: “Su respuesta puede ser enviada por escrito aunque, si le resulta más cómodo, el reglamento autoriza igualmente una declaración oral en nuestras oficinas en las horas de despacho” (Goytisolo 1991, 61). Aunque por mi medio cultural conozco muchos chistes sobre Nakir y Munkar, esta escena me resulta totalmente original.

Ibn ‘Arabī es, sin duda, la figura principal en *La cuarentena*. Una vez Goytisolo llega a decir que “soñó que había escrito un cuento de Ibn ‘Arabī” (Goytisolo 1991, 71) donde el sufí Ḍū l-Nūn al-Miṣrī (796-859) también es citado, de paso. Es un cuento de Ibn ‘Arabī este defiende la idea de que lo imaginario se puede hacer tangible (Ibn al-‘Arabī 2002, I: 114-115), idea frecuente en él (Ibn al-‘Arabī 1951, 2: 82).

Ibn ‘Arabī tiene más obras, como *Fuṣūṣ al-ḥikam* ‘Los engarces de la sabiduría’ (Ibn al-‘Arabī 1998), la cual no parece haber llamado la atención de Goytisolo. Ibn ‘Arabī afirma que el mismo Profeta le ha ordenado escribir esta obra¹². Cada engarce corresponde a un profeta, desde Adán hasta Muhammad. Es curioso que Goytisolo recurre al tópico de la aparición de un personaje que dicta, o incluso dicta. En Goytisolo este personaje no es ningún profeta sino el joven bello y musculoso del baño turco. Le entrega una pluma “de al menos una noche de andadura” y la obra que compone es una adaptación de “La escala de Mahoma” (Goytisolo 1991, 97) es decir, *La cuarentena*.

Ibn ‘Arabī intercala casidas, o poemas, en su prosa. Hay un caso muy particular, en que la casida es explicada por el propio Ibn ‘Arabī en forma de comentario a cada verso y de aclaración de un término, se trata del ‘Trujimán de los deseos.’ Cuando se termina *La cuarentena*, la guía lee estos versos a Goytisolo:

Pero ya mi corazón asume todas las formas: /
 claustro del monje, templo de ídolos, /
 prado de gacelas, Kaaba del peregrino, /
 tablas de la Torá, texto del Corán. /
 Yo profeso el credo del amor /
 y, doquiera que él dirija sus pasos, /
 será siempre mi fe y mi doctrina" (Goytisolo 1991, 99).

El *Tarğumān al-ašwāq* ‘Trujimán de los deseos’ fue traducido al español primero por Vicente Cantarino (Cantarino, 142)¹³, y después por Carlos Varona (2002), pero cuando *La cuarentena* ya había salido de la imprenta (Ibn al-‘Arabī, 2002). En todo caso, estos versos son muy conocidos y repetidos, desde hace tiempo, en antologías y monografías.

Ibn ‘Arabī aclara el sentido de estos versos. Hay que advertir que escribió el comentario para defenderse de acusaciones de ligereza, de hacer poemas de amor a la manera preislámica, para entender sus explicaciones.

¹² Vi al Enviado de Dios en un sueño que tuve durante la última decena del mes de *muḥarram* de 627 (diciembre 1229) en la ciudad de Damasco. Tenía en su mano un libro. Me dijo: “Este es el libro de los engarces de las sabidurías; tómalo y manifiéstalo a los hombres.” *Los engarces de las sabidurías* (Ibn al-‘Arabī 2008, 17)

¹³ La traducción que ofrece Cantarino es algo distinta de la de Goytisolo.

La afirmación “mi corazón es capaz de acoger cualquier forma” es interpretada en base al lexema *qlb* común a las palabras corazón y permutación. El corazón, según Ibn ‘Arabī, se transforma en función de las inspiraciones (*al-wāridāt*) que recibe, estas se modifican en función de los estados del corazón, y los estados se modifican según las teofanías (*taḡalliyyāt ilahiyya*) en consonancia con este.

“Claustro del monje,” o “monasterio:” los monjes son enamorados, el corazón es el monasterio. El corazón es el “Templo de ídolos” pues “cuando los espíritus sublimes rodean el corazón” este es el templo, es la misma Caaba,” y las realidades esenciales (*ḥaqā’iq*) reciben el nombre de ídolos cuando se apoderan del corazón.

El corazón es las “Tablas de la Torá” cuando recibe las ciencias de Moisés, y es las páginas del Corán cuando hereda las ciencias mahometanas perfectas.

Sostiene que su religión, la de Ibn ‘Arabī, es la religión del Amor, pero un amor en mayúsculas, y para defender su interpretación, el sufí invoca el Corán: “Di: Si amáis a Dios, ¡seguidme! Dios os amará” (C. 3:31).

La autodefensa de Ibn ‘Arabī contra la acusación abre muchos interrogantes, Goytisolo no se interesa por estas acusaciones, sino por el sentido esencial de los últimos versos y reflexiona.

Si el manto de la misericordia abarcaba todo lo creado y hasta los minerales mismos –¡una comunidad como las otras!– glorificaban la creación, ¿no había roto Ibn ‘Arabī los velos y límites de Dante en su visión de ultratumba? (Goytisolo 1991, 99)

Goytisolo oscila entre lo serio y lo burlesco a lo largo de toda la obra, pero aquí no tenemos dudas de su seriedad. Él está convencido de que *La Divina Comedia* sigue el *Miarage* de Mahoma, pero las imágenes dantescas le horrorizan, no puede aceptar que el manto de la misericordia divina no se extienda hasta la ultratumba. Afortunadamente, Ibn ‘Arabī le ofrece otra cara del Islam.

3. Una nota final: “Palmera y mandrágora”

En 1995, o sea cuatro años después de la aparición de *La cuarentena*, la editorial Alfaguara publicó *El bosque de las letras* (Goytisolo 1995), una colección de ensayos. El ensayo titulado “Palmera y mandrágora” (Goytisolo 1995, 141-153) está dedicado a José Ángel Valente (1929-2000), y a su poética.

En este ensayo, Goytisolo hace de Valente su compañero intelectual, a través del cual discute las ideas de Ibn ‘Arabī sobre la imaginación y mundo espiritual. Valente fue un poeta representativo del “esencialismo lírico.” La poética esencialista quiere manifestar una experiencia, un sentimiento, una acción sin mayores comentarios o generalizaciones y utiliza un lenguaje desnudo de imágenes, preciso, justo, pero que tiene sus límites, como se advierte en relación con la mística. Valente fue influido por la filosofía oriental, y por los místicos españoles.

La aproximación de Goytisolo es muy personal y llama la atención cómo destaca el simbolismo del pájaro,

El pájaro sufí, el ave sanjuanista, embriagada de luz, vuela, planea, se cierne, se abate, enlaza lo visible e invisible, oscila de la palmera a la mandrágora: entre el símbolo de la Tierra Celeste de luz, creada según Ibn ‘Arabī con un excedente de la arcilla de Adán, y el de la entraña oscura, material, opaca en la que nos enfangamos (Goytisolo 1995, 143-144).

¿A qué pájaro sufí se refiere Goytisoló? En el sufismo hay muchas menciones a las aves. Puede que Goytisoló se refiera al Simurg. *El Lenguaje de los pájaros*¹⁴ de Farīd al-Dīn 'Attār (m. 1220) es una especie de guía para el sufí que busca el acercamiento a Dios. Treinta mil pájaros se reúnen y bajo la guía espiritual de la abubilla, deciden ir en busca del Simurg, ave símbolo de divinidad.

En cuanto a la “Tierra Celeste de luz, creada de la arcilla de Adán” (Ibn al-‘Arabī 1951, 1: 125-126), esta tierra es la creación en su manifestación auténtica, la de los gnósticos. Dios creó a Adán de la arcilla, y a su hermana, la palmera, de la arcilla que le sobró, y de lo que sobró creó el universo de los sufíes: “la tierra celeste de luz.” El universo sufí es el verdadero universo, vive y no muere, su materia es inmaterial. Dado que Goytisoló aspira a unir lo ideal-imaginario con lo material, la luz y la oscuridad, encuentra en Valente a su compañero para lanzarse a esta aventura y en Ibn ‘Arabī, al guía para los dos:

La apetencia de Valente, imantada al centro de lo informe y opaco, encuentra no obstante allí la materia inmaterial de los místicos. Como dice Ibn ‘Arabī, une los extremos y reconcilia lo opuesto (Goytisoló 1995, 150-151).

Goytisoló se había empeñado en definir la identidad de España de una manera nueva, en la que lo árabe es parte esencial de esta identidad, pero en *La cuarentena* parece más preocupado por las cuestiones del más allá: la narración después de la muerte, siguiendo el hilo del mundo imaginario de Ibn ‘Arabī. *La cuarentena* revela el profundo conocimiento que Goytisoló tenía del pensamiento y la cultura árabes, y su relación especial con Ibn ‘Arabī.

La ironía está muy presente en el tratamiento del tema, aunque en este ensayo “Palmera y mandrágora” el tono irónico desaparece, y Goytisoló quiere hacernos compartir su preocupación intentando buscar encontrar la salvación dentro de la imaginación liberadora. La pregunta siguiente puede ser el hilo conductor que va de *La cuarentena* a este ensayo y con la que concluimos este trabajo:

¿puede el mundo de hoy, sometido a la tiranía planetaria de la tecnociencia, sobrevivir sin el *mundus imaginalis*, brutalmente despojado de su anterior espiritualidad y metafísica de la naturaleza? (Goytisoló 1995, 151-152).

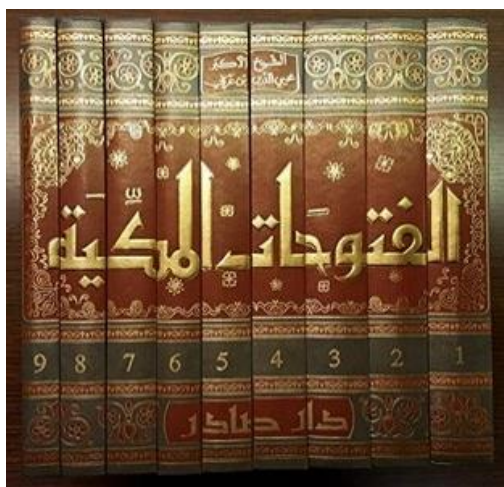


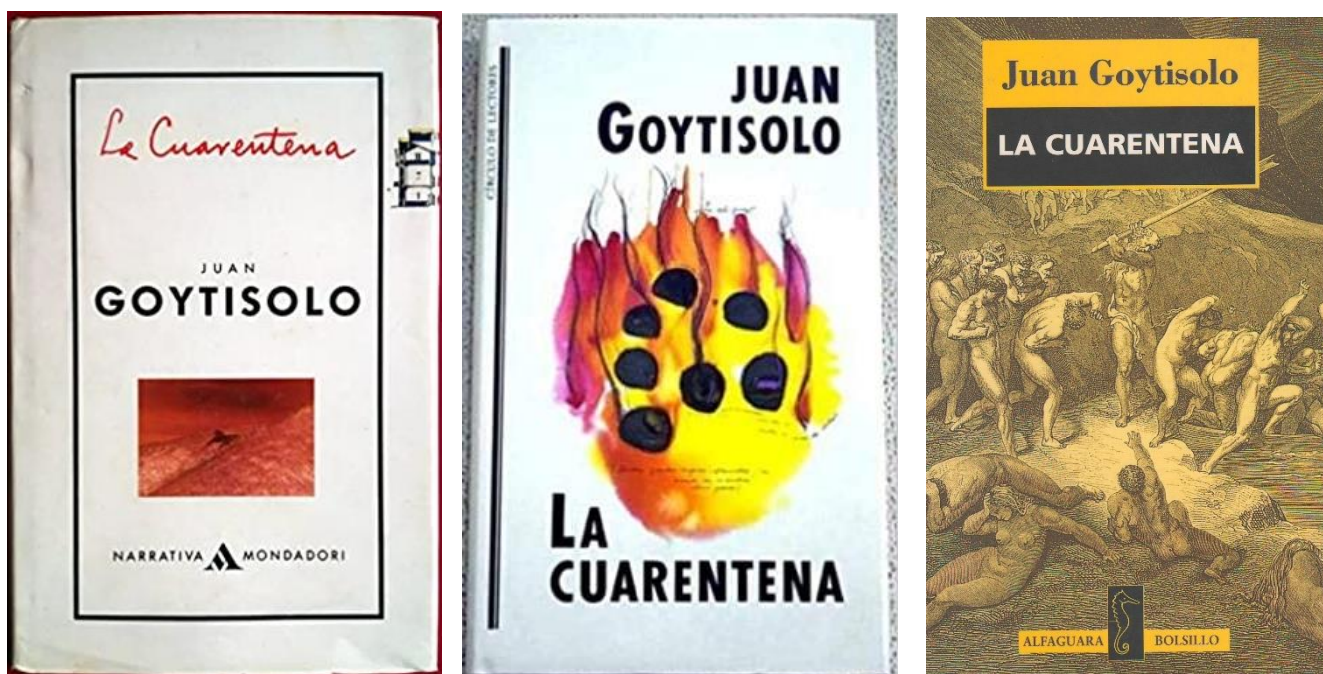
Imagen 1. Una de las muchas ediciones que ha realizado la editorial Dār Ṣādir de Beirut de *Al-Futūḥāt al-makkīya* de Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī, esta en 9 volúmenes.

¹⁴ Joseph Héliodore Garcin de Tassy fue un orientalista francés del siglo XIX, y su traducción de 1856 es la primera a una lengua occidental: *Farīd-ud-Dīn 'Attār, Le Langage des oiseaux* ('Attār).

Obras citadas

- Abdel Hafez, Abeer. “La cuarentena de Goytisoló: Identidad árabe islámica, hermenéutica española, signos de revolución.” *Candil* (2012): 7-28.
- Addas, Claude. *Ibn 'Arabī ou la quête du soufre rouge*. París: Gallimard, 1989.
- Alfonso X el Sabio. José Muñoz Sendino ed. *La escala de Mahoma*. Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales, 1949. XXI+556 pp.
- Asín Palacios, Miguel. *La escatología musulmana en la Divina comedia: Discurso leído en el acto de su recepción por --, contestado por Julián Ribera*. Madrid: Real Academia Española, 1919.
- ‘Aṭṭār, Farīd al-Dīn. Garcin de Tassy trad. fr. *Farīd-ud-Dīn 'Attār. Le Langage des oiseaux*. París: Albin Michel, 2020.
- Al-Bisṭāmī, Abū Yazīd. Abdelwahab Meddeb trad. fr. *Les dits de Bistami (ṣaṭahāt)*. París: Fayard, 1989.
- Buḥārī, Muḥammad Ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Recurso en línea: [Enlace](#) [Consultado: 31/03/2022].
- Cantarino, Vicente. *Casidas de amor profano y místico. Ibn Zaydun. Ibn Arabi*. México: Porrúa, 1977.
- Chodkiewitz, Michel. *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*. París: Gallimard, 1986
- Corbin, Henry. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*. París: Flammarion, 1958.
- . *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*. Barcelona: Destino, s.a. [1993].
- . *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi*. París-Téherán: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1970. 3 vols.
- . *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, París: Gallimard. 1974. 4 vols.
- Goytisoló, Juan. “De don Julián a Makbara: una posible lectura orientalista.” En Juan Goytisoló. *Crónicas Sarracinas*. Barcelona: Ibérica, 1982. 141-53
- . *La Cuarentena*. Madrid: Mondadori España, 1991.
- . “Palmera y mandrágora, notas sobre la poética de José Ángel Valente.” En Juan Goytisoló. *El bosque de las letras*. Madrid: Santillana, 1995. 141-153
- . *Reivindicación del Conde don Julián*. Madrid: Alianza Editorial. 1999.
- . *Blanco White: El Español y la independencia de Hispanoamérica*. Madrid: Taurus, 2010.
- Gril, Denis. “Le livre de l'Arbre et des quatre Oiseaux d'Ibn 'Arabī. *Risālat al-ittihād al-Kawnī*.” *Annales Islamologiques* 17 (1981): 53-111.
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn. Aḥmad Shams al-Dīn ed. *Al-Futūḥāt al-makkīya*. Beirut: Dār Ṣādir. 1951.
- . *Al-Futūḥāt al-makkīya*. Michel Chodkiewicz, William C. Chittick & James W. Morris ed. ár., trad. ingl. *The Meccan Revelations*. Nueva York: Pir Press. 2002. Vol. I.
- . *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Charles-André Gilis trad. fr. *Le livre des chatons des sagesse*. Beirut/París: Éditions Al-Bouraq/Librairie d'Orient, 1998. 2 vols.
- . *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Andrés Guijarro Araque trad. esp. *Los engarces de las sabidurías (Fuṣūṣ al-ḥikam)*. Madrid: Edaf, 2008.
- . *Tarḡumān al-aṣwāq*. Carlos Varona Narvión, trad. esp. *El intérprete de los deseos*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2002. 252 pp. Colección Ibn Arabí.
- Al-Jabali, Mohammed bin Mustafa. *Life in al-barzakh from Death until Resurrection*. Líbano: Al-Kitab & al-Sunnah Publishing, 2013.

- Laín Entralgo, Pedro. “La *Generación del 98* y el problema de España.” *Arbor* 36 (1948): 431-452.
- Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya*. El Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1939.
- López-Baralt, Luce. “Narrar después de morir: La cuarentena de Juan Goytisolo.” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 43, 1 (1995): 59-124.
- Massignon, Louis. *La passion d’al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l’Islam, étude d’histoire religieuse*. París: Paul Geuthner, 1922. 2 vols.
- Molinos, Miguel de. *Guía espiritual. Roma 1685*. Edición digital en línea: [Enlace](#) [Consultado: 31/04/2022]
- Ramírez, Liliana. “Otra reivindicación de “El Conde Don Julián.” *Universitas humanística* 59 (2005): 95-103.
- Al-Suyūfī, Ḡalāl al-Dīn. *Al-Ḥabā’ik fī aḥbār al-malā’ik*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 1985. En línea: [Enlace](#) [Consultado: 31/03/2022].
- Al-Tirmīdī, Muḥammad Ibn ‘Īsā. *Ḡami’ al-Tirmīdī*. Recurso en línea: [Enlace](#) [Consultado: 31/03/2022].



Imágenes 2,3 y 4. Portadas de tres ediciones diferentes de esta obra de Juan Goytisolo: **Izq.:** Barcelona: Mondadori, 1991. 112 pp. ISBN: 978-8439718017. **Centro:** Madrid: Círculo de Lectores, 1992. 176 pp. ISBN: 978-8422643128. **Der.:** Madrid: Alfaguara, 1999. 180 pp. ISBN: 978-8420483153.