



Notas sobre el Sufismo

Manuela Águeda García-Garrido

No son pocos los que defienden que todas las expresiones posibles de misticismo proceden de un tronco común, una misma vocación o inspiración de la que emanan ideas, formas y discursos similares. En el caso del desarrollo del misticismo español, resulta difícil prescindir de las donaciones intelectuales que el islam concedió y sigue concediendo a la espiritualidad occidental. Es evidente que las tendencias quietistas y ascéticas del Islam han sincronizado con el cristianismo en la construcción de escuelas de iluminación interior.

El desconocimiento de la lengua árabe entraña, en su mayor parte, el que se manejen traducciones y textos excesivamente manipulados, circunstancia que nos empuja sólo a un tímido acercamiento del fenómeno. Abordar un estudio sobre el sufismo (*la ciencia del Tasawwuf*), como el de cualquier fenómeno místico, significa revitalizar un tema que se mantenía en la esfera de lo académico² y que se hace hoy presente por distintos medios. Tanto es así, que hemos de aceptar la intrusión de la palabra espiritual en nuestro mundo cotidiano. Algo que rebasa los límites de su sentido primero apostando por una espiritualización total de la realidad y una tentativa de colectivizar y democratizar lo que se considera un privilegio vivencial³.

Dentro de lo que se viene llamando « religiosidad renovada » deben definirse los límites de tres conceptos que provocan una frecuente confusión en lo que se refiere al mundo islámico: la ortodoxia, la tradición y el fundamentalismo. El origen y evolución de los estados de espiritualidad de las comunidades islámicas y la ampliación de sus círculos de influencia en otros territorios, en especial, en la Península Ibérica, supone más que un estudio fenomenológico del hecho religioso, un detallado análisis de las formas religiosas. En última instancia, la complejidad religiosa pone de manifiesto el ensamblaje institucional que han constituido a lo largo de la historia las diferentes sociedades. Sería difícil, por otro lado, sostener la idea de que doctrina y espiritualidad van de la mano, algo que aparece ya manifiesto en dos formas de misticismo : el occidental y el oriental.

¹ En árabe esta palabra designa la disciplina y método de los sufíes. Está compuesta de 4 consonantes : t s w f. La t representa *tawba*, el arrepentimiento. La s es el estado de paz y alegría *safá*. La tercera letra w simboliza la *wilaya*, que es el estado en el que se sitúan los amantes respecto a Dios. La cuarta letra, f, significa *fana* que es la aniquilación del individuo. Cuando la identidad desaparece se crea un estado de vacuidad que es restituido por la Unidad.

² Son un ejemplo los siguientes trabajos : *Arte y sufismo*, textos de Hassan Abbas et alii., Damasco : Ed. Cervantes, 2001 ; Marc Sedgwick, *Breve introducción al sufismo*, Salamanca : Sígueme, 2003 ; Asunción Ballester Alosno (dir.), *Dimensión antropológico-religiosa y aspectos metafísicos del sufismo*, [tesis inédita de la UCM], 2000 ; Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado : estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid : Plutarco, 1930 ; William Stoddart, *El Sufismo : doctrinas y métodos de la mística del Islam*, Palma de Mallorca : José J. de Olañeta, D.L., 2002 ; José Guráieb, *El sufismo en el cristianismo y en el Islam*, Buenos Aires : Kier, 1976 ; Jean Chevalier, *El sufismo y la tradición islámica*, Barcelona : Kairós, 1986 ; Christian Bonaud, *Introducción al sufismo : El tasawuf y la espiritualidad islámica*, Barcelona : Paidós, 1999 ; *Sufismo en Occidente*, [introd. Sayed Omar Naqshband], Madrid : Sufí, 1992.

³ Desde la proliferación de centros de espiritualidad, pasando por las revistas, manuales de autoayuda o sesiones televisadas de relajación, la sociedad de consumo ofrece la espiritualidad como elemento imprescindible de consumo para alcanzar el bienestar social.

1. Religiosidad y Religión en el Islam

Como ya enunció el maestro espiritualista más importante de los últimos tiempos: «lo que denominamos religión es oración vital, dogma, el deseo de encontrar a Dios, la aceptación de la autoridad y un sinfín de supersticiones⁴».

Comenzar a hablar de sufismo y aun de otras expresiones de misticismo sin haber aclarado previamente dos conceptos fundamentales que atienden a realidades confrontadas, la religiosidad y la religión, sería incurrir en un gran error de enfoque. Podemos aventurarnos a decir que los hombres, en todos los tiempos, han tenido de alguna manera una experiencia religiosa que determina su condición como ser humano y, en especial, su actitud ante la vida⁵. Pero este hecho no implica que el hombre deba adscribirse a alguna religión que condicione su proceso mental y guíe su comportamiento en la sociedad en la que nace. Esto último debe entenderse como un *modus vivendi* que participa de la tradición y del contexto social en el que el hombre debe desarrollar sus funciones comunitarias. La existencia de la religiosidad debe ser tenida en cuenta entre dos conceptos esenciales del Islam: la tradición y la comunidad. Estos dos pilares del mundo islámico han sustentado y mantenido la religión durante siglos fortaleciendo su estructura monolítica. Al mismo tiempo, han sido los cauces nutricionales de la religiosidad islámica en el sentido de que las diferentes interpretaciones de la comunidad y la tradición se han integrado con suma habilidad en el ideario religioso musulmán para permitir la subsistencia de un movimiento espiritual dentro del continuo evolucionar de la sociedad islámica. En cambio, debe advertirse que la religiosidad, en sentido general, no necesita pasado, tradición ni solidaridad grupal, puesto que se vive en el interior de cada ser humano. La religiosidad entre las comunidades que practican el islam ya existía antes que Mahoma comenzara a predicar la revelación de Dios y a asentar las bases del dogma religioso. Esa experiencia debió vivirse de muy diversas maneras, aunque no podremos inferir hipótesis ya que los testimonios preislámicos son inexistentes. Los hombres no sentían la necesidad de conservar en textos su espiritualidad vivencial, en cambio, la implantación del islam como religión oficial exigía la transmisión normativa de sus principios. Una vez formalizado como paradigma religioso, el Islam abrió nuevos cauces a la espiritualidad en un sentido amplio. De ningún modo debe desestimarse el caudal religioso que pudo brotar de las fuentes institucionales y que desembocó en una retórica discursiva muy particular desde los tiempos de la predicación. El Islam como norma abierta a este tipo de modificaciones nunca se mostró reacio a influencias extrínsecas, ni mucho menos, censuró las aportaciones espiritualistas de otras culturas. Cristóbal Cuevas en *Pensamiento en el Islam*, señala las distintas vías de alimentación del mismo⁶:

- estudio del Corán, la sunna y la ley ortodoxa
- el monacato cristiano, el eremitismo de los ejércitos de media luna
- corrientes helenísticas y teosofía norafricana
- religiones seculares de Persia e Indostán

⁴ J. Krishnamurti, *Obras completas*, vol. XVI, Discusiones en Saanen, 19 de julio de 1996

⁵ El hecho de hallar la dimensión religiosa de los hombres como forma característica de su humanidad derivó en la expresión *homo religiosus*, ya presente en los trabajos de Mircea Eliade y de un modo más explícito, en el título de una obra de Giorgio Zunini, publicada en Milán en 1966.

⁶ Cristóbal Cuevas. *El pensamiento en el Islam. Contenido e Historia. Influencia en la mística española*, Libro de Bolsillo, Istmo. Col. Fundamentos. Madrid, 1972.

Ninguna de estas vías está libre de formulaciones religiosas de gran contenido teosófico y todas convergen en un espacio físico que se sitúa en torno al Mediterráneo medieval. El Corán, en sí mismo, es la primera revelación, razón por la que los intelectuales han temido interpretarlo como manual de ascetismo. El resultado es una polémica inacabada que ha levantado ampollas desde que el sufismo se institucionalizó, a mediados del siglo VIII. Interpretar el Corán para acercarnos a Dios es poner a prueba su palabra manifiestada en el libro, lo que lo convierte en un material sagrado. Pero si hay que ejercitar el alma para hallar a Dios, no será a través de su palabra, sino a través de un conocimiento de las finísimas ligaduras que unen a Dios y al hombre por el amor mismo. No es de extrañar que en el Corán se hable poco de ascetismo y sus alusiones estén muy bien localizadas en las aleyas⁷ : 52/27, 5/85-88 y 9/29-35. El mismo Mahoma enuncia en el Corán que: «No hay ascetismo en el Islam», más bien existe un tipo de autoridad u obligación indispensable para poner a prueba las calidades del buen musulmán, lejos de mencionar un ejercicio privilegiado para el acercamiento a Dios. No obstante, el ascetismo austero, que es el que comienza a ejercerse muy temprano en los territorios de dominación islámica, es una práctica destinada al refuerzo de la religión de Allah a través de la guerra –no sólo externa sino interna–. A partir de este momento, el ascetismo interpretó el Corán y no al revés. Mahoma representa al primer asceta, el primer musulmán que luchó por engrandecer el nombre de Allah más allá de las fronteras arábicas. Esta lucha en sentido teológico procuraba el aniquilamiento del ser, consecuencia última del ascetismo. Según Cuevas el mundo islámico ha tomado al pie de la letra la idea del aniquilamiento. En efecto, el carácter militante del musulmán se ha confundido ya dentro del Islam con una actitud belicosa, algo de lo que se viene hablando sin cesar desde hace largo tiempo. La afirmación del aniquilamiento quizá sea excesivamente provocadora, ya que la guerra debe ser entendida como actividad interior, una lucha constante del espíritu en su camino de purificación. Así surge el término yihad (esfuerzo), que no puede polemizar las cuestiones de máxima espiritualidad en el Islam ya que sería la única formación social que hubiera interpretado con deliberación un ascetismo de larga tradición bajo una excusa bélica. No debemos pensar que sea producto de la ignorancia teológica, más bien de una instrumentalización de los poderes religiosos.

En realidad, si existe un método para alcanzar la paz no es practicando cierto método ya que, lo alcanzado y la paz resultante de dicha conquista, no tendría una cualidad viva sino que sería una cosa muerta, por lo tanto rechazado en el sentido vital del sufismo. Esto podríamos aplicarlo a la experiencia interna y a la propia yihad. Para la experiencia ascética es mucho más importante aprender que conocer. La experiencia mística como sublime comunicación con la divinidad no podría tener base en la palabra coránica ya que la palabra es tradición, esperanza, el movimiento que da vitalidad a la existencia. De manera que la palabra misma se convierte en lo supremo y, no obstante, la palabra no es la cosa⁸.

Esa esencialidad, con dificultad, puede hallarse a través de la ascesis o de la penitencia corporal en el seno de una solidaridad hermética. Es inevitable entonces siempre que se trata de religiosidad y religión salgan a la luz conceptos relacionados con la vida retirada y la mundanal, una dicotomía que oculta un sentido de fondo incoherente. Es también mundano acudir a la iglesia, al templo o a la mezquita, lugares donde se exponen las normas y los rituales fijados por la doctrina religiosa. La

⁷ En cambio, en el Corán hay alegorías que han alimentado los ejercicios espirituales sufíes como en en las siguientes : XXIV, 35-38 ; XVIII, 31.

⁸ «lo que es, es lo más sagrado», así llama Krishanmurti a la esencia de las cosas. *Antología básica*, «Diálogos y discusiones. ¿Existe Dios?», Madrid: Ed. EDAF, , 1997, p. 251

saturación de prejuicios y el fanatismo que acompaña a la mayoría de muchas manifestaciones instituidas por la normativa religiosa muestran una insensibilidad completamente brutal a lo que supone la mínima parte de la vida del hombre mundano. La vida religiosa se interesa por el todo y no por la parte. Una aspiración a la totalidad que ya encontramos en el sufismo. Las dicotomías no hallan lugar en el sufismo porque la vida de conflictos y antagonismos no es una vida religiosa.

2. Sufismo : Definición y Particularidades

La palabra *sufí* deriva del árabe «suf», que designa un vestido de lana, el que llevaban los ascetas para indicar que su vida era la de las privaciones y la humildad⁹, término posiblemente acuñado en torno al 776 por *Abu-Said-Abul-Cheir*. También se ha dicho que la palabra viene de «saff», que quiere decir «en primera fila», expresión que justificaría que los sufíes son los que pertenecen a una primera categoría social. Otro posible origen del término designa a la gente del sofá o *Ashabu l-safa*¹⁰. La palabra «safa» que significa pureza no está tampoco lejos del origen terminológico del sufismo. Otras interpretaciones más atrevidas y menos acertadas relacionan el sufismo con la Sofística griega.

El sufismo como mística islámica particular tuvo su origen en la segunda mitad del siglo VIII y desde entonces se han detectado 3 tipos de sufíes :

- solitarios-eremitas
- colectivos-cenobitas
- asociaciones piadosas o «tariqa»

Tal vez coexistieron todos en algún momento lo que pondría en evidencia la evolución ineluctable de este fenómeno religioso. Para su estudio podemos acudir a los escritos de islamólogos, arabistas y especialistas del sufismo pero también poseemos testimonios de una larga tradición *sufí*.

Lo que resulta verdaderamente complejo en la vertiente mística del Islam, al igual que en otras corrientes de misticismo, se resuelve con la simplicidad de una explicación dialéctica la que nos tiene acostumbrados el pensamiento cartesiano occidental¹¹. La confianza desproporcionada en los datos sensibles está en detrimento del desarrollo espiritual en las filosofías occidentales, creando una dicotomía que es ajena a la experiencia mística.

En el caso del mundo islámico, podemos admitir la existencia de un sufismo heterodoxo y uno ortodoxo. El misticismo heterodoxo encuentra sus soportes argumentales en el quietismo, el movimiento protestante y otras influencias modernas procedentes de Juan de Valdés (1509-1541), el panteísmo renacentista o los iluminados. De la misma forma, el sufismo heterodoxo buscaba la realización de toda clase de prodigios, incluso fingidos: la milagrería y las prácticas ocultistas para seducir

⁹«Breve diccionario del sufismo y las cofradías», en *Las Sendas de Allah*, Barcelona : Ed. Bellaterra, Serie Ibn Jaldun. Bib. Del Islam contemporáneo, 1997.

¹⁰ Así se llamaban los compañeros del profeta que estaban en actitud de adoración en la Mezquita todo el día

¹¹ La sustitución de los valores que reposan sobre el principio de la fe, por un acercamiento mental de lo religioso nos revela una confusión mayor. Precisamente el término mental procede del latín *mens, mentalis* que es la etimología de mentira, como lo ha señalado Arnaud Dejardins. Corresponde en la Biblia, al modo en que Jesús designa al Demonio : el Mal. Entre las enseñanzas espirituales, es lo mental lo que nos conduce paradójicamente a la incomprensión y al malentendido. Véase al respecto el trabajo de E. Edelmann, *Jesús parlait araméen*, Paris: Les Éditions du Relié, 2000.

al pueblo con los efectos de la divinidad. Es aquí donde no debe entenderse la heterodoxia como la violación de la norma en vigencia sino una variante más enriquecedora del proceso de cambio social. Esto explica que sin la heterodoxia, entendida como fractura en un sistema que salvaguarda la inmovilidad de sus estructuras de poder, el proceso de cambio desaparezca. El cristianismo europeo adoptó otro tipo de actitudes menos transigentes y censuró durante siglos las incipientes respuestas heterodoxas que surgían de la más eximia intelectualidad, lo que afectaba principalmente al campo de la religión. Los testimonios de esta censura son innumerables. Válganos de ejemplo el caso de Miguel Servet, quien fue acusado de antitrinitario e introductor del pensamiento de Ebenafis, razón que le llevó a la máxima condena Inquisitorial.

En el mundo musulmán la tradición religiosa permanecía inamovible gracias a otros mecanismos de control. La «silsila» o línea de descendencia de maestros autorizados garantizaba que la jerarquía estuviera muy bien definida. En el peor de los casos existían elementos de identificación como el manto sufí, que tenía varias funciones¹² :

- Crear un microclima alrededor del hombre que lo llevaba
- Retener la energía emanada
- Diferenciar a un individuo dentro de una mezquita y no interrumpir sus oraciones

Esta estructura ultima su justificación social con la figura del jeque, los discípulos y los ritos iniciáticos. Más allá de sus aspecto externo, la enseñanza doctrinal que ha elaborado un método de supervivencia en la complejidad institucional de las cofradías sufíes, se desvela muy en contradicción con los postulados de pobreza de los inicios, de aquí que el sufí fuera reconocido como « faqr », término que designa la pobreza. De estos comienzos se conoce muy poco. Las primeras colecciones hagiográficas de Hiyat al-Awliya hablan del « zuhd » o espiritualidad de esos primeros siglos. Lo que resulta difícil es separar el sufismo del concepto de doctrina creándose una controversia que favorece el dilema entre la vía del recogimiento y la motivación de la yihad. Sabemos, en cambio, que los primeros ascetas conocidos llevaban una vida austera, eran pobres a los ojos de Dios. Véanse los ejemplos de Alan Hakim ibn Sharik, en Kufa y Dawud al-Tai. Creían en la figura del imán oculto, el ser innumerable que para la comunidad sufí es el pilar que sustenta el sustrato místico del Islam. Este personaje se conoce como « Madhi », y forma parte de la esencia dogmática shií. Este ser predestinado, superior a los profetas, es quien un día asegurará en la tierra el reino de Dios. A partir de este momento, surgen los primeros conflictos sucesorios entre los linajes musulmanes, división que no ha impedido al sufismo adaptarse con cierta flexibilidad a las veleidades históricas.

En cuanto al contenido sapiencial del sufismo, se acepta que al principio, se conocía una ciencia mística, la misma de la que Mahoma habló en el sentido de un fin en la senda de pobreza del musulmán. Así nace una teología musulmana basada en la ciencia del «kalam», o de la palabra de Dios, también conocida como ciencia del «tawid» que significa unicidad divina. El asentamiento público del sufismo fue llevado a cabo a través de la exégesis de las mezquitas realizada por el sabio filólogo de Damasco Sulami hacia fines del siglo XI de nuestra era, estando en el poder el califa Qadir. Pero no será hasta la constitución de las «tariqa» o de las cofradías cuando podamos hablar de la relevancia del fenómeno sufí. A partir del siglo XII, estas organizaciones piadosas van complicando su red de «jirgas» o vínculos iniciáticos con el maestro. Estos serán consagrados a la santidad para permitir un entroncamiento de los discípulos con su pasado sufí. Esta filiación ya aparece en el Corán cuando se narra el

¹² Omar Ali Shah, *Sufismo hoy*, Madrid: Ed. Sufí, Col. Generalife, 1992.

capítulo de Moisés y Josué lo que hace de la tradición escrituraria un incontestable testimonio del ritual inicático. Entrar en una « tariq » era un ingreso simbólico al Islam, rito que se materializaba bajo el modelo de pacto «baya». La puesta en práctica del ritual implicaba en este caso un ejercicio diario o adiestramiento del musulmán, lo que se conoce por «wird¹³».

Estas experiencias directas comienzan a fijarse por escrito ya desde el siglo IX/III. La ciencia adquirida atraviesa así la tradición como conocimiento inspirado y se asienta en comunidades doctrinales para explorar los campos del credo y la profesión de la fe «shahada». El resultado fue a veces la difusión de unas creencias que se alejaban de una tradición histórica y rozaban la categoría de leyenda. Fue necesario disponer de una base de creencias para avalar la respetabilidad del sufismo en el seno de la doctrina islámica. Todas las particularidades inherentes al sufismo embrionario se sitúan en la esfera de lo social, lo que nos obliga a barajar las posibilidades de incursión social de este fenómeno místico en el desarrollo de las comunidades históricas.

3. Organizaciones Sufíes

Aunque el Corán no prescribe el sufrimiento, la práctica del sufismo puede resultar un auténtico sacrificio. Si es cierto que los primeros sufíes buscaban la pobreza para encontrar a Dios, esta postura parece haberse decantado por otros derroteros en tiempos posteriores, incluso si se mantiene un discurso similar. La «suhba» o compañerismo espiritual se aferró al concepto de «umma» o comunidad para engrandecer los objetivos que la comunidad islámica proyectaba sobre las ampliaciones de su espacio de dominio. En este contexto surge la pregunta de si permite el Corán estas vocaciones sufíes. Sabemos que el Islam no permite el monaquismo y censura el celibato pero el sufismo logró adaptarse a las especificidades del Islam, como ya hemos enunciado anteriormente. En este sentido, las comparaciones con el misticismo cristiano deben abordarse con sumo cuidado. Esa adaptación obligada también incluyó el enriquecimiento de las cofradías sufíes, por lo que debemos replantearnos el concepto de ortodoxia que Ghazali ya planteó en el siglo XI de nuestra era.

Este término se ha empleado con tanta liberalidad como el de fundamentalismo. Para el sufí contemporáneo Omar Alí Shah, este término exige una revisión fundamentalista, sin tener que pasar por el extremismo terrorista. Para este sufí, los ortodoxos o sunnitas interpretaron con laxitud el espíritu de la ley, aunque son los enemigos tradicionales de la dinastía shiíta. Esto provocó que el propio Islam borrara sus fronteras místicas y que fuera el desarrollo político del mismo quien determinara la evolución del fenómeno sufí hasta nuestros días. Eric Geoffroy explica que las órdenes sufíes con la reconquista sunní surgen de los selyúcidas en Oriente Próximo y más tarde con los ayubíes en Egipto en 1171¹⁴.

El contexto del siglo XIII favorece la solidaridad sufí con la división de los dirigentes temporales, las invasiones mongólicas y los desplazamientos humanos masivos. A partir de entonces, se incrementa el sentido de la filiación y las órdenes sufíes empiezan a considerarse como quistes de la religiosidad islámica. Miguel Asín Palacios advierte que los sufíes se creen «profetas solapados que se aprovechan del prestigio para inmiscuirse en la vida política¹⁵». De ser un movimiento aristocrático

¹³ Resulta curiosa la coincidencia lingüística de esta palabra con su homónima de origen alemán que significa « llegar a ser ».

¹⁴E. Geoffroy, « Las jirgas primitivas (ss. XII-XIII) », en *Las sendas de Allah, op. cit.*

¹⁵ *Tres estudio sobre pensamiento y mística hispanoamericana*, Madrid : Hiperión, 1992.

pasa a ser una estructura de cofradías. La aparición de la casa común o «janqah» se convierte en fundación que promocionaba el poder para construir un sufismo selectivo. Las donaciones que se hacían «waqf», están recopiladas en los «padishah» o libro de sultanes, que testimonian desde la literatura su magnanimidad y celebran la grandeza de sus acciones benéficas. Algunas donaciones parecían sustentarse de manera sospechosa. Esto suscitó disputas entre sufíes y juristas durante la Edad media ya que las cofradías se financiaban por la concesión real de las tierras, las exoneraciones fiscales y la caridad pública. Según Rodríguez Mañas las cofradías se convirtieron en nidos de falsos ascetas¹⁶. La política de patronazgo de los soberanos musulmanes durante los siglos XII y XIII afianzó las cofradías pero también puso en entredicho la legalidad de la utilización de los fondos de la «zaqat» o diezmo¹⁷. Hubo un momento en el que ya no se distinguían los fondos procedentes del tesoro y los del Estado para fundar cofradías «awqaf».

El trabajo crítico del profesor Rodríguez Mañas es quizás uno de los que desentrañan la verdadera realidad de las cofradías en tanto que organización social pero no nos habla de su naturaleza espiritual. Como comunidad utilizaron los mismos métodos de perpetuación del poder que el Islam, de manera que los sufíes no cambiaron su situación social, sino más bien medraron para conseguir un respeto y una reputación sociales. Contra la idea de que el poder corrompe, empezó a propagarse una actitud favorable a la vida espiritual que conducía inexorablemente hacia las arcas del poder¹⁸. La sucesión del poder empezó a revelar un verdadero problema. Los santones muertos despertaban la curiosidad del pueblo y así se organizaban fervorosas peregrinaciones en torno a los lugares sagrados para capitalizar las creencias populares.

Digamos que el verdadero logro sufí fue la transmigración de los espacios naturales para el sustento inicial de las cofradías, por lo que fueron llamados pioneros de la agricultura como ya hicieron los monjes europeos medievales. Con el tiempo, esta inversión de fuerza de trabajo se vio contrariada por el ataque político de los regímenes islámicos contemporáneos. Kozłowski advirtió que la confiscación de tierras funcionó como una suerte de socialismo islámico, que se mostraba más acorde con los nuevos tiempos pero ¿acaso el Islam no se mantuvo siempre en la línea del socialismo religioso ?

Hasta la fecha, las cofradías se comprometieron con la situación política hasta límites insospechados, como es el caso de la tiyaniya argelina que, a mediados del siglo XIX, colaboró en la colonización francesa y se enfrentó a la Qadiriya del emir Abd al-Kadar, mientras la tiyaniya marroquí fue hostil a los franceses¹⁹. El régimen soviético, en cambio, luchó con otro tipo de fundamentalismo, contra ese « Islam paralelo » de las cofradías tan presente entre los kurdos. El resultado fue un ataque encarnizado al frente heterodoxo y movilizador del Islam, el mismo que aseguró la resistencia de las corrientes espiritualistas ante los cambios históricos. En estos casos, la cofradía funciona como elemento cohesionador y así podemos apreciarlo en el caso del Egipto de Nasser, quien utilizó el principio de las cofradías en su proyecto panislamista contra Arabia Saudí ya a mediados del siglo XX. No hay duda de que en el seno de la comunidad islámica no existe una aceptación unánime del sufismo. Los

¹⁶ «Encore sur la controverse entre soufies et juristes au moyen âge. Critique des mécanismes de financement des confréries soufis», *Arabica*, XLIII (3), 1996.

¹⁷ Este vocablo tiene origen en el adjetivo « zaqî » y equivale a pureza, limpieza, por lo tanto «zaqat» es el hecho de purificar los bienes materiales que hemos obtenido.

¹⁸ Véase Martin Van Bruinessen, «Los sufíes y el poder temporal», en *Las sendas de Allah*, *op. cit.*

¹⁹ Sobre este tema, léase el artículo de Constant Hamens, «compromisos de la cofradía», en *Las sendas*, *op. cit.*

muhaddithun, sabios transmisores de *ahadith* (y entre estos, especialmente la gente de *Ahl al-Hadith*, y más recientemente *Salafiyya*), se han mostrado reticentes así como los reformadores acérrimos del Corán y la Sunnah.

Es cierto que mientras siga viva la polémica entre sufismo e islamismo, la religiosidad y religión seguirán estando enfrentadas desde la brutalidad de la fe o los monstruos de la razón.

4. Reflexiones sobre los Efectos de la Mística Islámica en el Mundo Cristianismo

Asín Palacios habló ampliamente de la herencia subconsciente que nos legó el mundo islámico, un bagaje cultural que brotó temprano de las plumas de San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Jesús. No olvidemos que en la Historia de España, fue de suma importancia el rescate de figuras espirituales para la conformación de un carácter político nacional especialmente a partir del S.XIX en el que se estaban sintiendo los primeros signos del nacionalismo. Para muchos autores, como Mario Méndez Bejarano, la creación de las identidades filosóficas nacionales parte en gran medida de los místicos. En este sentido, el estudio de una influencia sufi en nuestra literatura parece ser un terreno delicado que no esconde las huellas del islam. En toda la literatura sufi, hay dos temas fundamentales que coinciden con la mística cristiana :

1. El dolor del exilio
2. La aspiración a la bienaventuranza de la unión

Para la tradición sufi, milenaria por naturaleza, el objetivo final es ilustrar la historia de los pueblos en los que se desarrolló y a los que influenció, de aquí ese talante universal que se aproxima al ecumenismo predicado por la Iglesia católica explicando la predestinación de los pueblos. En otro orden de análisis, este panteísmo evoca los rasgos de una ciencia holística, algo que es propio a todo misticismo. Por esta razón debe ser concebida la tradición sufi en un sentido dinámico y debe saber adaptarse a cada época con la continua reformulación del Islam. Una de estas adaptaciones es el enorme aporte a los progresos científicos, además de las mencionadas experimentaciones literarias²⁰ que permite la mística. Sin olvidar que entre los textos sufíes hay importantes citas de los Evangelios, los escritos espirituales han permanecido largo tiempo en la sombra ya que es difícil luchar contra la consideración de que el Corán es el libro más importante. En cambio, autores como Rabia, Hallay y Ghazali nos han dejado obras indispensables para el conocimiento del sufismo. Los recursos lingüísticos, al igual que ocurre en el misticismo cristiano, escapan a las convenciones que ofrecen las estructuras del lenguaje, puesto que se considera una experiencia inefable. El islamismo sobre solar hispano permitió la

²⁰ Los estudios de medicina, álgebra y astrología fueron llevados a su máximo apogeo por los sufíes. El médico de Córdoba, Avicena (Ibn Sina) además de sufi, ha sido considerado el padre de la medicina en Europa.

Con ellos, puede afirmarse que la metodología científica se introdujo en Europa. Recordemos que fue el Sufi Al Jwarizmi (*circa* 850), quien desarrolló la trigonometría y la geometría de la esfera, las tablas de logaritmos y estudió los ciclos lunares. El Sufi iraní Abu al Rayhan al Biruni (973-1.050), 500 años antes que Galileo (1.564-1.642) hablara del movimiento giratorio de la Tierra, escribió más de 100 obras sobre este tema. Y en Al-Andalus, el geógrafo al Idrisi (1100-1166) compuso para Rugero II un tratado titulado *Kitâb al Rujar* sobre la esfericidad de la tierra y su movimiento alrededor del sol. Y más provocador aún es el descubrimiento de un Atlas del Mundo, diseñado en 1513 por el turco Piri Reis (1473-1554), donde se definen con magnífica claridad las costas del continente americano. Este Atlas se halla hoy en el museo Topkapi de Estambul. Véase sobre esta cuestión el artículo «Los Sufís», Revista *Zawiya*, Boletín n° 36, (2) 2005.

transfusión de influencias intelectuales debido al sincretismo religioso imperante²¹. En la Península Ibérica, el conocimiento espiritual ha estado monopolizado en gran parte, por maestros sufíes y ejemplo de ello son Ibn-Masarra, al-Farabi, Avicena o Ibn Arabi quienes formularon sus propias teorías, casi neoplatónicas, sobre la sociedad ideal, fundada sobre la educación, la felicidad y la solidaridad social. Teóricos que nos recuerdan a reformadores posteriores como Luis Vives en el Humanismo español o a los optimistas ilustrados franceses que analizaron la sociedad bajo los postulados de un ancestral idealismo político. La conclusión a la que nos conduce la realidad del sufismo es que quizá los árabes llegaron a la auténtica revelación, aquella que no participa de exégesis coránica ni de ningún sentido oculto, sólo la que nos permite aprehender la belleza, el amor, la sabiduría de un sólo Dios. Esta razón monoteísta revela que este Dios vive en todos los hombres, sin temor a la norma, esperando la formación de una sociedad más justa.

El cristianismo español debió sin duda, muchísimo a sus antecedentes islámicos, pero no debe aceptarse que en algún momento existiera entre nuestros místicos modernos una resurrección sino más bien, una sabia influencia que supo adaptarse al contexto particular de la religiosidad moderna. Gracias a los místicos, el concepto de tradición y la vivencia personal fueron las bases para erigir un mausoleo espiritual de obligada referencia para la literatura posterior.

²¹ «el misticismo, como no se apoya en una revelación oficial para todos los hombres, sino en una revelación individual, irradiada del Ser divino a cada estado personal de éxtasis, abre cauce a las iniciativas particulares o de esos individuos mayores llamados pueblos», M. Méndez Bejarano, *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*, cap. XIV, *El Siglo de Oro*. <www.filosofia.org>