

Jokmá nisteret: la sabiduría oculta en la poesía de Juan de Yepes

ANA LAURA ROMERO SORIANO

e-mail: soriano566@hotmail.com

Recepción: 20-05-07

Aprobación: 10-06-07

RESUMEN

La exégesis de la obra de San Juan de la Cruz exige que se contextualice en el marco cultural de la España del siglo XVI donde, a pesar de los desencuentros étnicos y político, sobreviven tres tradiciones religiosas: el sufismo árabe, la kábala judía y el misticismo cristiano. Estas concepciones se amalgaman en la experiencia que el poeta convierte en una de las manifestaciones más complejas y sensibles del arte lírico, en ella se unifica el pensamiento y la cosmovisión con el erotismo sublimado, del tal manera que se convierte en una invitación al desasimiento, al silencio sonoro, espacio de encuentro para los opuestos: lo immanente y lo trascendente, lo finito y lo infinito, el macrocosmos y el microcosmos. Así, Dios y el hombre se reúnen a través de la sabiduría secreta que habita en la palabra poética.

Palabras clave: Poesía, multiculturalidad, mística, kábala, sufismo, árbol sefirótico, erotismo, oxímoron y antítesis.

ABSTRACT

The exegesis of the work of St. John of the Cross requires that contextualizes the cultural context of sixteenth-century Spain, where, despite ethnic and political disagreements, survived by three religious traditions: Sufism Arabic, Jewish Kabbalah and Christian mysticism. These concepts are blended in the experience becomes a poet of the most complex and sensitive lyrical art, it is unified thinking and worldview with the sublimated eroticism of so that it becomes an invitation to the detachment, sound of silence space where opposites: the immanent and the transcendent, the finite and the infinite, the macrocosm and microcosm. So God and man

Key words: Poetry, multiculturalism, mysticism, Kabbalah, Sufism, tree sefirotic eroticism, oxymoron and antithesis.

JOKMÁ NISTERET: LA SABIDURÍA OCULTA EN
LA POESÍA DE JUAN DE YEPES

*La poesía es una metafísica instantánea, un breve poema,
debe dar una visión del universo y revelar el secreto de un alma,
del ser y de los objetos al mismo tiempo*

Bachelard (1977:226)

La obra poética de Juan de Yepes es un enigma que obliga al lector a mirar en doble dirección simultáneamente hacia adentro al Éthos: la casa propia, y de ahí al Morus: el entorno, así, la obra trasciende en un juego verbal y construye un mundo antitético que, gracias al Eros, crea una totalidad expansiva entre lo profundo y la superficie, la montaña y la cueva, lo femenino y lo masculino; en resumen, la unión de los contrarios, círculo perfecto que integra el microcosmos al macrocosmos; al hombre con lo divino. La palabra logra llegar hasta las últimas consecuencias, parte desde un horizonte teológico y antropológico para alcanzar el límite de la naturaleza humana a través de la contemplación, el silencio y la soledad sonora.

Ante un fenómeno literario tan extraordinario, cuya excepcionalidad se debe también a la rareza de la coincidencia en la misma persona de dos figuras, la del santo y la del poeta, se ha determinado una actitud singular en la crítica que ha conducido, por ejemplo, a estudiosos de la altura de Menéndez Pelayo y Dámaso Alonso a no extender sus análisis sobre la poesía de Juan de la Cruz más allá de los límites de una crítica puramente formal, en una especie de terror reverencial ante una producción que suscita “religioso terror” o “espanto” (Elia, 1990:11).

La experiencia erótico-mística en la poesía de San Juan de la Cruz es un torrente alimentado por diversas vetas: el cristianismo, el islam y

el judaísmo, heterogéneas devociones de origen semítico que desde la antigüedad se encuentran enlazadas en un espacio geográfico común en el que nacen, conviven y dialogan complementándose, este mosaico religioso se fundirá en la identidad de la España del siglo XVI, para poder comprender esta variada amalgama que fluye intrínseca y hasta secretamente en el llamado Siglo de Oro, es necesario presentar esta reflexión dividida en los siguientes apartados, cada uno está identificado con una palabra hebrea, inicia con un fragmento de la obra de San Juan y su temática versar sobre:

1. Maaíán: funte. La España multicultural.
2. Majshabá: pensamiento divino. Grama y pneuma, el espíritu de la palabra y los números.
3. Ahabá: amor. Antítesis y sexualidad.

Al finalizar habremos abierto una ventana a la sabiduría secreta (Jok-má nisteret) del poeta místico, cuya luminosa sensibilidad nos invita a alcanzar lo eterno por medio de la vía erótica de la palabra.

MAAIÁN

*Aquesta eterna fonte está escondida.
 Qué bien sé yo do tiene su manida.
 Aunque es de noche*

(San Juan, 1990: p.129)

Ningún poeta escribe de la nada, la originalidad no es una cuestión cronológica, tal vez está relacionada con la significación que consigue la obra en el público que la lee, posiblemente los lectores clasifican como original la sensibilidad para interpretar el mundo vertida en el trabajo de *Poiesis*. El poeta, del cual nos ocupamos, es sin duda el mejor ejemplo del artista que siente su entorno, se lo apropia y nos devuelve una obra fraguada en las múltiples perspectivas convergentes en la España de esa época, tanto en el contexto social, económico, geográfico y, sobre todo, multicultural.

En España existe una sustancia universal, pues desde el año 409 la península ibérica fue invadida por tribus germanas de suevos, alanos y vándalos, años más tarde los visigodos se unen a estos grupos como aliados de los romanos, iniciando la configuración multiétnica de esta zona, sin embargo, para el 689 los árabes de la dinastía Omeya llegan y rápidamente avanzan sobre Hispania convirtiéndola en un emirato del imperio llamado al-Ándalus; su dominio se prolonga y se fortalece. En el siglo X Abderramán III la convierte en califato independiente de Damasco, lo que implica su autonomía política y religiosa, lo cual repercute en una gran actividad cultural en pro del desarrollo de las ciudades. Los musulmanes de la corriente sunna no ostentan una religiosidad proselitista, de tal modo que no la imponen a sus dominados. Sin embargo, las diferencias no permitirán un mestizaje total, ni una convivencia armónica con los reinos vecinos, se librarán varias batallas para recuperar los territorios dominados por el Islam y después de ocho siglos de lucha los reyes católicos: Fernando de Aragón e Isabel de Castilla conquistan Granada, último reducto árabe entre 1482 y 1492.

En medio de este encuentro bélico-cultural se encuentran los judíos, quienes constituyeron en la España medieval una de las comunidades más prósperas, este grupo se acomoda, económicamente hablando, tanto a los musulmanes como a los católicos y enriquece la identidad de esta nación hasta antes de 1492 cuando fueron expulsados.

¿Porqué es importante el recorrido histórico? Porque este encuentro de culturas originó dos nuevos grupos sociales: los sefardíes, judíos españoles y los moros, musulmanes conversos al cristianismo, ambas afluentes corren por la sangre de los poetas míticos españoles: Santa Teresa, hija de un judío converso; y San Juan cuya madre es de origen moro. El origen étnico no tendría relevancia alguna si no fuese porque se vincula con las corrientes religiosas que a su vez se traducen en formas de vida, en este caso se trata de unir las tres religiones más importantes: islam, judaísmo y cristianismo que durante siglos se han planteado de manera excluyente e irreconciliable, sin embargo, en la poesía del siglo XVI convergen de manera integral como un rasgo peculiar de la España que ha hecho suyas estas divergencias y con ellas ha construido un horizonte multicultural.

Así, las influencias de San Juan de la Cruz son: por una parte, la Biblia y el cristianismo; la obra de “Garcilazo de la Vega, el cual introdujo

en España el renacimiento italiano” (Elia, p. 40), por otro lado, los rasgos del sufismo islámico, sobre todo el cultivado por el poeta Ibn Arabi (nacido en Murcia en 1165) y la kábala (judía cuyos principales libros en occidente son *Bahir y Zohar*). Estas corrientes herméticas tuvieron un gran esplendor en el siglo XIII, pero para la época de la contrarreforma religiosa eran objeto de la persecución inquisitorial. El poeta de Fontiveros no hace referencia directa a estos textos, ni en su lírica, ni en sus glosas, nada raro, ya que su obra estaba celosamente vigilada por sus compañeros carmelitas y por la Inquisición, pero tal vez se trata de un heredero natural dado su origen, quizás en la España del siglo XVI la cultura árabe y judía sobrevivían a pesar de la expulsión de ambos pueblos.

Siguiendo las huellas del islam en la literatura española se destaca la obra de una mujer Rabi’a de Basora o Rabi’a al-’Adawiyya (713?-801) dedicada al ascetismo y gnosticismo propios de la corriente sufi, cuyo carácter místico se enfatiza en una de sus súplicas, donde se expresa un profundo pensamiento relacionado con la fe del amante:

¡Oh mi Señor!, si Te adoro por miedo del Infierno,
 quéname en el Infierno,
 y si te adoro por la esperanza del Paraíso,
 exclúyeme de él,
 pero si te adoro por Ti mismo
 no me apartes de Tu belleza eterna¹

El texto anterior es muy parecido a otro poema de orientación cristiana, erróneamente atribuido a Juan de la Cruz que dice:

No me mueve, mi Dios, para quererte
 el cielo que me tienes prometido,
 ni me mueve el infierno tan temido
 para dejar por eso de ofenderte.

Tú me mueves, Señor, muéveme el verte
 clavado en una cruz y escarnecido,

¹Margaret Smith, *Rabi’a the mystic and her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, 1928, p. 30 citada en: <http://www.islamyalandalus.org/control/noticia.php?id=1316>

muéveme ver tu cuerpo tan herido,
muévenme tus afrentas y tu muerte.²

Aunque no hay certeza sobre su autoría de esta obra, las semejanzas entre las formas árabes y cristianas son evidentes y no se limitan al nivel temático, ambas obras emplean una forma de pensamiento que une la finitud con lo eterno, lo inmanente con lo trascendente, al hombre con el absoluto a través de la palabra que da vida al mismo tiempo que recrea la experiencia sagrada.

MAJSHABÁ

*Entréme donde no supe,
y quedeme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo*

(San Juan, 1990: 118)

La poesía con sus figuras retóricas manifiesta diversas corrientes místicas, en ellas se otorga al lenguaje un carácter sagrado o revelado, y se vincula con la sabiduría ancestral de origen árabe y hebreo, este último presenta una peculiaridad en su versión antigua, pues no usa puntuación diacrítica, en consecuencia, no registra el valor vocálico, al pasar del logos a la grafía propicia por lo menos dos lecturas y más de una interpretación, por ejemplo: en hebreo la palabra $\cdot m \cdot t$ puede ser Emet, muerte o Amet, vida; se crea entonces una relación simbólica entre letra, palabra y mundo, para muestra la letra Bet (ט) es una grafía abierta que tiene los seis puntos cardinales: norte, sur, este, oeste, arriba y abajo, ésta representa la totalidad del universo.

De acuerdo con lo que establece el Pirke Aboth o Sentencias de los Padres, texto que figura en la Maschná, que su vez forma parte de la literatura talmúdica de los siglos II al VI, Moisés recibió (Kibe), además de la ley escrita una ley oral que aún hoy los hebreos denominan Torá she-Bealpé. Esa transmisión es lo que, grosso modo, se llama kabalá o kábala. Después

² Texto tomado de la página oficial de la orden franciscana.
www.franciscanos.org/oracion/nomemueve.html

de la revelación sinahítica Moisés la transmitió a Josué Ben Nun, éste a los ancianos de las tribus y de allí pasó a los jueces y profetas. A diferencia de la transmisión cristiana, cuya crisis entre lo oral y lo escrito estalla en la época de la Reforma –que es también la de la imprenta– y sin puntuación diacrítica (en el caso hebreo), sufíes y cabalistas cuentan con un repertorio lo bastante considerable como para convertir a cada transmisor o maestro en un mater o mejor pater lecciones que aclara cómo debe leerse cada grafía, cada segmento del texto sagrado (Satz, 1991: 77).

Para interpretar el lenguaje vivo en movimiento y actualización; a veces oscuro y luminoso como el de la Kábala, se sugiere la interpretación en cuatro niveles, identificados con el acróstico de la palabra: P · R · D · S –*Pardés*: paraíso:

Pasta: lo sencillo, lenguaje literal.

Remez: lo alegórico.

Derashah: lo analítico, interpretación hermenéutica o moral.

Soh: lo secreto, este nivel místico es el más complicado, pues consiste en develar el misterio, a su vez se subdivide en:

- Gematría, dedicada al valor numérico de las letras.
- Hemurá, permutación de las grafías por números.
- Notavikon, acróstico o valor polivalente de las palabras.
- Y, valor iconográfico de las palabras.³

Pareciese que la mística es una ecuación que se resuelve por el método filológico.

Como se ve, esta “ciencia de las letras” es indivisible de la “ciencia de los números”. En esta razón de la virtud aritmológica de las letras hebreas y árabes, la conversión de unas en otros es inmediata. No obstante, es de suponer que los números preceden, en la especulación musulmana al menos, a las letras. (...) las realidades sutiles y las realidades groseras, las realidades de arriba y las realidades de abajo, y las realidades del mundo intermedio o angélico, son especies de números y letras. Los secretos de las letras se hallan en los números y las teofanías, y a su vez el secreto de

³ Datos recopilados durante la conferencia dictada por Esther Cohen: “Sabiduría de la kábala” y referidos por Mario Satz, Umbría lumbre, p.

los números se hallan en las letras. Los números son los secretos de las palabras y las letras el secreto de las acciones (Santz, 1991: 72).

Es la unión de grámata y pneuma: el poder de la palabra, para ejemplificar tomemos el tetragrama YOD-HEI-VAV-HEI, o nombre inefable, denominativo de Dios, cuya presencia se manifiesta por ausencia. En el acróstico los trazos comprenden todas las grafías y su valor numérico es 36, cifra que implica totalidad, solidaridad cósmica, encuentro de los cuatro elementos originarios y símbolo de la evolución cíclica.

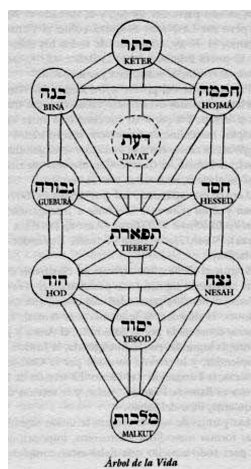
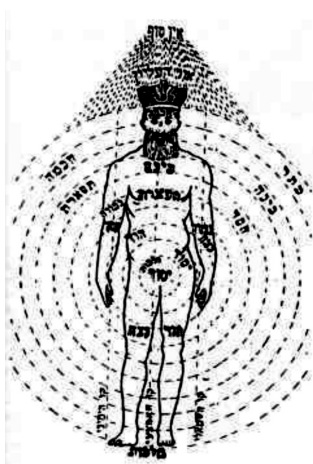


Martín Satz destaca el valor iconográfico de este dato al presentarlo como la imagen del hombre. Así, la frase “a imagen y semejanza de Dios” adquiere un valor gráfico, y G. Sholem en sus reflexiones sobre *El libro de la claridad o Bahir*, une el cuerpo humano, finito, limitado e inmanente con el ser desbordante, infinito y trascendente. En la tradición cabalística el absoluto se representa como un árbol cósmico atravesado por la energía infinita, el ain: nada (Da :AT). En esta representación las potencias que Dios emana son diez esferas o sefirot distribuidas en el árbol en tríadas de arriba abajo: la primera corresponde a la Arik Anpin: macroprosopo, la integran: kéter: corona, Jokusá: sabiduría, Bina: inteligencia o entendimiento, las otras siete conforman el microprosopo o pequeño rostro; la segunda tríada la forman Jésed: gracia, Gueburá: fuerza y Tíferet: belleza; la última está compuesta por: Nézáj: victoria, Hod: gloria y Yesod: fundamento; debajo, en el centro, está el reino o Malkut; exactamente en el otro extremo de la corona.

...Según establece el Zohar, los sefirot se sitúan a lo largo del Árbol siguiendo, en su articulación, zonas correspondientes al Adán Kadmon, al Hombre Primordial, arquetipo que el Islam conoce bajo el nombre de Al- Insâh al- Kâmil, el hombre Universal. Tal alineación sefirótica respeta y sigue, a su vez, la polaridad humana entre lo derecho y lo izquierdo, o entre lo activo y lo pasivo, regulando las acciones y reacciones por medio de la columna central o el pilar axial que corresponde, en todo, con

la columna vertebral. De esta manera las parejas de sefirot aluden a las formas masculinas y femeninas tal como figura el cuerpo de Adán antes de que fuera “desgajada su compañera Eva” (Satz, 1991:125).

El árbol está dividido en tres zonas importantes: cabeza, corazón y genitales. Si a éstas diez esferas le agregamos las 22 letras del alfabeto hebreo obtenemos los 32 caminos, más cuatro elementos suman 36 en total el número de Dios. Para los cabalistas Dios es andrógino, como el primer hombre, pues en la Biblia literalmente se lee: “Hombre y mujer los creó”



¿Si éste es un árbol cuáles son sus frutos? la Jokmá o sabiduría. Malkut: es el reino de Dios, entendido como la comunidad o el pueblo elegido, para que éste pueda alcanzar el reino debe penetrarlo por el lado femenino, pues el pensamiento de Dios (Majshabá) sólo se devela a quien ama, el descubrimiento es gradual por medio de los cuatro niveles del Pardés, es un acto de amor que alcanza la Shejina: o presencia de Dios por la dos vías: la exégesis o lectura e interpretación de los textos de la Torá o bien por la cópula, en el libro del Zohar la unión hombre-mujer adquiere un carácter de ley:

“Cuando llega el Shabat, los doctos de la ley deben procurar este placer a sus esposas para glorificar así a la compañera celeste; pero el hombre y la

mujer deben inspirarse en este único pensamiento: el cumplir a través de la relación la voluntad de su Señor; así como ya ha sido dicho (...) Y cuando la mujer se ha purificado, debe procurársele este placer que constituye una obra meritoria, placer celeste” (Zohar, en Cohen, 1991: 91).

La escritura e interpretación se asemeja a la unión erótica, ambas son actos de amor que concilian el mundo celeste con el terrenal implican una renuncia de lo individual para alcanzar lo universal. ¿Y San Juan de la Cruz? Su búsqueda en pro de adherir el alma con Dios sigue la vía: purgativa, iluminativa y unitiva, esta última se describe como una unión sexual a semejanza de la propuesta en los libros del *Bahir* y el *Zohar*, para mostrar la correlación he aquí una evidencia, en el concepto de la sabiduría glosado en su obra *Subida al Monte Carmelo*: “El alma que de los apetitos está tomada no da lugar para que ni el sol... de la sabiduría del Dios sobrenatural la embistan e ilustren del claro. Ni el entendimiento tiene capacidad para recibir la ilustración de la Sabiduría del Dios, como tampoco la tiene el aire tenebroso para recibirla del sol” (*Subida* 8,1 y 2 en Satz, 1991: 87).

Satz hace notar, en esta cita, que a pesar de haber transcurrido dos siglos desde que se creara el Árbol de la Vida, San Juan conocía la equivalencia entre la palabra *jokmá*: sabiduría, la cual puede también leerse como *Ke-jamá*: sol, esto no es una mera coincidencia si además ubicamos a la sabiduría en la segunda sefirá, y al entendimiento en la número tres, de tal manera que tanto los cabalistas como el poeta distinguen a la sabiduría y al entendimiento como dos entidades diferentes.

No es raro este conocimiento cabalístico en el poeta, pues ya había penetrado en la doctrina cristiana desde Pico della Mirandola (1463-1494) quien a los 23 años descubre este saber hermético y ve en él la oportunidad de alcanzar la “verdad” del cristianismo. El filósofo decía: “No hay ninguna ciencia que nos haga más seguros de la divinidad de Cristo que la magia y la Cábala” (Pico en Cohen, 2003: 97). La obra de Mirandola se basa en las traducciones de Flavius Mithridates, un judío converso, gran conocedor de ambas culturas.

Es cierto, San Juan no es el primero en integrar la kábala al cristianismo, es más bien un heredero de este eclecticismo, lo fascinante es descubrir en su poesía el poder de la palabra, la transformación de una sabiduría en una experiencia de amor.

AHABÁ

*! Oh noche que juntaste
Amado con amada,
Amada en el amado transformada!*

(San Juan, 1990: 116)

En la visión sanjuanina el alma tiene tres potencias: memoria corresponde al pasado, entendimiento es presente y voluntad implica futuro, gracias al proceso de silencio y contemplación, la primera se torna en esperanza, el segundo en fe y la voluntad en Ahabá: amor es un vocablo con diferentes significaciones por lo que se vuelve incomprensible desde el horizonte occidental. Sólo las categorías griegas nos acercan al entendimiento de este vasto concepto:

Eros es un sentimiento que nace en el individuo con el objetivo de satisfacerse, admira la belleza y desea poseerla. Su interés vital es transmitir su propio ser a otro, se materializa en un recuerdo de una experiencia placentera, por lo tanto se liga a la memoria y al pasado.

Filios: en cambio, encarna la renuncia del uno mismo para proteger al otro, es el sacrificio desinteresado del yo, es al mismo tiempo entrega y espera amorosa, se dirige al futuro, su expectativa vital es la esperanza por conseguir la felicidad venidera.

Ágape: es la especialidad de la mística, únicamente se alcanza después de haber experimentado los anteriores, se trata de un vaciarse totalmente, consagración a la nada y al silencio, es un horizonte donde los contrarios se encuentran, un salto de fe, cuya expresión en presente inmediato sólo es posible a través del lenguaje poético: en la anátesis.

¡O llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!; (...)
¡O cautiverio suave!
¡o regalada llaga!,
¡o mano banda!, ¡o toque delicado!,
que a uida eterna sabe
y toda deuda paga;
matando, muerte en vida la as trocado. (...)
¡quán delicadamente me enamoras! (San Juan, 1990: 116).

A partir de este fragmento podríamos crear toda una poética del roce, contacto que y despierta el deseo, vivencia en un presente siempre continuo, instante eterno. La figura literaria más recurrente en la poesía sanjuanina es: el oxímoron, un estudio estilístico establecería que es un tropo que reúne los contrarios, creando un ambiente de plenitud; sin embargo, en este poema la analogía del amor con la llama, más allá de simbolizar el espíritu luminoso que alberga el poder ardiente de la palabra, nos introduce en el pacto cabalístico entre el fuego que se destaca en los siguientes versos:

¡O lámparas de fuego,
en cuyos resplandores
las profundas cauernas del sentido
que estaua oscuro y cuego...(San Juan, 1990: 116)

Estos versos como toda la poesía fue diligentemente glosada por el propio autor para aclarar su sentido, las relaciones entre la obra lírica y la prosa se vuelven complejas, como es este caso, donde el fuego y el agua se vuelven un espiral hermético:

De manera que estas lámparas de fuego son aguas vivas del espíritu como las que vieron los Apóstoles (Act. 2,3); aunque eran lámparas de fuego, también eran puras aguas limpias (...) Y así, aunque es fuego, también es agua; porque este fuego es figurado por el fuego del sacrificio que escondió Jeremías en la cisterna, el cual en cuanto estuvo escondido era agua, y cuando le sacaban afuera para sacrificar era fuego (2 Mach, 20-21); y así este espíritu de Dios, en cuanto está escondido en las venas del alma, hartado la sed del espíritu, y en cuanto se ejercita en el sacrificio de amor a Dios, es llamas vivas de fuego... (San Juan en López-Baralt, 1985: 77).

El fuego y el agua son símbolos emanados del concepto y no del significado, por ello adquieren una dimensión estructural como elementos antitéticos que en todas las culturas se han establecido como imágenes integradoras del cosmos, su capacidad arquetípica purifica, destruye, crea y sobre todo, armoniza. En el libro cabalístico del Bahir la unión de estos elementos forja el cielo: “Ese shamain (cielo) se compone del esh (fuego), y maim (agua); y el creador establece la paz entre ambos. El

fuego ha venido hacia su principio; las aguas han llegado a su origen. De ahí que se diga: “Él hace la paz en las alturas” (Satz, 1990: 92).

Este es el pacto entre fuego y agua que en el cristianismo está simbolizado en el bautismo, recordaremos el versículo donde Juan el Bautista expresa que él bautiza con agua, mas llegará otro después que lo hará con fuego. Esta correspondencia antitética nos permite crear un ciclo entre el macrocosmos y el microcosmos.

Con este mínimo ejemplo observamos que el oxímoron sanjuanino está muy lejos de ser una simple licencia retórica, el lenguaje en la poesía mística re-crea un cosmos desbordante, imposible de traducir, incluso para el mismo autor quien declara: “los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura para cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal del espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar” (San Juan: 1990: 65).

Resulta irónico, después del intrincado recorrido hecho hasta aquí, concluir con esta invitación a disfrutar de la poesía al margen de toda teoría. La idea era mostrar la sabiduría secreta (Jokmá nistere) que habita en uno de los poetas místicos más importantes en la literatura española, quien busca el ser del hombre en el silencio de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

Anónimo (1994), *Zohar. El libro del esplendor*, México, CONACULTA.
 Bachelard, Gastón (1977), *El derecho a soñar*, México. FCE
 Cohen, Ester (2003), *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, México Taurus, UNAM, .

_____ (1991), *La palabra inconclusa. Siete ensayos sobre la cábala*. UNAM, México.

De la Cruz, San Juan (2005) *La llama de amor viva*. introducción de Maximiliano Herraiz, México, OCD, Editorial Santa Teresa.

_____ (1990), *Poesías*. introducción de Paola Elia, Madrid, Castalia.

López Baralt, Luce (1985), *San Juan de la Cruz y el Islam*, España, Hiparión.

Satz, Mario (1991), *Umbría lumbre. San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta en la cábala y el sufismo*, España, Hiparión.