

Tras la huella del misterioso al-Jadir y sus visiones:

El Mancebo de Arévalo, tejedor de sueños

Wilnomy Zuleyka Pérez Pérez

Universidad de Puerto Rico

Acercarse al testimonio real de los moriscos es aproximarse a la verdadera situación de una comunidad en pleno proceso de asimilación, pero con un anhelo inmenso por conservar su identidad. Ese “testimonio real” son sus escritos, su propia literatura brinda la posibilidad de entender la tragedia que padecieron. La oportunidad de acceder a escuchar esas últimas voces -ya casi silenciadas- solo es posible desde su propia literatura aljamiado-morisca, la cual está escrita en castellano pero vertida en caracteres. De entre los autores del *corpus* de la literatura aljamiado-morisca, pocos son los que por “solicitud de ‘alimes”¹ [sabios] escribieron textos que reunieron el saber y los fundamentos de gran parte de la ley coránica, sólo con el fin de dejar para las siguientes generaciones una serie de principios esenciales para la constitución de un *muslim* [musulmán]. Como apunta María Teresa Narváez Córdova en su edición del *Tratado [Tafsira] del Mancebo de Arévalo*, se dio un “encuentro secreto de musulmanes en Zaragoza” (19), cuyo producto fue la obra del Mancebo de Arévalo antes mencionada.

El Mancebo de Arévalo también escribe otros textos aljamiados, como el *Sumario de ejercicio espiritual* y el *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna*. Leonard Patrick Harvey da cuenta de este último manuscrito, que aún está inédito, en su artículo “Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge” y está catalogado como el Dd. 9. 49 (49). Harvey sostiene en este artículo que el autor del *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna* es de Baray de Reminyo en colaboración con el Mancebo de Arévalo. Así lo indica el

¹ Narváez Córdova, María Teresa. “Mancebo de Arévalo,” *Tratado [Tafsira]*. Madrid: Trotta, 2003, 19.

inicio del manuscrito, en donde se menciona que el autor morisco produjo su libro: “con acuerdo y ayuda de otros muchos ‘alimes, muy doctos y fadalados (excelentes), de la nobleza de este reino de Aragón, y en especial con la ayuda de un mancebo escolano, castellano, natural de Arévalo...” (50). La realidad es que este estudioso no parece convencido del todo de esta idea, pues luego señala no estar seguro de los papeles que jugaron el Mancebo de Arévalo y Baray de Reminyo en la composición del *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna* y no descarta la posibilidad de que sea otra versión del manuscrito LXII de la Junta, hoy mejor conocido como *Tafsira* (51).

Ríos de tinta se han derramado al momento de querer establecer definitivamente la autoría de cada texto, más aún, saber siquiera quiénes fueron el Mancebo de Arévalo y Baray de Reminyo. Así, en medio de estas polémicas y debates se suma otro aún más interesante. ¿Bajo qué coordenadas el Mancebo de Arévalo escribe sus tratados? ¿Reflejan acaso influencias cristianas o islámicas, o ambas? ¿Evidencia manejo de conceptos vinculados con la mística cristiana, o con el sufismo?

Para conocer sobre este particular es preciso acercarse al trabajo investigativo titulado: “Estudio sobre la religiosidad popular en la literatura aljamiado-morisca del siglo XVI. La Mora de Úbeda, el Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz.” En este estudio Luce López-Baralt y Nárvaez Córdova se proponen, entre otras cosas, demostrar cómo los trabajos del Mancebo de Arévalo y Baray de Reminyo no presentan un dominio en absoluto de la mística islámica, pues: “no están a la altura de la antigua y prestigiosa tradición de comentarios sagrados” (306). Ambas exponen el aspecto: “lamentable [de] la manera en que el Mancebo simplifica las complejísimas doctrinas de Ibn-‘Arabi de Murcia” (308). Tanto Luce López-Baralt como María Teresa Narváez parten de la teoría de Miguel Asín Palacios. Este insigne arabista propuso en su momento la

posible relación entre San Juan de la Cruz y el misticismo islámico, y como dicha transmisión de conocimientos debió efectuarse por medio de los: “moriscos convertidos, o convertidos a medias, contemporáneos del santo” (285). López-Baralt y Narváez destacan la existencia tanto en la *Tafsira* como en el *Breve compendio* de: “uno de los pasajes al parecer más esotéricos” (309): el tratado del “inneç y annaç” [o despertar y sueño, en sentido espiritual]. De ahí parte María Teresa Narváez, quien mediante varios estudios de propósito sobre dicho capítulo ha intentado: “calibrar los conocimientos místicos que exhiben los criptomusulmanes en sus manuscritos aljamiados”(304), pero en especial los del Mancebo de Arévalo. Sobre los pormenores de sus estudios y pesquisas se hará referencia más adelante.

Como ya se había adelantado, es preciso destacar que el *Breve compendio* posiblemente añade capítulos que podrían contener elementos de la mística islámica. Estos capítulos, con posibles elementos sufíes, han sido el enfoque principal de otro trabajo nuestro, aún inédito, en el cual se pretende dar un primer acercamiento a éstos capítulos que se encuentran en ambos textos, y de otros que sólo aparecen en el *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna*. El último de esos cinco capítulos, titulado "El sueño que soñó al-Jadir" es el punto de partida y el enfoque principal del presente estudio. A continuación se podrá ver cómo un autor tan complejo como el Mancebo de Arévalo se permite utilizar a una de las figuras más enigmáticas de las tradiciones islámicas para ejemplificar una serie de sueños espirituales.

Admitir que la figura de al-Jadir es misteriosa no es difícil pero en la pluma del Mancebo adquiere otros visos, puesto que todo lo concerniente al Mancebo de Arévalo parecería contener una clave oculta. No sólo se matiza lo oculto desde los caracteres árabes en los cuales está escrita su literatura, sino que el cariz de la secretividad impregna cada una de las páginas de su creación. Hay que reconocer que el Mancebo, como es de conocimiento general, es el autor más complejo,

enigmático y difícil de las letras aljamiado-moriscas. Porque como resalta muy acertadamente María Teresa Narváez Córdova en su estudio aún inédito "Elementos místicos en la literatura aljamiada", el Mancebo posee un "discurso complejo y en ocasiones indescifrable [que] no tiene parangón en el corpus aljamiado" (8). Por esta razón "el descifrar su oscuro discurso es en sí una proeza" (9). Con este trabajo pretendemos dejar plasmado un nuevo enigma del Mancebo. Y es que de su pluma corren las tintas para compartirnos nada menos que el sueño de al-Jadir, figura que como veremos se nutre del misterio desde su propia existencia. Debemos aclarar de inmediato que cuando nos referimos a su "existencia" de ninguna manera estamos afirmando que podemos trazar cronológicamente su presencia como figura terrenal. Pero el Mancebo no se conforma con hacer acopio de una figura tan enigmática como al-Jadir sino que va más allá, dándonos cuenta de lo que éste soñó.

El autor morisco no nos revela sus fuentes, todo lo contrario, da la impresión de que el sueño es pura y auténtica creación del joven abulense. Quedamos una vez más maravillados con el ingenio del Mancebo. ¿Nos está mostrando su faceta de "creador de cuentos"? ¿Será que decide nada menos que incursionar en el arte de la narrativa cuentística con la figura de al-Jadir? Figura que desde su naturaleza contiene todas las características de un buen personaje. Para proponer lo que acabamos de cuestionarnos hemos consultado prácticamente la totalidad de los hadices, de los Qisas al-anbiya y del Corán, buscando la posible fuente de la cual el Mancebo bebe para transmitirnos el sueño de al-Jadir, y digámoslo de una vez, su fuente parece inexistente. En este afán de encontrar la fuente del Mancebo consultamos no solo lo publicado en torno a al-Jadir, sino a expertos en materia del Islam,² del sufismo y de la figura de al-Jadir,

² Aprovechamos para agradecer a María Teresa Narváez quien gentilmente nos puso en contacto y ayudó en la consulta de varios expertos entre ellos: Pablo Beneito, Ahmed Karamustafa, John Renard y Stephen Hirtenstein. Más adelante destacaremos sus aportaciones en la interpretación según amerite.

siendo la respuesta la misma: no han visto nada parecido a lo que describe el Mancebo en el sueño de al-Jadir.

Con este telón de fondo y con un profundo deseo de escudriñar en lo misterioso del capítulo pretendemos aproximarnos al sueño de al-Jadir. Sea como fuere, creación o no del Mancebo, intentaremos descifrar el significado de este sueño. Desde la motivación del Mancebo para compartírnos el mismo, el significado de las imágenes que presenta, y su propósito. Entremos pues de una vez a examinar las pruebas y aceptemos la invitación del Mancebo a sumergirnos en los sueños de al-Jadir.

Motivo: Un sueño para ejemplificar

Tan sólo con el uso de los términos "innas" y "annas", despertar y sueño espiritual respectivamente, como demostró en su momento Narváez, no "cabe duda de que el autor morisco manejaba doctrinas y términos pertenecientes al discurso místico, incluso del propio Algacel."³ Además, la investigadora ha podido trazar las fuentes del discurso mancebiano hasta Al-Hakim al-Tirmidhi y el persa Suhrawardi. Más aún, como hemos intentado demostrar en un estudio reciente aún inédito, el Mancebo añade en el *Breve Compendio* capítulos que no aparecen en la *Tafsira* y en ellos se mencionan términos como "tasia" y "bulah", al parecer "lucha espiritual" y "movimiento espiritual" respectivamente, los cuales como vemos también hacen referencia a estados espirituales y no perdemos la esperanza de asimismo encontrar sus fuentes en textos espirituales. A nuestro parecer este intento del Mancebo de comunicar información relacionada a temas místicos se ve consumado con el capítulo que narra el sueño de al-Jadir, pues sería su manera de ejemplificar toda la teoría que había propuesto en los capítulos anteriores: "El sueño que soñó al-Jadir" es el ejemplo del "sueño espiritual".

³ María Teresa Narváez: "Elementos místicos en la literatura aljamiada", 9.

Interesantemente aquí no reside el mayor enigma. El primer escollo con que nos topamos es su personaje protagonista. Al-Jadir, también llamado Khadir, o Khidir, o Khezr. Éste es una figura mítica en el sufismo, mejor conocido como el maestro espiritual de aquellos que no tienen maestro espiritual. Parecería extraordinario que entonces el Mancebo lo utilice, pues en él recoge muy bien un posible "iniciado" en materia espiritual y quién mejor le serviría para ilustrar al lector en qué consistía el "sueño espiritual" o "annas." Hasta podríamos aventurarnos a sugerir que de alguna forma lo hace para "validar" su disertación sobre un tema en que si bien no es un experto, evidentemente posee conocimiento.

El detalle está en que al-Jadir nunca existió pero es a la vez eterno. Así es, al-Jadir es una figura invisible y espiritual que no es posible ubicar en alguna época, pues como nos muestran los hadices y los Qisas éste coincidió con Moisés, con Alejandro Magno y también con Mahoma, evidente anacronismo. Entonces resulta pertinente preguntarse: ¿Es posible que una figura de este tipo tenga la capacidad de soñar? Si la respuesta es afirmativa surge otra pregunta: ¿Cómo el Mancebo puede relatarnos con tanto detalle descriptivo el sueño de un tercero? Sin dudas el joven abulense se las ingenia para pintarnos un panorama incierto de principio a fin pues la rareza del sueño es indiscutible.

El relato de un sueño

El Mancebo comienza por abrirnos la posibilidad de cómodamente tomar el lugar de espectadores y espiar cómo en lo que sería la intimidad de la habitación de al-Jadir. En una noche éste se encontraba haciendo una devoción para la cual dedicaba un "exordio" (243v), es decir, un preámbulo de diez "alrrak'as" (posternaciones) y cien atasbihes (pronunciación de "Alabado sea Dios"). El joven que nos ha invitado a tan privado ambiente nos comparte que el

protagonista acostumbraba hacer todas las noches esas devociones, pero en esa noche en particular se quedó dormido y le sobrevino el primer sueño.

Inesperadamente el joven abulense nos comienza a describir con detalles minuciosos y sorprendentes el sueño de al-Jadir. Comienza por decirnos que al-Jadir vio dos visiones de claridad en el aire y cada una señalaba tres ramos de luz. Imagen que nos cautiva y a la vez nos intriga, y al parecer esta sensación no nos es exclusiva ya que a al-Jadir le sucede algo parecido, pues el Mancebo nos comparte que éste pasó en esa "sobelansa" (acción de velar algo, proteger, acción de cuidar algo con mimo) toda la noche.

Cabe notar que el relato no se detiene y mostrando sus mejores dotes de "voyeur" y recontador de sueños nos describe lo que le ocurrió a al-Jadir en la siguiente noche. En esta ocasión las imágenes que nos describe el Mancebo se tornan múltiples pues nos confiesa las siguientes palabras casi a modo de susurro con el cual nos envuelve en la complicidad: "adormiyóse su korazón con una alnnas de kuydado" (243r) y soñó las mismas dos visiones pero esta vez con los dos ramos floridos, y una flor era blanca y la otra azul. Ambas daban "señal de otoñarse" (243r), y al caer sus pétalos en el suelo y al-Jadir tomarlas en sus manos despedían un gran olor. El Mancebo no se detiene y nos hace partícipes de una tercera noche, y el sueño adquiere un matiz distinto. Parecería que de un sueño a otro algo o alguien va evolucionando, o para ser más fieles a la narración deberíamos decir "madurando", pues al-Jadir sueña los mismos ramos pero en esta ocasión con frutos amarillos.

El relato cambia y comienza a tornarse más alucinante cuando el Mancebo nos describe cómo figuras aladas e incluso el día y la noche le hacían prosternaciones a las dos visiones. Difícil permanecer desinteresados ante semejante panorama. Pero aún hacen su aparición más elementos en el sueño, ya que simultáneamente hay dos *alluhas*, o tabla donde se consignan las

buenas y malas obras, cada una con su respectivo cálamo. Ante tantas imágenes o símbolos al-Jadir queda esa noche "muy pensativo" (224r) y comienza a alabar a Dios. Su oración obtiene respuesta inmediata de Yibril. El Mancebo pasa entonces a compartirnos los pormenores de la conversación entre Yibril y al-Jadir. Resulta interesante que ante la presencia del ángel, al-Jadir nos comienza a develar nuevas imágenes ya que parecería que no se nos habían dado todos los detalles de los sueños pues éste le comparte a Yibril que ha "sido preparado por tres noches kon sírkulos bisibles de garan kalaredad" (244v) y añade que siente temor. De inmediato Yibril le contesta que ha sido Allah quien le ha "mostarado un pereparansiya muy alto, muy allssado de tu i de tus fechos"(244v) y le exhorta a no preocuparse más por su transgresión al no culminar sus devociones la primera noche.

El misterio tras al-Jadir

Como ya adelantamos, los Qisas, hadices y el mismo Corán mencionan la figura de al-Jadir y aunque no hemos podido localizar la fuente específica del Mancebo sugerimos a continuación algunos elementos en esas alusiones a al-Jadir que pudo haber conocido el Mancebo para así desembocar en la creación de un relato lleno de tantos símbolos y colores. Uno de los pasajes más frecuentes y que aparece en el mismísimo Corán presenta a al-Jadir adoctrinando a Moisés. Para Moisés poder encontrar a al-Jadir tiene que darse a la tarea de caminar con un acompañante y llevar un pez (muerto) en una cesta: y cuando éste volviera a la vida estaría en el lugar donde habría encontrado a al-Jadir. En todos los relatos sucede que es gracias a la presencia del mar (en última instancia, del agua) que el pez vuelve a la vida. Esto es relevante porque dentro de todos los comentarios coránicos que hemos podido consultar es en el de Ubayy b. Ka'b en donde aparece una alusión a la "fuente de la vida." Refiriéndose a Moisés en la búsqueda, Ubayy menciona que "he

traveled until the journey wore him out and he reached the rock and the water, the water of life (ma' al-hayat). Anyone who drank from it became immortal and nothing that was dead could approach it without coming to life. When they had stopped the water touched the fish, it came to life and took its way through sea, as in a tunnel" (Kristin: 81).

Podríamos intuir cómo la mención del reverdecimiento de las flores, cómo florecen y luego dan frutos puede estar muy vinculado a estas historias, pues sería "volver a la vida", el mismo efecto del agua en el pez. Cuando nos referimos al agua cabe aclarar que es el agua en relación con al-Jadir, porque el agua sólo tiene el efecto de devolver a la vida al pez cuando se encuentra al-Jadir presente. No olvidemos que a al-Jadir se le conoce como el "verdesciente" o "the green one" (Renard: 137) o "the green man" (Kristin: 80). No sólo ese reverdecer puede entenderse como un "volver a la vida", el color azul⁴ en la flor podría claramente ser una referencia al mar, ese mar tan presente en todo lo escrito sobre al-Jadir.

Vale la pena recordar que Luce López-Baralt al hacer referencia a al-Jadir en el prólogo del libro de Ana Crespo titulado: *Los bellos colores del corazón*, nos dice que se le conoce como el "patrón de los viajeros", y en *Friends of God* se menciona que es el "patrón de los navegantes". Curiosamente que sea considerado "patrón de los viajeros" (López-Baralt 7) nos remite sin duda al propio Mancebo, reconocido por sus numerosos viajes a través de la Península con el fin de guardar el saber y la doctrina del Islam. Y en el caso de ser considerado como "patrón de los navegantes" (77) volvemos a relacionarnos con el mar, así no sólo lo vemos en el azul de la flor sino también desde las asociaciones directas con al-Jadir. Todo esto no podemos afirmarlo contundentemente,

pero sin duda son interpretaciones válidas que sólo pueden ser sacadas a la luz en el análisis del relato del sueño de al-Jadir en relación a lo que ya se ha escrito sobre él.

Si vamos sobre lo que ha sido escrito sobre al-Jadir debemos mencionar que al-Thalabi, importante comentador coránico, menciona el por qué de la insistencia de Moisés en conocer sobre al-Jadir. Según lo cuenta al-Thalabi, es Dios quien le dice a Moisés que sí existe una persona que posee más sabiduría que él, y ese es al-Jadir (361). Sobre ese conocimiento aclara John Renard, que al conocimiento de Moisés se le denomina "outward knowledge" mientras el de al-Jadir es un "inward knowledge", es decir, un conocimiento esotérico que viene sólo de la presencia divina (Renard: 137).

Kristin Zahra Sands señala también que ese conocimiento adquirido directamente de Dios se conoce como *'ilm laduni*. Esto viene muy al caso con el sueño que venimos interpretando porque los autores sufíes transforman a al-Jadir en el maestro de los misterios al cual todos los buscadores deben someterse para que los guíe en el Camino que al-Jadir conoce por poseer un llamado "aracane knowledge" que no sólo le permite descubrir la "fuente de la vida", sino que lo lleva a ser un "spirit-initiator" (Renard: 137). Este conocimiento podría ser el mismo que se alude en el Corán cuando al describir la figura de al-Jadir se menciona cómo aquel "to whom we gave mercy from ourselves and to whom we taught a knowledge from our presence" (Corán 18:64). Más aún, "Khidr functions as the spirit-shaykh who appears in dreams and visions to initiate Sufis" (Renard: 137). Así que la figura de al-Jadir está muy vinculada al tema de los sueños y las visiones, y comienza a parecernos cada vez más lógico que sea el protagonista en el relato del Mancebo.

Asimismo, Renard menciona que al-Jadir tiene la capacidad de leer los corazones y mirar con los ojos de Dios: al-Jadir es el epítome del guía espiritual (Renard: 138). Esta capacidad de

leer los corazones resulta muy reveladora puesto que es el *qalb*, el órgano de gnosis de la experiencia y muy probablemente este sueño o *annas* que le acontece a él se experimente desde allí. Vemos así cómo una referencia lleva a la otra y todo parecería estar muy relacionado.

Sands menciona esta diferencia en conocimientos pero lo recoge de los comentarios de Abu Ja'far al-Tabari, quien a su vez cita una interpretación de Ibn 'Abbas en relación a la naturaleza del conocimiento de Moisés y de al-Jadir. Según esta versión, al-Jadir posee el "knowledge of unseen" o *'ilm al-ghayb* en relación al conocimiento de lo interior, denominado *batin*; mientras que Moisés posee el conocimiento de lo exterior, denominado *zahir* (81). Son precisamente esos conocimientos los que dotan a la figura de al-Jadir de tanta importancia en la mística islámica. No podemos perder de vista que como mencionamos, es considerado el maestro espiritual de aquel que no lo tiene, y cabe destacar que fue maestro de Ibn 'Arabi, el célebre místico, y de al-Tirmidhi. Como recoge Michel Chodkiewicz en su libro *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*, a al-Jadir se le conoce como "inmortal itinerant initiator" (27) y también como "teacher of the "solitary ones (afrad)" (79).

Es muy probable que el Mancebo tuviera noticia de la importancia de al-Jadir para permitirse utilizarlo en un pasaje que nos presenta a través de unos sueños una serie de símbolos alegóricos que deben estar muy relacionados a la mística islámica. No sólo lo podemos intuir por el contexto del sueño sino por el aspecto lumínico, tan presente en los tratados místicos, y que resalta desde el primer sueño hasta el último. Esos haces de luz nos remiten al *nur Muhammad* o luz de Mahoma, que es la luz de la profecía. Esto nos llama la atención porque entendemos que el mensaje que al-Jadir está recibiendo a través de las visiones es de carácter divino. Acaso éste sea el motivo por el que el Mancebo nos revela lo que a al-Jadir le ha sido revelado por Dios.

Este vínculo de al-Jadir con la Divinidad le confiere la potestad de guiar a otros por el camino hacia Dios, pues ya él ha tenido el contacto directo.

"Oscuridad" en los símbolos lumínicos

Ya hemos mencionado que este capítulo de "El sueño que soñó al-Jadir" forma parte de una serie de capítulos denominados "capítulos de vocablos oscuros", en los cuales paradójicamente sólo podemos ver esta "oscuridad" en el detalle de que los sueños se dan en un ambiente nocturno, contrastando en gran medida con la presencia de lo lumínico en el relato. Ya hemos hecho referencia a algunas de las imágenes de luz, pero valdría la pena mencionar y profundizar en algunos otros datos que bien podrían ser de gran interés y aportar al enigma de lo "oscuro" del sueño, o de su rareza.

No podemos perder de vista que en el mismo relato se nos deja muy claro que al-Jadir quedó dormido con un "alnnas de kuydado". Si partimos de ese detalle bien podríamos encontrarle un sentido muy particular, al motivo de la luz en el relato. Ya María Teresa Narváez ha planteado en "Elementos místicos de la literatura aljamiada", que el Mancebo es heredero de Suhrawardi y de Ibn 'Arabi de Murcia en la tendencia a emplear ciertas imágenes y conceptos cuando aborda el tema del sueño espiritual (18). En el mencionado artículo Narváez cita parte de *El libro de la luz* del persa Suhrawardi, el cual hemos decidido citar porque nos parece que podemos ver semejanzas con el relato del sueño de al-Jadir. Veamos: "la palabra 'sueño' (khwab) designa un estado en el cual el espíritu (ruh) se retira del exterior (zahir, lo exotérico) al interior (batin, lo esotérico)... entonces la imaginación activa persigue la meditación del Malakut [la Majestad Divina]... se esfuerza en espiritualizar su alma... en algunos momentos se proyectan Luces parecidas a la iluminación que extasía... (146-47)".

Esto podría ser lo que le ocurre a al-Jadir en el sueño cuando el Mancebo nos comparte que al-Jadir ve dos "visiones en el aire", que más tarde se nos dice que son "círculos de gran claridad". Acaso estas son las luces proyectadas por el alma de al-Jadir y Dios. Si ya se nos había comentado que le sobrevino un "alnnas de kuydado", y por annas entendemos que el alma se encuentra en un estado de sosiego para su unión con Dios, es probable que esa unión esté ocurriendo. Más a nuestro favor, esa mención de los "círculos de gran claridad" nos remite a los castillos concéntricos del alma de Santa Teresa de Jesús, de larga tradición mística y que Luce López-Baralt compara también con las fortalezas resplandecientes hechas de luz pura que representan los estados espirituales interiores en al-Tirmidhi (25). Estas "fortalezas", al estar hechas de "luz pura" se acercan mucho a lo experimentado por al-Jadir. Incluso en el prólogo al libro *Los bellos colores del corazón* de Ana Crespo, es la misma Luce López-Baralt quien menciona el tema de las esferas lumínicas, pero esta vez en el *Futuhāt* de Ibn 'Arabi cuando éste "al llegar a la morada de la luz, el contemplativo advirtió que había adquirido una visión esférica totalizadora" (10), en clara referencia a la unión con el TODO.

Aún podemos relacionar las imágenes lumínicas de este relato con lo expuesto también por Ibn 'Arabi, en su *Fusus al Hikam* y que muy bien ha citado Narváez para hacer relación a otro pasaje del Mancebo: "Si su constitución es armoniosa y esta preparada para experimentar tal fenómeno ocurre entonces el encuentro entre dos luces, la del espíritu humano y la de la forma imaginal" (20). Estas proyecciones podrían estarse dando en el sueño de al-Jadir, en esos dos círculos de gran claridad. Con lo que hemos podido recoger bien podríamos decir que ya las imágenes lumínicas en "El sueño que soñó al-Jadir" no resultan del todo "oscuras", es decir, indescifrables y como diría Luce López-Baralt prologando el libro *Los bellos colores del corazón* de Ana Crespo, entendemos cómo "la Fuente de Luz radica en el hondón del alma" (1).

Aunque descifrar los "tres haces de luz" es lo que más nos intriga. La importancia de esos tres haces de luz es innegable porque las "dos visiones de gran claridad" los señalan. En un momento tan importante ese "señalamiento" llama la atención de manera especial. La numerología es importante, y aquí son tres haces de luz y tres sueños. En ninguna de las historias recogidas en las tradiciones sobre al-Jadir aparecen esos haces de luz, mas sí podemos hacer una posible asociación con el número "tres".

En el citado libro *Seal of the Saits: Prophet and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi* se menciona que en el Islam se sostiene generalmente lo que se conoce como la "jerarquía esotérica" compuesta por cuatro personas nombradas por Ibn 'Arabi y que pertenecen por siempre al mundo de los vivos, siendo dos de ellos, Idris y Jesús quienes "dwell in the celestial spheres", y los otros dos Elías y Khidr permanecen en esta tierra sin ser vistos por la mayoría de los mortales (93). ¿Acaso estos tres haces de luz son la representación que hace el Mancebo de los tres compañeros de al-Jadir: Elías, Idris y Jesús? No sólo los asociamos por el número "tres" sino por la mención de las "esferas celestes" que nos recuerdan poderosamente los "círculos visibles de gran claridad".

Por otra parte, Stephen Hirtenstein nos ofreció su interpretación de los haces de luz,⁵ que nos ha parecido muy interesante y válida. Veamos: "On this understanding, the beacons of light could represent three levels of shari'a, tariqa and haqiqa, which are brought by the prophet-saints. They became transformed into pure expressions of light/beauty/spiritual knowledge" (Correo electrónico).

Esta interpretación de Hirtenstein nos llevó a profundizar en qué es lo que contituye esos tres niveles y cómo podrían estar sugeridos en el sueño. Consultando el indispensable *Historical*

⁵ Dichas interpretaciones las debemos a María Teresa Narváez quien para el presente estudio se comunicó a través de correos electrónicos con los diferentes estudiosos y luego tuvo la gentileza de suministrarnos todas las respuestas.

Dictionary of Sufism de John Renard logramos dar con la explicación a estos términos y casi podemos asegurar que el Mancebo debió tener noticia de estos tres términos que como veremos constituyen niveles o estados y están más que representados en el relato del sueño de al-Jadir. A la "haqiqa" Renard la denomina "La Realidad Última", y es la designación estándar del tercer y más alto estado o nivel "of mystical learning and experience" (197). Él mismo explica que después de la ley revelada o "sharia" y el "Camino sufí" o "tariqa" se encuentra el "really real or ultimate reality", que es la llamada "haqiqa" (197). Resulta interesante que Renard señala que existen unas palabras atribuidas al Profeta en las cuales se asocia el primer nivel con sus "palabras", el segundo con sus "actos", y el tercero con sus "estados espirituales" (197). Más aún, Renard destaca que esa "Realidad Última" sólo es accesible a los "viajeros espirituales" más avanzados en la ciencia de los corazones (197).

Todo esto nos llevó a dar con otro término muy vinculado a "La Realidad Última" que son los llamados "Realms" o "Reinos" (o "ámbitos"), claro en el sentido espiritual, así que serían "reinos espirituales". Según explica Renard, éstos son niveles o esferas de la cosmología o experiencia denominada por algunos con el término *'alm* que significa "mundo". Él mismo indica que son los teóricos sufíes quienes hablan de un número de "mundos" como una manera de distinguir aspectos de la compleja búsqueda espiritual y los múltiples "paisajes" (muy apropiado para el sueño) por los cuales los buscadores o viajeros espirituales deben navegar y con los cuales los humanos tienen varios niveles de afinidad. Acaso el sueño de al-Jadir representa esos "mundos" por los cuales tiene que pasar todo "iniciado".

Al momento que Renard describe el nivel más bajo de esa jerarquía o niveles de "mundos" o "reinos" menciona que éste se encuentra en el denominado "earthly sovereignty or humanity" o "soberanía terrestre" o "humanidad del dominio señorial" o *'alam al-mulk/nasut*,

dominado por el sentido de la percepción. Sobre éste se encuentra el reino del "lordly dominion" o "misterio oculto" o *'alam al-malakut/ghayb'* en el cual el viajero o buscador gana acceso a realidades espirituales más profundas, "for there resides the celestial archetypes of the Preserved Tablet, the Pen with which God writes, and the Qura'n itself" (197). ¿Se podría considerar pura coincidencia que sea precisamente el último sueño que nos relata el Mancebo aquel en cual aparecen las imágenes del Cálamo y la Tabla? Sin duda, están abiertas las puertas a una investigación más profunda de estos términos en relación al sueño pero cada vez nos resulta menos extraño. Asimismo, la posibilidad de un conocimiento más profundo del Mancebo sobre términos místicos es previsible y se ve enriquecida con estas aproximaciones.

Transformación: De la luz al color

Anteriormente al hablar del agua tan presente en tolo lo relacionado con al-Jadir habíamos hecho referencia al color azul y sus posibles significados. Ahora bien, es preciso que intentemos buscarle posibles asociaciones, relaciones o interpretaciones a los colores que aparecen en los sueños. El color se encuentra presente en las flores, en imágenes hermosas presentes desde el segundo sueño y en la cuales probablemente se han transformado los haces de luz. El hecho de que la luz se torne en flores puede evocar la "Creación". Pero para sorpresa de nosotros encontramos en boca del propio al-Jadir una descripción de ésta. Es Michel Chodkiewicz quien la recoge en su libro *Seal of the Saints*, citando a Sahl al-Tustari, uno de los maestros más frecuentemente citados por Ibn 'Arabi. Al-Tustari atribuye las siguientes palabras a al-Jadir: 'God created the Light of Muhammad out of His own Light... This Light dwelt before God for a hundred thousand years. He directed His gaze towards it seventy thousand times each day and each night, adding a new light to it with each glance. After it, He created all the creatures" (65). La relación con el sueño de al-Jadir es evidente, muy bien el sueño podría ser la

imagen de esas palabras de al-Jadir y en ese caso podríamos contar con la posibilidad de que el Mancebo conociera el relato. El hecho de que sea precisamente la luz lo que se encuentra en el inicio y ésta lleva hacia la "vida", es decir, a lo creado, nos puede llevar al sueño en donde las flores se nos presentan como la evolución de los haces de luz.

Independientemente sea así o no, es claro que debemos tener en cuenta cómo cada vez que al-Jadir entra en contacto con alguna cosa ésta se torna a la vida y muy bien podría ser el caso de las luces que se tornan en flores, no olvidemos que se le denomina el "verdesciente". Son numerosísimas las referencias al origen de ese apelativo, pero hemos seleccionado dos de las más representativas. La primera se le atribuye a Hurayrah: "He was named al-Khidr only because he sat on a white fur, and behold, it shook under him (to become) green" (Chodkiewickz: 361). Así es posible pensar que los haces reverdecen y se tornan en flores gracias a la presencia de al-Jadir. Más aún, es importante que al-Jadir en la segunda noche se ve imposibilitado de hacer sus oraciones y es cuando sueña con las flores. Esto compara con la segunda referencia al apelativo "verdesciente" que escogimos, esta vez se le atribuye a Mujahid: "He was named al-Khidr because where he prayed became green all around him"(361).

El color de las flores debe tener un significado particular. Como mencionamos, se le consultó a varios expertos tanto en mística islámica como en el propio al-Jadir, y entre ellos John Renard. A pesar de que nos confesó que no podía descifrar las imágenes alegóricas del relato en cuestión, hemos consultado su indispensable *Historical Dictionary of Sufism*. Una de las flores es blanca y según lo que propone Renard el blanco está muy relacionado con el Islam (63), lo que nos llevaría a pensar que esa flor representa el "florecimiento o resurgir del Islam" que casualmente tanto buscaba la comunidad morisca a la cual pertenecía el Mancebo. Además Luce López-Baralt al hablar sobre el color blanco nos destaca que está presente en la luz inimaginable,

y es salvo de toda forma o color.⁶ La otra flor es azul y Renard destaca que el azul oscuro es símbolo del bien espiritual y el amarillo de la "fe" (63). Como vemos todo está relacionado con lo esotérico en el relato del sueño. Finalmente, no podemos dejar a un lado un color que aunque no se menciona lo debemos intuir, el "negro". Recordemos que siempre las imágenes se producen en un cielo nocturno y por consiguiente, negro. Renard asocia el negro con el "éxtasis", en clara referencia a la "experiencia transformante" (63), nunca mejor dicho puesto que la transformación de esos haces de luz en flores se puede interpretar como la transformación de los estados espirituales por causa de la experiencia mística.

Símbolos "inconexos"

Optamos por dejar para el final las imágenes o símbolo que a nuestro parecer se mostraron como "inconexos" luego de la primera lectura del relato. En primer lugar la mención del "día y la noche" acompañados de "seres alados" (243) haciendo prosternaciones en conjunto. Se sale de la lógica racional imaginar al día y la noche haciendo prosternaciones, pero es que la experiencia con el TODO se caracteriza por eso mismo, no se puede explicar cabalmente con palabras lo que acontece en el momento. Igualmente la presencia de los "seres alados" nos indican que aquí la presencia divina es irrefutable. Lo más increíble es que todos los elementos reconocen y se humillan ante las imágenes lumínicas. ¿Podemos pedir alguna otra prueba para dar por entendido que aquí se nos está recontando una experiencia de transformación espiritual?

Luego surge la presencia simultánea de dos *alluhas*, o tablas donde se consignan las buenas y malas obras, cada una con su respectivo cálamo. Estas imágenes nos resultaban enigmáticas e inconexas con el resto del relato hasta que Stephen Hirteinsten nos llamó la atención sobre lo que podría significar. Nos señaló lo siguiente: "The part about the tablets and

⁶ Luce López-Baralt en el prólogo a "Los bellos colores del corazón" de Ana Crespo, 10.

pens also relates to this: the tablet is pure (white), totally receptive to whatever the High Pen writes, which is the infinite (blue) heaven of divine action" (Correo electrónico). Con estos detalles se nos están revelando nuevamente los colores de las flores y entonces ya no serían inconexas las imágenes finales. ¿Acaso las flores se transformaron cada una en un cálamo y una tabla?

No podemos dejar de mencionar la imagen final: el Mancebo menciona a Dhu l-Qarnayn de quien se nos añade a que tuvo en mucho aprecio a al-Jadir. Como sabemos Alejandro Magno es una figura predilecta, por motivos no del todo explicados, en el Islam. La asociación con al-Jadir parecería que tiene que ver con que ambos son conocidos como figuras "inmortales". Ya Sands ha destacado cómo se vincula la épica del Gilgamesh con el relato del Corán en que Moisés se encuentra con al-Jadir gracias a que el pez vuelve a la vida, en fin es todo lo concerniente a la inmortalidad por causa del agua o fuente de la vida. Lo que queremos añadir a estas asociaciones es que sí se cuenta con un relato en el cual Dhu l-Qarnayn y al-Jadir comparten y es precisamente para beber del río de la vida eterna. Este relato se encuentra en *'Arais al-Majalis Fi Qisas al-anbiya or Lives of the Prophets* de al-Thalabi, en donde se cuenta que al-Jadir "during the days of his jourey over the Earth and that, together with Dhu l-Qarnayn, he reached the River of Life and drank its waters" (372). Quizás el Mancebo conocía dicho relato y es por eso que nos indica que el próximo capítulo tendrá relación con al-Jadir, pues ya vemos que ambas figuras tienen muy de cerca el tema de la inmortalidad: es más, como vimos, se hicieron inmortales juntos.

Últimas consideraciones

El joven natural de Arévalo, al llevarnos a través de los sueños de al-Jadir, nos presenta múltiples imágenes que, como hemos intentado establecer, podemos interpretar según lo que ya

se ha escrito sobre al-Jadir, e incluso con lo relacionado al tema del misticismo en el propio Mancebo. Pero esa progresión de imágenes a la cual nos somete el Mancebo es el verdadero enigma. Todo comienza con tres haces de luces que al parecer están siendo señalados por figuras de luz que no se describen de modo más preciso. Cuando entramos al segundo sueño esos haces de luz han sido remplazados por dos flores, una blanca y otra azul, que curiosamente dan "señal de otoñarse". El proceso que parece llevarse hasta el cabo puesto que en el último sueño esas flores se presentan con sus frutos y están recibiendo las prosternaciones de "figuras con alas" y del "día y la noche". Una tras otra, cada imagen resulta alucinante e inesperadamente se nos presentan dos "alluhas" y dos cálamos, interesante duplicidad que como vimos podría ser el producto de la transformación de los frutos de la flores.

Al cabo de tantas interpretaciones, alusiones y posibles relaciones que han sido propuestas es preciso admitir lo misterioso, oscuro, confuso; en fin, lo enigmático del sueño. Si bien es cierto que la mayoría de los sueños poseen estas características, aquí cada imagen habla por sí. Por eso en estas páginas intentamos establecer que la rareza de este sueño en particular no radica tan sólo en el carácter alucinante y aparentemente incoherente de los sueños, sino en lo complejo de sus imágenes y cómo a través de estos símbolos alegóricos el Mancebo posiblemente nos pretende dar una visión muy personal de lo que es un "sueño espiritual", en el sentido místico de la palabra. Las consecuencias de su relato son las esperadas: una vez más el Mancebo logra captar la atención del lector, dejándolo absorto, y confuso con las imágenes deslumbrantes que describe, pero también intuyendo el sentido último del misterioso relato, el asociado esoterismo que sin duda debía fascinar al joven abulense.

Obras citadas

- Abu 'l-Qasim al-Qushayri. *Al-Qushayri's Epistle On Sufism: Al-Risala al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf*. Lebanon: The Center for Muslim Contribution to Civilization, 2007. Impreso.
- Abu Ishaq Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Thalabi. *'Ara'is al-Majalis Fi Qisas al-Anbiya Or Lives Of The Prophets*. Boston: Koninklijke Brill NV, 2002. Impreso.
- Al-Ghazali. *Kitab sharq 'aja'ib al-qalb: The Marvels of the Heart: Book 21 of the Ilya' 'ulum al-din: The Revival of the Religious Sciences*. Canada: Fons Vitae, 2010. Impreso.
- Asín Palacios, Miguel. *El Islam cristianizado: Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Hiperión, 1981. Impreso.
- Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993. Impreso.
- Corbin, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*. Barcelona: Ediciones Destino, 1993. Impreso.
- Crespo, Ana. *Los bellos colores del corazón*. Madrid: Mandala Ediciones, 2008. Impreso.
- Ibn Khaldun. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. New Jersey: Princeton University Press, 1967. Impreso.
- Imam Imaduddin Abul-Fida Isma'îl, Ibn Kathîr. *Stories of the Prophets*. Riyadh: Maktaba Dar-us-Salam, 2003. Impreso.
- Irfan, Omar. "Khidr in the Islamic Tradition." *The Muslim World*. 1993. 279-94. Web.
- Kinberg, Leah. *The Standarization Of Qur'an Readings: The Testimonial Valve of Dreams*. Tel-Aviv University, 1991. Impreso.

López-Baralt, Luce. *Asedios a lo indecible: San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*.

Madrid: Editorial Trotta, 1998. Impreso.

---. *El viaje maravilloso de Buluqiya a los confines del universo*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

---. *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Impreso.

---. y María Teresa Narváez. “San Juan de la Cruz y la Mora de Úbeda: ¿vecinos de la calle Elvira de Granada? (El problema de los moriscos como supuestos transmisores del misticismo islámico en el siglo XVI).” (Inédito).

Muhammad ibn 'Abd Allah al-Kisa'i. *Tales of the Prophets (Qisas al-anbiya')*. Chicago: Great Books of the Islamic World, Inc., 1997. Impreso.

Narváez Córdova, María Teresa. “El despertar y el sueño: dos motivos místicos en un texto aljamiado” en: A. Temimi (ed.), *La moriscologie: orientation et méthodologie*. FTERSI, Zaghuan, Tunisie, 2001.

---. *Elementos místicos en la literatura aljamiada*. (Inédito).

---. “¿Qué sabían los moriscos sobre misticismo y temas esotéricos?” en Luce López-Baralt y Lorenzo Piera (eds.), *El sol a medianoche: La experiencia mística. Tradición y actualidad*. Madrid, Trotta, 1996.

Radtke, Bernd y John O'Kane. *The Concept Of Sainthood In Early Islamic Mysticism*. Richmond: Curson Press, 1996. Impreso.

Renard, John. *Foundations of Islamic Mystical Theology. Knowledge of God in Classical Sufism*. New Jersey: Editorial Board, 2004. Impreso.

---. *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. Los Angeles: University of California Press, 2008. Impreso.

---. *Historical Dictionary of Sufism*. Maryland: Scarecrow Press, Inc., 2005. Impreso.

Wheeler, Brannon M. *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*. London and New York: Continuum, 2002. Impreso.

Zahra Sands, Kristin. *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. New York: Routledge, 2006.