



Universidad Nacional Autónoma de México

---

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

El sufismo: una interpretación a partir de  
la sociología de la religión de É. Durkheim

Tesis

Que para obtener el título de  
Licenciada en Sociología

Presenta

Ortiz Gasca Marilyn Adriana

Asesor:

Dra. Blanca Solares

México, D. F., 2008





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Con cariño y gratitud  
para mis seres queridos.

# El sufismo: una interpretación a partir de la sociología de la religión de É. Durkheim

|  |           |
|--|-----------|
| ADVERTENCIA.....   | 5         |
| <b>EL SUFISMO: UNA INTERPRETACIÓN A PARTIR DE LA<br/>SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN DE É. DURKHEIM.....</b> | <b>6</b>  |
| PREFACIO.....  | 6         |
| <i>Algunos datos sobre el crecimiento del Islam en el mundo contemporáneo.....</i>                     | <i>17</i> |
| <i>¿Por qué es importante reflexionar una vez más sobre el Islam?.....</i>                             | <i>20</i> |
| INTRODUCCIÓN: UN ACERCAMIENTO AL MISTICISMO .....  | 22        |
| LENGUAJE Y SUJETO SIMBÓLICOS: LA RELIGIÓN A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE É. DURKHEIM<br>.....             | 29        |
| 1 CONDICIONES HISTÓRICAS Y SOCIALES QUE EL ISLAM Y EL SUFISMO COMPARTEN .....                          | 44        |
| 1.1 Antecedentes .....   | 44        |
| 1.2 La relación del Islam con los monoteísmos antecesores: judaísmo y<br>cristianismo .....            | 46        |
| 1.3 El Corán .....   | 49        |
| 1.4 Las primeras diferencias entre la Biblia y el Corán .....  | 52        |
| 1.5 La Sharía.....   | 54        |
| 2 LAS FUENTES DE LA INTERPRETACIÓN SUFI Y SU HISTÓRICO ÉNFASIS MÍSTICO.....                            | 56        |
| 2.1 Del nacimiento al matrimonio del Profeta Muhammad, descendiente legítimo de<br>Abraham. ....       | 56        |
| 2.2 Narración mítica del viaje nocturno y la ascensión del Profeta .....                               | 73        |
| 2.3 El sufismo en la historia .....  | 87        |

|  |     |
|--|-----|
| 2.3.1 El Sufismo inicial .....   | 87  |
| 2.3.2 La integración del sufismo al islam ortodoxo (S. III / IX a V / XI)..... | 89  |
| 2.3.3 La expansión del sufismo (VI / XII a VII / XIII).....                    | 92  |
| 2.3.4 La etapa de aletargamiento (s. VIII / XIV a XII / XVIII) .....           | 93  |
| 2.3.5 El sufismo y su renovación (Siglo XIII / XIX) .....                      | 95  |
| 2.3.6 Sufis: matrimonio y vida pública.....                                    | 96  |
| 3 DEL AMOR ESENCIAL EN LA REALIZACIÓN ESPIRITUAL .....                         | 99  |
| 3. 1 La creación en los Nombres Divinos.....                                   | 100 |
| 3.2 Un Dios Patético .....   | 102 |
| 3.3 El camino místico y sus momentos .....                                     | 106 |
| 3.3.1El camino del místico .....   | 106 |
| 3.3.2 El maestro.....  | 107 |
| 3.4 La procedencia de la virtud.....   | 109 |
| 3.5 La fe y el ritual.....   | 112 |
| 3.6 La unión con Dios .....  | 120 |
| 4 CONCLUSIONES.....  | 129 |
| GLOSARIO .....   | 142 |
| Anexo No. 1 .....  | 147 |
| BIBLIOGRAFÍA .....   | 148 |

## ***Advertencia***

Estimado lector, debido a que este estudio se refiere a la cultura islámica, constantemente se hace uso de términos originarios de la lengua árabe. Éstos están señalados con letras cursivas y contenidos en el glosario elaborado al final del trabajo. El segundo señalamiento es que algunas de las fechas mencionadas tienen datos diferentes, debido a que el calendario islámico y el calendario occidental son distintos, por lo que la primera fecha que se presenta corresponde al calendario musulmán y la segunda es la fecha equivalente en el calendario occidental.

# **El sufismo: una Interpretación a partir de la sociología de la religión de É. Durkheim**

## ***Prefacio***

¿Por qué es necesario abordar nuevamente el hecho religioso y el papel de la religión en la sociedad a partir de la sociología de la religión de Durkheim? ¿Por qué intentar nuevamente una interpretación del sufismo?

Desde la perspectiva del pensamiento Ilustrado, la religión quedó reducida a engaño. El proyecto ilustrado pretendía hacer de la religión una falsedad, dudar de ella, excluirla de la vida cotidiana y hacerla cada vez menos religiosa. Entonces la religión institucional, particularmente la iglesia cristiana poco a poco se encontró más desposeída de la capacidad de dotar de sentido existencial a la sociedad.

La religión se convirtió en un medio para la manipulación del hombre, que poco a poco dejó de responder a las incógnitas de la experiencia y se enfrenta a un nuevo sistema de conocimiento del mundo que se le impondría al hombre: la ciencia. La religión entraría así en un proceso de secularización, caracterizado por la tendencia hacia la diferenciación de las esferas sociales (moral, ciencia, política, etc.); es decir que la religión ya no podía seguir siendo un sistema de conocimiento y articulación del sentido de la vida, sino que ese sentido en adelante, para ser conocido requeriría tanto de la separación de la Iglesia y el Estado para enajenar a la primera de todas sus posibilidades de poder político, así como de la exclusión del proceder religioso en las otras esferas de la vida. Confrontándola con la ciencia, pierde la capacidad de

responder satisfactoriamente a las preguntas que la sociedad le demanda, por lo que intenta suplirla.

Se afirmaba que para poder progresar por medio de la ciencia, era necesario eliminar el pensamiento religioso, afirmando que estaba basado en el temor y la ignorancia. Marx, uno de los más representativos, considera que la religión constituye una alienación en el pensamiento, dependiente de la alienación económica. Él defiende la idea de que ésta empobrece al hombre socio-histórico negándole la posibilidad de modificar aspectos de los ámbitos en los que se ve involucrado, provocándole una conciencia falsa de su realidad. En el mismo tenor, sólo el conocimiento objetivo podría librar al hombre de la alienación.

Durkheim en una interpretación más prudente, afirmaba que la ciencia podría llegar a sustituir a la religión sólo en su función especulativa, pero que no podría sustituirla definitivamente.

Él a su muerte, apenas podría haber comenzado a sospechar que la modernidad no podría lograr su proyecto. Pero la sociedad del siglo XX sería totalmente conciente de que la ciencia no era neutral, sino que también se desarrollaba en una red de poder del que dependía su desarrollo; es decir que no había funcionado para el bien de todos los hombres, pues implicaba la dominación de muchos de éstos.

Vino entonces lo que conocemos en palabras de Weber como el desencantamiento del mundo y un nuevo cuestionamiento sobre la validez de las religiones en la vida del hombre y su capacidad de responder a la aspiración universal de conocer la verdad y de elaborar un sentido existencial. Cuando tratamos de encontrar respuesta, de alguna manera es Durkheim quien vuelve a darnos elementos

para responder a estas incógnitas. Pensar nuevamente la religión, es importante en nuestro tiempo.

En la posmodernidad, la ciencia constituye un sistema de conocimiento con capacidades menores a las de sus aspiraciones; no puede llegar a la verdad última de las cosas por lo que, así como la institución religiosa, específicamente la iglesia romana, fue cuestionada a finales de la Edad Media, la ciencia es cuestionada en la modernidad<sup>1</sup>. Las sociedades han vuelto a mirar en las religiones un sistema de conocimiento, no de los objetos, sino del sentido de la vida; es decir que en ella ven reanimados los argumentos que permiten elaborar un sentido existencial siempre con referencia a la sociedad a la que se pertenece.

Con esto no quiero decir, que las sociedades buscan una vuelta al pasado y reinstalar una vida social religiosa. Las sociedades contemporáneas tienen necesidades concretas, a las cuales tanto la religión, la ciencia, la política, la cultura y cada una de las esferas de la vida social responden en específico.

Sin embargo, con la secularización se presenció, además de esta separación de las esferas, una merma en las creencias religiosas por parte de los creyentes, a la vez que la misma ciencia pretendió sustituir a la religión. Pero hoy en día vemos que la religión no ha desaparecido y que en todo caso se encuentra en una etapa en donde, como ya lo había anunciado Durkheim, se transforma y ocupa un nuevo lugar en la sociedad.

Es necesario tomar en cuenta cuáles son las necesidades, dudas y preguntas de la sociedad y cuales de éstas pueden ser resueltas por la religión, para saber hacia dónde se dirigen las religiones en la posmodernidad.

---

<sup>1</sup> Sólo hace falta recordar el trabajo que la Escuela de Frankfurt dejó en su Teoría crítica, para demostrar el papel que la ciencia jugó en la modernidad.

A partir de ésta, las teorías de la secularización como las de David Martin, han querido dar una respuesta. Una de las ideas clásicas en la sociología de la religión, que retomó la teoría de la secularización, sosteniendo un fundamento progresista, es que llegaría un momento en que la religión desaparecería. Sin embargo hoy observamos que no es así y tampoco parece que llegaremos a tal momento.

En los países desarrollados como en EU únicamente 14.2% de la población se declaró sin religión en el 2001, mientras que el 76.7% se declaró cristiano y poco más de la mitad de éstos declaró ser miembro de diferentes iglesias<sup>2</sup>. En Reino Unido, seis años después, una estadística declara que el 53% de la población que sí tiene religión, se define a sí misma como cristiana<sup>3</sup>.

Las religiones siguen jugando un papel muy importante para las personas, incluso en países desarrollados. Determinan formas de pensar y por lo tanto formas de proceder. Éstas son un elemento cultural que traspasa fronteras nacionales y hoy en día las teorías más representativas de la religión, como la sociología contemporánea por ejemplo, no logran explicar del todo hacia donde se dirige el vínculo de la sociedad y la religión.

En el contexto de los años 80, los especialistas observaron el surgimiento abundante de movimientos religiosos y manifestaciones religiosas más públicas. Éstos demandan una participación más conciente y reflexiva por parte de la sociedad. De forma indirecta este requisito replantea las relaciones entre el Estado y la Iglesia- que a su vez pueden llegar a ser impactadas, según la presencia de un pluralismo religioso o una iglesia monopólica.

---

<sup>2</sup> Barry A. Kosmin, Egon Mayer, Ariela Keysar, *American Religious Identification Survey (ARIS)*, [en línea], 47pp., USA, The Graduate Center of the City University of New York, 19 de diciembre de 2001, [http://www.gc.cuny.edu/faculty/research\\_briefs/aris.pdf](http://www.gc.cuny.edu/faculty/research_briefs/aris.pdf), 14 de septiembre de 2007.

<sup>3</sup> Jacinta Ashworth, Matters, Ian Farthing, *Churchgoing in the UK*, [en línea], 48pp., UK, Tearfund, 2007, <http://www.tearfund.org/webdocs/Website/News/Final%20churchgoing%20report.pdf>, 14 de septiembre de 2007

Apenas para 1987, en el Congreso de la ISSR<sup>4</sup>, se comenzaba a hablar de cambio religioso, como una nueva posibilidad para pensar el estudio de lo religioso, que *se centra nuevamente en hallar el fundamento de las religiones, en estudiar la vida religiosa*. Esta situación marca la necesidad de volver a los estudios clásicos. Las ideas en torno a este congreso, concluían que la secularización, que no es más que una característica del sistema social, no significaba la desaparición de la religión, sino el hundimiento de las formas tradicionales y privadas, de forma paralela al predominio de una ética de valores seculares, aunque en general ambos valores, tanto religiosos tradicionales, como seculares, se encuentran ahora en crisis.

Los Nuevos Movimientos Religiosos, por ejemplo los mormones, los testigos de Jehová o la Iglesia Pare de Sufrir, son un fenómeno que plantean nuevos retos de interpretación, para observarlos como un nuevo paradigma irrenunciable ante la necesidad de dar cuenta de lo que pasa con las religiones en la actualidad. Estos confirman la importancia de la religión, reorientándola de una forma sustantiva y funcionalmente distintas. Es decir que redimensionan su definición y su función.

Cinco años después de tal congreso, parece no haber acuerdo sobre el futuro de las religiones. David Martin, escribe su libro *A general Theory of secularization*<sup>5</sup>, en donde trata de reivindicar las tesis clásicas de la teoría de la religión. Explica que la misma religión implica la secularización, que para el autor ésta es parte del mismo cristianismo, ambos se encuentran enraizados, por lo que no hay otra causalidad diferente del cristianismo que explique la secularización. En cuanto a las condiciones sociales e históricas, él sostiene que la industria, sobre todo la industria pesada afecta a la religión; la movilidad social conlleva la erosión de la perspectiva religiosa. Actualiza

---

<sup>4</sup> International Conference of the Sociology of Religion, 19<sup>th</sup>, 1987, Tübingen, Germany, *Secularization and religion the persisting tension: acts of the XIXth Conference, Tübingen, 25-29 A*, (Lausanne, Suiza, Conference International de Sociologie de la Religion 1987).

<sup>5</sup> David Martin, *A general theory of secularization*, Aldershot, England, Gregg Revivals, 1993.

la tesis que observa la siguiente relación: entre más industrializadas sean las sociedades, habrá mayor urbanización y por lo tanto menos religiosidad tradicional.

Encontramos aquí por parte del autor, un dejo de progresismo bastante peligroso. De una forma implícita, el autor sostiene que el cristianismo, como sinónimo de Occidente, origina la secularización, dos puntos que marcan la trayectoria del progreso; es decir que cualquier nación que no sea cristiana, no podría aspirar a ser secular y en este mismo sentido, no podría llegar a alcanzar el progreso de Occidente.

Como propuestas alternas, encontramos el concepto de *religión difusa*, o religión implícita, elaborado por Roberto Cipriani<sup>6</sup> en 1988, quien destaca que en la actualidad existen valores difusos y que se juegan entre las estrechas relaciones que existen entre el mundo secular y el mundo religioso. Para América Latina, se ha desarrollado el concepto de religión popular<sup>7</sup>, en donde se habla de un sistema de creencias que le es común a la sociedad, y que, aún cuando se encuentra muy alejado de las Iglesias Institucionales, es respetado, y pretende explicar el fenómeno religioso no solamente en comunidades indígenas, sino en las mismas comunidades de mayorías católicas que se caracterizan por manifestar la pertenencia a una Iglesia, pero sin participar de las creencias.

A pesar de los importantes intentos que se han hecho en el desarrollo de la sociología de la religión para comprender los fenómenos religiosos, aún no se da una respuesta satisfactoria a las interrogantes alrededor de ellos, de su sustancia, su función o sus cambios. El panorama religioso que se posiciona en la actualidad está cambiando y la ciencia, en particular la sociología de la religión, siguen siendo poco capaces de dar luz sobre fenómenos y problemáticas más contemporáneas. Es

---

<sup>6</sup> Roberto Cipriani, *La religione diffusa: teoria e prassi*, Roma, Borla, 1988.

<sup>7</sup> El texto de Parker Cristián, *Popular religion and modernization in Latin America : a different logic*, Maryknoll, N.Y. Orbis Books, 1996.

necesario establecer los alcances y límites del método científico que pretende conocer las diversas realidades.

Éste no puede apartarse de una perspectiva mesiánica del progreso y esa es una de sus limitaciones. Si mencionamos sólo a Durkheim, observamos que intentó la búsqueda del modelo más simple en donde podemos encontrar los aspectos elementales de la religión, que siempre encontraremos en todas las religiones, aún cuando tomen formas particulares; la certeza que está detrás de estos aspectos elementales, es que las religiones se volverán en su contenido cada vez más racionales. Es por eso que insiste en sus disputas con Frazer y Taylor en la importante distinción y progresiva separación que, desde su perspectiva, existe entre la magia y la religión, lo que llevará a su distinción entre religiones primitivas y religiones más avanzadas.

Esta certeza se ha repetido y actualizado constantemente, aunque también se le ha criticado bastante. La cuestión radica en que las tesis fundamentales con las que contamos para comprender hacia dónde se dirige la religión, no pueden aplicarse a realidades que se encuentren fuera del marco de la cultura occidental. ¿Cómo podríamos estudiar las más de 50 religiones que actualmente existen sin contar al Cristianismo, ni los Nuevos Movimientos Religiosos?, ¿Cómo podríamos pensar en el futuro de las religiones (sin asociarlo con una necesaria llegada al progreso)?, ¿Cómo comprender entonces que muchas naciones aún teniendo una religión de Estado, han realizado un proceso de secularización particular? Y, sobre todo, si una de las preocupaciones es estudiar los fenómenos sociales, debemos entonces preguntarnos a qué necesidades responde hoy la religión y cuál es su papel.

La problemática general radica en que una vez reconocida la importancia del factor religioso, como una categoría suficiente para conocer una cultura y para tomar

decisiones sobre ella, debemos de considerar lo que la religión nos dice de una sociedad; es necesario pensar nuevamente sobre la sociología de la religión, dada su capacidad de hablarnos de los fenómenos religiosos y, en éste trabajo en particular, la capacidad del sufismo para hablarnos de una comunidad musulmana.

Con anterioridad he mencionado que la sociología, como muchas ciencias, ha llevado a la reproducción de nociones peligrosas ante la búsqueda del entendimiento de realidades con las que no comparte el mismo contexto. Es necesario que la sociología nos hable no sólo de fenómenos occidentales.

Cuando la sociología pueda hablarnos de los límites de diversas religiones y de sus especificidades, podrá también hablarnos de la ética de cada una y finalmente cómo éstas llegan a la vida cotidiana de sus creyentes, en sus actos y en su toma de decisiones.

Asimismo, delimitando a la religión, repensando su función y su papel en la sociedad, podrá decir con mayor cautela y claridad, que acciones corresponden a preocupaciones religiosas y cuales, en todo caso, al utilizar argumentos que provienen de los elementos sagrados, tratan de dar una validez a preocupaciones de otro tipo, por lo general político o económico.

El sufismo es un movimiento religioso dado al interior del islam y que ha marcado siempre su prioridad práctica como religiosa. Por eso en el ejercicio de su estudio puede llevar a repensar el papel de la religión en la actualidad. Partiendo de la sociología de Durkheim, quien claramente expone que el papel de la religión es hacer actuar al hombre y ayudarlo a vivir, podemos construir una respuesta sobre cómo lo hace el sufismo, a diferencia claro de otros grupos e interpretaciones sobre la revelación, retomando sus mitos, sus orígenes, por medio de la ponderación de determinadas particularidades en su sistema de creencias y en sus ritos, es decir, de

su propia interpretación de lo sagrado. Con estos elementos podremos dilucidar una forma de pensamiento sufi, que tiene un impacto social en las decisiones y acciones de sus practicantes. Combatir la ignorancia sobre éstos aspectos debe conducirnos a un conocimiento responsable, que no reproduzca las relaciones de dominador-dominado que Edward Said denuncia, reconociendo que la comunidad oriental, es en verdad un mosaico cultural tremendamente diverso que requiere de acercamientos particulares.

Tomando en cuenta las situaciones mencionadas con anterioridad, considero pertinente indicar brevemente algunos elementos y observaciones presentes en el siguiente trabajo.

Dado que la historia del sufismo comienza de forma simultánea a la del islam, considero necesario delimitar aquellos criterios de su historia en común que nos permitan realizar la exposición del sufismo en particular. Es decir que aunque el Islam y el sufismo sean igualmente antiguos y el primero incluya al segundo, también tienen sus diferencias. Éstas radican principalmente en la posibilidad, que existe en el sufismo, de llevar a cabo una interpretación polisémica de la revelación. Esta posibilidad se desarrolla en una ascensión de niveles jerárquicos de interpretación, que constituyen el camino hacia el conocimiento de Dios. Para el islam de manera general, las normas morales, el trayecto hacia Dios se encuentra contenido en la Sharía.

A fin de retomar las particularidades del sufismo, nos remitimos al pensamiento de Ibn-Arabi, con quien se dio el auge del pensamiento sufi. Él ha sido interpretado por Henry Corbin, quien nos permite comprender las nociones de éste gran sufi y, a través del cual, conoceremos ideas tan fundamentales como la *concepción de Dios*, de *amor esencial* y de *creación* en el sufismo, todas ellas nociones inherentes a éste.

Menciono que a largo plazo, pretendo estudiar y comprender hacia donde se dirigen los fenómenos religiosos, pero haciendo énfasis en su transformación efectiva,

que no necesariamente lleva implícito un desarrollo progresista. Para ello es necesario estudiar fenómenos como el sufismo, que por sus características de movimiento místico, pueden acercarse a la forma en que hoy se practica la religión y renovar creencias y rituales con alta intensidad en la conciencia colectiva, como los Nuevos Movimientos Religiosos.

Sin embargo, a corto plazo, los objetivos que planteo para esta tesis son los siguientes:

- Retomar la sociología de la religión de Durkheim y poner en juego su teoría en un contexto islámico.
- Establecer la vigencia y funcionalidad del pensamiento de Durkheim para el conocimiento del fenómeno.
- Mostrar el desconocimiento sobre las preocupaciones religiosas del sufismo.
- Dar cuenta del surgimiento del sufismo, como movimiento místico del islam, que en su contenido sí depende de condiciones históricas y sociales muy concretas.
- Acercarnos por medio de elementos menos distantes, como las concepciones del cristianismo, marcando coincidencias y diferencias, entre los elementos simbólicos y los valores, en la medida que sea posible.
- Mostrar que las condiciones históricas y sociales son las que proporcionan los símbolos y el lenguaje de sus representaciones colectivas.
- Dar cuenta de los principios y prácticas del Sufismo, a su nivel teórico e histórico social.

- Demostrar que el Sufismo, es una forma de religiosidad que hace actuar a sus practicantes y les ayuda a vivir, por medio de la aceptación y práctica de valores concretos.
- Distinguir las características de preocupaciones específicamente religiosas en el sufismo y hacia dónde se dirigen como tales. Dar cuenta de cómo la práctica del sufismo como movimiento místico, se dirige a resolver las preocupaciones religiosas y no busca el poder político, sino la realización del creyente en una experiencia religiosa.
- Mostrar que el sufismo no es sinónimo de terrorismo o violencia.

El marco teórico y conceptual está formado de la manera siguiente: en la tesis retomo a Durkheim y su teoría sobre la religión, desarrollada en su obra “Las formas elementales de la vida religiosa”, porque me proporciona los elementos por investigar e interpretar, para delimitar al sufismo como un movimiento religioso y ahondar en sus características místicas.

Sin embargo, él nunca estudió el fenómeno, por lo que para dar cuenta de él y para analizar los elementos del sufismo, retomo a diferentes científicos sociales que sí tuvieron un acercamiento a él. Los principales son Louis Massignon (Francia 1883-1962), Henry Corbin (Francia 1903-1978), y Jean Chevalier (Francia ).

El primero dedicó su vida a la investigación de la historia del islam y dio la cátedra de sociología del islam en el Colegio de Francia en París.

El segundo, Corbin, fue uno de los más importantes filósofos y teólogos del siglo pasado, reconocido por haber tenido la visión de una unión fundamental entre los tres monoteísmos y por aclarar su importancia para las tradiciones occidentales. Fue alumno de Massignon y dedicó su vida al estudio de la filosofía y la religión y con

especial atención el misticismo islámico. A través de sus interpretaciones conocemos el pensamiento de Ibn Arabi, a quien se debe el establecimiento de los principales valores del sufismo.

El tercero, Jean Chevalier se ha dedicado al estudio de los símbolos. Una de sus obras más importantes es el *Diccionario de los Símbolos* y particularmente sus obras *El sufismo y la tradición islámica* y *El Sufismo*.

Estos cuatro autores, marcan mi marco teórico fundamental, sin embargo también me apoyo en las ideas de Mircea Eliade, Cristian Bonaud y de las interpretaciones actuales de Manuel Ruiz Figueroa y Fernando Cisneros.

### **Algunos datos sobre el crecimiento del Islam en el mundo contemporáneo**

Pensemos en casos como el Islam, una de las religiones que últimamente más ha crecido; para mediados del 2005 el World Factbook de la CIA<sup>8</sup> calcula una población de 1,283,000,000 musulmanes en Medio Oriente, mientras que en la suma de musulmanes por país, encontramos que son aproximadamente 1,363,000,000 en la misma fecha. Se encuentra en más de 200 países y posiblemente su número pasó de ser 19.6<sup>9</sup>% en 1998 al 23% en el 2005 de la población mundial. Este crecimiento es importante no sólo por la cantidad de creyentes, sino por la cantidad de conversos. Aún cuando no se tiene una cifra exacta del número de conversos, existen fenómenos que nos hablan de que la conversión va encontrando cada vez mayor fuerza.

---

<sup>8</sup> United States, Central Intelligence Agency, *The world factbook*, Dulles, Va., Potomac, Poole, 2005.

<sup>9</sup> Manuel Ruiz Figueroa, *La religión islámica: una introducción*, México, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 2002, p. 9

Tan sólo en nuestro país, a partir de 1992<sup>10</sup> podemos observar un registro en la Dirección General de Asociaciones Religiosas de más de 6,500<sup>11</sup> asociaciones religiosas. Se encuentran 2 asociaciones Islámicas ya registradas formalmente en la Ciudad de México, sin contar el grupo de musulmanes que radican en los Estados de Coahuila, Morelos y más numerosamente en Chiapas, donde hace poco tiempo, realizaron la primera peregrinación a la Meca, uno de los pilares de la religión islámica.

En América Latina el Islam también tiene una fuerte presencia. En un artículo de la BBC en marzo de 2005<sup>12</sup>, se publica una estimación de 17 millones de habitantes entre árabes y sus descendientes; así mismo informa que la Organización Islámica para América Latina calcula 6 millones de musulmanes en toda ésta área, de los que millón y medio vive en Brasil y 700, 000 viven en Argentina.

Éstos datos, me parece, dejan en claro la necesidad de estudiar a la comunidad islámica como un fenómeno social en expansión. Sin embargo no debemos olvidar que hay que hacerlo desde una perspectiva sociológica, así que si volvemos a tal problema pareciera que no contamos con un método adecuado para hacerlo. Aunado a su dejo de progreso mesiánico, nos enfrentamos a problemas que tienen que ver concretamente con la historia construida del Islam.

Edward W. Said habla sobre el problema del “orientalismo”, es decir un proceso de gestación y adquisición de conocimiento por el que se construye lo que Oriente es, el mismo Said lo define como “una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, descubrirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen el orientalismo es

---

<sup>10</sup> En 1992 se crea la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público

<sup>11</sup> Catálogo Administrativo de Asociaciones Religiosas en México, elaborado por la Dirección General de Asociaciones Religiosas, que depende de la Secretaría de Gobernación. Para el 31 de agosto de 2007, México cuenta con 6,657 Asociaciones Religiosas.

<sup>12</sup> s/autor, “Árabes y musulmanes en América Latina”, [en línea], bbc news, jueves 17 de marzo de 2005, [http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/newsid\\_4294000/4294241.stm](http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/newsid_4294000/4294241.stm), 18 de octubre de 2007.

un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente”<sup>13</sup>. En éste sentido, el autor coincide en hacer una crítica epistemológica y con argumentos históricos, logra demostrar que hay una idea sobre el Islam y sobre el Oriente, un prejuicio que ha sido construido “científicamente”. Este prejuicio, desde la perspectiva de Said, consiste en demostrar la objetividad de atraso social, político, económico y casi ontológico que Oriente tiene respecto a Occidente, que implica una situación política que justifica que Occidente domine y Oriente sea el dominado.

Retomaremos el pensamiento de Durkheim principalmente porque es quien aborda el fenómeno de la religión, desde una perspectiva sociológica-sin dejar mostrar una perspectiva positivista- que en sus certezas siempre tuvo presente que el conocimiento científico de la religión y sus elementos, conlleva un conocimiento de la sociedad misma y que a ésta debe de responder. Durkheim sabe muy bien que la religión es un fenómeno importante no en sí mismo, sino porque es capaz de determinar pensamientos y acciones que tendrán sus efectos en la sociedad.

Sin embargo lo abordaré considerando que el conocimiento nunca ha sido neutral y que, por eso mismo, elaborarlo de la misma forma podría llevar a reproducir esa relación Occidente-Oriente definida por Said de Dominador y dominado. Más allá de eso, es preciso pensar la religión remontándonos a Durkheim y fuera del modelo del Cristianismo, que como anteriormente lo mencioné, algunos autores lo ven como sinónimo de Occidente<sup>14</sup>.

Para comprender el rumbo de las religiones, es necesario saber cuales son las necesidades sociales que satisface en la práctica. Fue atinado en las teorías de la secularización, declarar que las prácticas y creencias se restringían cada vez más a un

---

<sup>13</sup> Edward Said, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2004.

<sup>14</sup> Dado el antecedente histórico del proyecto medieval del Ecumenismo cristiano que es una realidad del siglo XX a la que las Iglesias cristianas hacen frente buscando la unidad de todos ellos en una Iglesia universal.

espacio privado, lo que se vuelve una condición que hoy día nos permite caracterizar lo que estudiamos.

Es decir que las religiones en la actualidad construyen su legitimidad a partir de los creyentes, en una práctica más personal y reflexionada que cobra sentido a partir de marcos o puntos de referencia sociales, ya que en general nos encontramos con movimientos renovadores y no con religiones que se generan a voluntad, que en todo caso no resultarían más que una experiencia de sugestión.

### **¿Por qué es importante reflexionar una vez más sobre el Islam?**

Hay una última situación que me lleva a poner mi atención sobre la religión. Cuando la observamos como una categoría cultural, es capaz de traspasar fronteras o divisiones políticas. Frecuentemente, la religión por sí misma parece indicarnos el mayor elemento de identidad en diversas sociedades, lo cual también es considerado peligroso y ha sido malinterpretado por los mismos creyentes. En el caso del Islam, a partir de la coyuntura histórica del ataque a las torres gemelas y al Pentágono en los Estados Unidos el 11 de septiembre de 2001, se ha difundido una vieja y prejuiciada noción sobre Oriente y sobre el Islam. Todo musulmán es sinónimo de terrorista y de enemigo, lo que se debe principalmente a dos situaciones.

La primera de ellas es que los medios masivos de comunicación que han apoyado las pretensiones del gobierno estadounidense, han construido esa certeza, que se refleja en la opinión pública, que sólo tiene estos medios públicos para hacerse una idea de lo que el Islam es, pues para llevar su vida cotidiana a cabo la gente que no es parte de ninguna forma del mundo "Oriental", no requiere saber más sobre su religión, su cultura o su historia.

La segunda situación, más delicada aún, no proviene del mundo occidental, sino de la misma práctica y entendimiento del Islam por parte de sus creyentes. Resulta que los llamados movimientos fundamentalistas, son movimientos que pretenden volver al Corán y a los textos sagrados, para llevar a cabo la misión que ellos creen que Dios ha dado o encomendado. Usan e interpretan dogmáticamente sus textos, sus orígenes y sus escrituras en una glosa tremendamente literal, que a lo que menos conduce es a ayudar al hombre a vivir.

Por estos factores considero que debemos acercarnos por medio de la sociología, a los alcances de estos fenómenos religiosos, a fin de dar cuenta de la realidad de manera crítica y dando luz sobre el porvenir de los fenómenos religiosos y sobre su papel en las sociedades futuras.

El aspecto religioso en el que me centraré es el del sufismo, una vertiente religiosa que no se originó ni obtuvo sus intereses en un contexto occidental y que en esa medida exige un esfuerzo por apartar las valoraciones occidentales; su horizonte puede hablarnos de las preocupaciones religiosas del mundo islámico en general y, en tal medida, combatir la errónea idea tan generalizada sobre los musulmanes. Esta acción tiene sentido, pues al encontrarnos desinformados sobre esta sociedad, que en términos objetivos abarca más de 23% de la población mundial, legitimamos y permitimos que se tomen decisiones sobre ella, tanto a nivel personal como a nivel estatal. Sólo por poner un ejemplo habría que preguntarse ¿cómo es posible aceptar el concepto de guerra preventiva? Si fue suficiente como para que Estados Unidos pudiera invadir Irak, es porque una gran sociedad –de límites difíciles de definir-lo aceptó y en esa medida lo legitimó y lo hizo posible.

Por otro lado el Sufismo es un fenómeno que constantemente actualiza sus creencias a través del rito y que tiene una interpretación de la revelación simbólica y

no literal, lo que implica el desarrollo de un moral abierta, que como conocimiento religioso lleva al reforzamiento de lazos sociales y, en esa medida, existenciales, de modo que, como señala Durkheim, busca que el hombre actúe de determinada manera y sobre todo, busca ayudarlo a vivir. Por lo que como movimiento místico no está en la búsqueda del poder, sino en la búsqueda de su unión con Dios, esa es su prioridad. Es muy diferente a sus contemporáneos en la interpretación literal y peligrosa de los grupos fundamentalistas que usan la revelación, para argumentar una verdad que para ellos hace válido el uso de la violencia.

### ***Introducción: un acercamiento al misticismo***

En la actualidad y a lo largo de la historia, las religiones se han manifestado a través de dos vías, es decir, dos diferentes formas de expresar cómo la divinidad se revela a los hombres.

Una de estas vías corresponde a la o las ortodoxias, que a la vez se distingue de una vía heterodoxa. Por ejemplo, en el judaísmo en su vertiente ortodoxa se encuentra el judaísmo ultra-ortodoxo y el ortodoxo. A su vez el cristianismo se encuentra dividido entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa. Por último, el islam se encuentra dividido entre los Sunnitas, la vertiente ortodoxa y los Shiítas, considerados heterodoxos.

Hay sin embargo, una interpretación distinta sobre cada una de sus revelaciones que no es ni ortodoxa ni heterodoxa y que corresponde a la de un pensamiento místico. Para los judíos encontramos la Cábala, para el cristianismo encontramos por ejemplo el pensamiento místico de San Juan de la Cruz y el de Santa Teresa de Ávila, finalmente en el Islam, encontramos el sufismo. Las religiones a lo largo del tiempo, tienden a buscar su renovación bajo diversas formas, y una de ellas es la práctica del misticismo.

Podremos observar que el Sufismo es una vertiente interpretativa que encuentra paralelismos con los movimientos místicos del judaísmo y el cristianismo. Sin embargo éste se distingue como una forma particular de misticismo y muestra elementos que le son únicos.

A lo largo de este trabajo intentaré abordar qué es el Sufismo, cuáles son sus particularidades a fin de hacer una interpretación sobre este fenómeno.

El sufismo, como un movimiento místico, es un fenómeno religioso que difícilmente podría entenderse sólo desde una perspectiva intelectual, pues la experiencia es siempre una exigencia, una condición para poder entenderlo. Tiene que ver con una forma de construir e interpretar los misterios de la vida del hombre, en relación con el todo social del que es parte, sus angustias fundamentales y la elaboración de las mismas, de tal forma que su existencia resulta dotada de sentido y no de arbitrariedad.

El sufismo como experiencia mística concibe la existencia de Dios como un ser presente, es decir, Dios no es alguien que estuvo y que partió para volver hasta el *juicio final* como en el Cristianismo, sino un Dios presente; la experiencia de éste para el creyente es una experiencia viva, que se puede tener en el tiempo y el espacio y que no se posterga hasta el fin de los tiempos.

Esta experiencia atraviesa la existencia completa, por lo que no se refiere a un mero ejercicio intelectual-racional. Es la experiencia de vivir, y no sólo dar cuenta de las manifestaciones de ese Dios. La divinidad, lo trascendente, constituye aquello que se revela y excede la condición espacio-temporal, cronológica y material del hombre.

La mística surge cuando el hombre se descubre ante lo sagrado, “donde se despliega la plenitud profética del ser”<sup>15</sup> y enfrenta el *mysterium tremendum* y el

---

<sup>15</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Orientalia, 2003, p. 13

*mysterium fascinans*<sup>16</sup>. Esta experiencia de lo sagrado es tanto una experiencia íntima y personal, como colectiva y socialmente significativa, que se elabora como una aventura o camino en la búsqueda de lo sagrado, de la Divinidad.

Los diversos misticismos buscan la liberación del hombre, la cual se logra sólo en el trayecto del camino simbólico hacia Dios, en la superación de lo fenoménico y el *retorno al origen*, en la muerte y el renacimiento igualmente simbólicos. Esta búsqueda va más allá de sus expresiones locales, que lejos de resultar ajenos aquellos que no pertenecen a tales localidades, pueden entender esa búsqueda, pues se pueden establecer algunos puntos paralelos a través de las expresiones de los misticismos.

Observemos los poemas de dos Santos cristianos, comenzando por algunos fragmentos de Santa Teresa de Ávila y continuando después con San Juan de la Cruz, quienes pueden dar cuenta del misticismo en el cristianismo, y que en el mundo islámico encuentran su paralelo en el sufismo. Ambos son manifestación de la “aspiración más profunda del ser humano para trascender su condición de criatura, su finitud y su muerte, buscando unirse, identificarse, ser asimilado y absorbido por el ser trascendental, ilimitado, infinito y eterno”<sup>17</sup>. Tengamos presente que en el pensamiento místico el hombre alcanza su ser pleno cuando se hace Uno con lo trascendente, cuando se hace Uno con Dios.

---

<sup>16</sup> Categorías elaboradas por Rudolf Otto en su libro *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* y retomadas por Mircea Eliade.

<sup>17</sup> Manuel Ruiz Figueroa, op.cit., p. 119.

**Mi Amado para mí**<sup>18</sup>

(Santa Teresa de Ávila)

Ya toda me entregué y di  
Y de tal suerte he trocado  
Que mi Amado para mí  
Y yo soy para mi Amado.

Cuando el dulce Cazador  
Me tiró y dejó herida  
En los brazos del amor  
Mi alma quedó rendida,  
Y cobrando nueva vida  
De tal manera he trocado  
Que mi Amado para mí  
Y yo soy para mi Amado.

Hiriome con una flecha  
Enherbolada de amor  
Y mi alma quedó hecha  
Una con su Criador;  
Ya yo no quiero otro amor,  
Pues a mi Dios me he entregado,  
Y mi Amado para mí  
Y yo soy para mi Amado.

Muero porque no muero  
Vivo sin vivir en mí  
Y tan alta vida espero  
Que muero porque no muero.

Vivo ya fuera de mí  
Después que muero de amor,  
Porque vivo en el Señor  
Que me quiso para Sí.  
Cuando el corazón le di  
Puso en él este letrero:  
Que muero porque no muero.

Esta divina prisión  
Del amor con que yo vivo  
Ha hecho a Dios mi cautivo  
Y libre mi corazón;  
Y causa en mí tal pasión  
Ver a Dios mi prisionero,  
Que muero porque no muero.

¡Ay, que larga es esta vida,  
Qué duros estos destierros,  
Esta cárcel y estos hierros  
En que el alma esta metida!  
Sólo esperar la salida  
Me causa dolor tan fiero,  
Que muero porque no muero.

¡Ay, que vida tan amarga  
Do no se goza el Señor!  
Porque si es dulce el amor,  
No lo es la esperanza larga:  
Quíteme Dios esta carga  
Más pesada que el acero,  
Que muero porque no muero.

---

<sup>18</sup> Santa Teresa de Avila, *Camino de perfección*, Madrid : Espasa-Calpe, 1980, p.23-24.

Sólo con la confianza  
Vivo de que he de morir,  
Porque muriendo el vivir  
Me asegura mi esperanza.  
Muerte do el vivir se alcanza,  
No te tardes, que te espero,  
Que muero porque no muero.

Mira que el amor es fuerte;  
Vida, no me seas molesta,  
Mira que sólo te resta,  
Para ganarte, perderte;  
Venga ya la dulce muerte,  
Venga el morir muy ligero,  
Que muero porque no muero.

Aquella vida de arriba,  
Que es la vida verdadera,  
Hasta que esta vida muera  
No se goza estando viva.  
Muerte, no seas esquivia;  
Viva muriendo primero,  
Que muero porque no muero.  
Vida, ¿que puedo yo darle  
A mi Dios que vive en mí,  
Si no es perderte a ti  
Para mejor a El gozarle?  
Quiero muriendo alcanzarle,  
Pues a El solo es al que  
quiero.  
Que muero porque no muero.

## Noche Oscura <sup>19</sup>

(S. Juan de la Cruz)

1. En una noche oscura,  
Con ansias, en amores inflamada  
¡OH dichosa ventura!,  
Salí sin ser notada  
estando ya mi casa sosegada.

2. A oscuras y segura,  
por la secreta escala disfrazada,  
¡Oh dichosa ventura!,  
a oscuras y en celada,  
estando ya mi casa sosegada.

3. En la noche dichosa  
en secreto, que nadie me veía,  
ni yo miraba cosa,  
sin otra luz y guía  
sino la que en el corazón ardía.

4. Aquesta me guiaba  
más cierto que la luz del mediodía,  
adonde me esperaba  
quien yo bien me sabía,  
en parte donde nadie parecía.

5. ¡Oh noche que guiaste!  
¡Oh noche amable más que la  
alborada!  
¡Oh noche que juntaste  
Amado con amada,  
amada en el Amado transformada!

6. En mi pecho florido  
que entero para él sólo se  
guardaba,  
allí quedó dormido,  
y yo le regalaba,  
y el ventalle de cedros aire daba

7. El aire de la almena,  
cuando yo sus cabellos esparcía,  
con su mano serena  
en mi cuello hería  
y todos mis sentidos suspendía.

8. Quedeme y olvideme,  
el rostro recliné sobre el Amado,  
cesó todo y dejéme,  
dejando mi cuidado  
entre las azucenas olvidado.

---

<sup>19</sup> Santo Juan de la Cruz, *Obra poética*, México, M. A. Porrúa, 1981. p. 65.

En el primer poema Teresa de Ávila está manifestando su experiencia religiosa en una etapa de encuentro y unión con su Dios, en la cual ella se ve transformada a través de una *muerte* que la hace cobrar una *nueva vida*; mientras no pasa por esta experiencia su vida es a la vez estar muriendo. “Muerdo porque no muerdo” es una forma de expresar que se encuentra muriendo en vida porque no se ha encontrado y unido con Dios y no ha cobrado una nueva vida. Esta vida de la que busca con ansias liberarse es una vida profana, que le parece muy duradera. También considera como un destierro que la mantiene lejos de su origen y encerrada en él, por lo que pervive ese sentir de estar muriendo en vida. Ella clama a su Dios que llegue la muerte.

Pareciera que está esperando algo que viniera desde fuera, sin embargo también habla de una búsqueda al interior de sí y de su Señor, porque la muerte que aguarda sólo podrá reconocerla desde sí, en la intimidad.

Como lo veremos a lo largo de éste trabajo, los sufis llevan acabo una búsqueda de éste tipo, una búsqueda mística donde vivirán, al igual que Santa Teresa, lo que Corbin refiere como la “Unión transformadora”. Antes de ella la vida se encuentra presa de lo profano, por lo que los sufis también buscan librarse de ella.

En el segundo poema san Juan de la Cruz refiere al momento del encuentro con Dios. Era una noche oscura donde la claridad no era, por supuesto, la de cotidiano. No veía nada, incluso no podía sentir nada pues los sentidos le habían quedado suspendidos. Pero no fueron necesarios ya que no carecía de luz. Ésta la recibía desde sí en un momento de suma intimidad,

como Santa Teresa y como los sufis, y pudo ver la secreta escala disfrazada por la cual se llega a la transformación.

Como se puede ver, tanto San Juan de la Cruz como Santa Teresa de Ávila exponen la necesidad de trocarse, de buscar una transformación, para llegar a una liberación. Esta búsqueda tiene lugar en una suspensión de los sentidos, en una entrega al misterio, en una relación de correspondencia del místico con el misterio. La culminación del camino místico está en la unidad en el ser, pues fuera de esta condición se vive un vivir sin vivir.

Anteriormente señalé que un rasgo de la mística se distingue por postular una interpretación simbólica de la revelación o de las diversas revelaciones, aspecto que la distingue de la interpretación de las ortodoxias. No haré aquí un análisis de las diversas interpretaciones ortodoxas de las religiones reveladas, de lo que se trata es de acercarnos al hecho del sufismo, por lo que abordaré brevemente la problemática implícita en la interpretación de carácter simbólico de la revelación.

### ***Lenguaje y sujeto simbólicos: La religión a partir del pensamiento de É. Durkheim***

Desde mi punto de vista, para no dejar de lado la posibilidad de la polisemia de la revelación, es conveniente entenderla como una experiencia simbólica; al igual que el Corán y la biografía de profetas, tales como Jesús o Muhammad, tienen también una naturaleza simbólica, de la misma manera la Biblia o la Tora. De algún modo el Corán y, en particular, el mito del Viaje

Nocturno y la ascensión del Profeta, así como la biografía misma de Muhammad el descendiente de Abraham, tratan de revelar un conocimiento inasible, que jamás puede llegar a representarse de forma definitiva y que siempre cuando el hombre intente acercarse a él, se le presentará de un carácter diferente velándose y develándose.

Esto se debe a que lo que el mito del viaje nocturno y la ascensión del Profeta abre a la interpretación es precisamente un misterio; no podría ser de otra forma, porque si lo revelado se presentase de una vez y para siempre, con una única posible interpretación verdadera, sólo se le daría muerte y no lo conoceríamos sino de manera cerrada, como definitivo y dogmático. El símbolo es un lenguaje que evoca y abre la posibilidad de entender y vivir el misterio sobre el sentido de la existencia que no se aferra a una verdad única, sino que está abierto.

Al no poder acceder directamente al misterio, nos acercamos a él por medio de una imagen simbólica, a través de la “transfiguración de una representación concreta en un sentido totalmente abstracto. El símbolo es pues una representación que hace aparecer un sentido secreto, es la epifanía de un misterio”<sup>20</sup>. En este sentido, el sufismo se ha acercado a las revelaciones del islam a través del conocimiento de sus misterios latentes, por lo que trata de abrir un camino para que sus practicantes puedan vivirlos, para lograr la liberación llegando a la Unidad.

El sufismo, ha implicado siempre una afrenta con las interpretaciones más convencionales, sobre todo con la vertiente más fuerte, la sunna, por lo que los sufis tuvieron que luchar para poder tener su propio lugar y distinguirse

---

<sup>20</sup> Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1968.

sin tener que contradecir o contrariar las enseñanzas de una interpretación ortodoxa, aún cuando sólo bastaría saber que ambas han construido realidades diferentes.

Los sufis han manifestado su preocupación por el sentido de la existencia de sus practicantes y sobre todo de que se practique una religiosidad viva que trastoque, que transforme al ser, en cambio la sunna y la shía, las vertientes más convencionales, aún cuando no se han apartado de la religiosidad, se han preocupado de forma paralela por construir toda una institución sobre cómo es que ésta debe de vivirse y practicarse y también por dar una única interpretación legítima y definitiva a la revelación, como una religiosidad de consenso; es decir que para éstos la revelación tiende a abandonar su carácter simbólico que por naturaleza es polisémico y entonces sólo puede hablar a los hombres de una sola forma y aporta un único mensaje verdadero. El peligro de esto no es tan difícil de observar. Pensemos en que en algún momento, la liturgia, que es el medio para expresar y recrear la religiosidad, como lo son los ritos en general, se vuelve el fin último.

Este cambio difícilmente podría observarse en el Sufismo, que considera que Alláh está vivo y que a través del camino místico se puede llegar a la identificación con él. Para el practicante del sufismo, la vida se vive en un tiempo cíclico, en donde lo trascendente puede presentarse de forma recurrente y transir el espacio y tiempo cronológicos.

El mundo y la creación en sí se hacen de forma recurrente, pues como lo explica Corbin en su exposición de Ibn Arabi, no hay una única creación

que se haya dado en el origen de los tiempos, no hay un comienzo absoluto precedido de la nada<sup>21</sup>. La creación es una teofanía.

Hay un Ser divino, que sólo conoce la tristeza de la soledad primordial, la misma que lo impulsa a revelarse, ya que cuando quiere ser conocido se revela, y en ese momento puede ser percibido, porque por esa soledad primordial quiso ser conocido. La Creación es el medio por el que el ser creador puede conocerse, revelándose a si mismo en ella.

A partir de la interpretación del sufismo en manos del lenguaje sociológico, y específicamente desde la perspectiva de Durkheim, estaríamos hablando de la recurrencia del ritual, que constituye un medio, para que en este caso, el sufi sea partícipe de lo sagrado, de Dios.

Pero para entender el sistema de elementos que hacen posible tal camino, es necesario reconocerlos como parte de un *hecho social*, de la religión. Éste según Durkheim, se refiere a unidades de estudio que por su naturaleza social, deben de ser estudiados por un método igualmente social y no a partir de otras disciplinas. Estos son modos de actuar, pensar y sentir, necesariamente *externos* al individuo y se le pueden imponer a éste porque tienen la característica de ser coercitivos.

Para poder dar cuenta de éstos modos de actuar, pensar y sentir es necesario que a un nivel muy general, se encuentre en las religiones sus creencias y ritos, que constituyen los elementos fundamentales de toda religión. Entre estos, su distinción entre lo sagrado y lo profano e ideas sobre el alma, el espíritu, personalidad mítica, divinidad nacional, culto negativo, ritos de

---

<sup>21</sup> Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn´ Arabi*, España, Ediciones Destino, 1993, p. 233 Nota en la que retoma el pensamiento de Ibn´ Arabi sobre la recurrencia de la creación.

oblación, de comunión y ritos imitativos o conmemorativos<sup>22</sup>, que se encuentran en cada religión, pero se distribuyen de formas muy particulares, ya que en ella cada uno de estos elementos pueden manifestarse con mayor o menor énfasis, dentro de la totalidad específica que constituyen las religiones en las que se encuentran contenidos.

Intentos de estudio sobre la religión anteriores a Durkheim, como los de Taylor y Frazer quisieron observarla como un sistema de creencias que responde a algún tipo de estímulo (naturaleza, desconocido, sobrenatural, etc.), que causa temor, sobrecogimiento, asombro. Sin embargo, desde la perspectiva de Durkheim se sostiene precisamente lo contrario, pues lo central de la religión es la presencia constante de creencias y ritos, que se crean y recrean incesantemente, con una dinámica propia, que no depende de ningún estímulo exterior a la sociedad, por lo que ese conjunto de sentimientos provienen también de ella misma.

La religión para él, era mucho más que una mera representación del conocimiento fundador de cada sociedad, pues la religión existe en la vida religiosa y no en el recuerdo religioso, que en todo caso es uno más de los elementos que le son propios. Esto significa que la religión sí responde a una experiencia cotidiana, se manifiesta e influye de forma importante, las acciones que el creyente desarrolla día con día.

Durkheim expresa que de hecho, los creyentes intuyen que “la verdadera función de la religión no es hacernos pensar y enriquecer nuestro conocimiento...sino hacernos actuar y ayudarnos a vivir”. En esta primera breve idea sobre la función que ha cumplido la religión, él está criticando y

---

<sup>22</sup> Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, España, Alianza Editorial, 2003.

separándose de algunas explicaciones que hubo sobre ella: la de Frazer (naturalismo) y la de Taylor (animismo), quienes defendían la primera idea, que es más cercana a nuestro sentido común, en donde la religión surge del intento de explicar el mundo y responde a un estímulo.

La religión, gracias al elemento fundamental de la fe, llega a la acción y a la experiencia. Porque el hombre en su vida religiosa, es un hombre que ve sus posibilidades exacerbadas, *puede más*, en términos de que se siente dotado de una energía mayor, que no podría brindarle nada del mundo que lo rodea, más que su fe, que se crea y recrea periódicamente por medio principalmente del culto y del ritual. Esta experiencia en donde el creyente se ve contenido de una energía desbordante es suscitada por el rito, que constituye así la prueba constante de sus creencias. Este rito, es una vivencia efectiva, no ilusoria. El creyente vive la voluntad del Dios todos los días de su vida, y en los ritos de la vida religiosa, lo confirma constantemente; las creencias religiosas, se apoyan en una experiencia específica, real, sensible, de la que no se duda, a tal punto que, para Durkheim, ésta experiencia podría ser objetivada, cosificada, para ser estudiada. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta ciertos límites por la siguiente situación:

Las realidades que las religiones observan, son expresadas en un lenguaje simbólico. Sin embargo, una práctica que se debe evitar es que, a éstas se les observe en una correspondencia objetiva con las creencias; de lo contrario encontramos pretensiones tan absurdas como peligrosas. Parte de esta búsqueda de correspondencia objetiva es la que puede explicar hoy en día el intento de justificar, con los textos sagrados y con las revelaciones, el uso de la violencia por parte de los movimientos fundamentalistas. He aquí lo peligroso

de esta interpretación “objetiva”, más bien tan literal, de los textos sagrados, pues conlleva el hecho de que el hombre practicará una religión vuelta un dogma. Dado que no puede intervenir en ella, sin interpretarla o renovarla según las necesidades de su tiempo, buscará una verdad que desde un principio ha perdido al no encontrarse más en las condiciones históricas y sociales de su fundación.

Durkheim considera que las religiones fundamentan una verdadera necesidad social, que se ha expresado de diferentes formas a través del tiempo; de ahí el vasto mosaico de mitologías extintas o existentes; esto se debe a que únicamente a través de la mitología estas verdades han podido materializarse en cierta medida, para poder ser expresadas y comunicadas a la sociedad, como un símbolo a partir del cual pueden partir, crearse y recrearse las sociedades culturalmente.

Esta necesidad, es *“esa realidad que las mitologías se han representado de tantas formas distintas, pero que es la causa objetiva, universal y eterna de las sensaciones sui géneris que constituyen la experiencia religiosa, es la sociedad, que a su vez hace al hombre y a las Instituciones: si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la sociedad es el alma de la religión”*<sup>23</sup>.

Las fuerzas religiosas encuentran su fundamento en sentimientos colectivos y sus elementos esenciales vienen de la conciencia, son sentimientos objetivados en representaciones, que se vuelven fuente de energía: se trata de llegar a las conciencias para darles sentido, tonificarlas y disciplinarlas, actuando sobre la vida moral y dirigiendo las acciones de los

---

<sup>23</sup> Émile Durkheim, op. cit. p. 629-630.

hombres hacia la construcción de esa sociedad ideal en donde se reúnen en sus formas particulares belleza y bondad. Sin embargo, la religión no se limita a guiar a la sociedad a un estado puramente ideal, pues no ignora a la sociedad real. Proviene de la sociedad, la representa, la refleja, pues lo profano, es inseparable de lo sagrado y del lugar en donde se contiene toda la vida mundana de la sociedad.

Durkheim se preguntaba cómo era posible la idealización, este incremento de fuerza, cuál era el punto de la demasía, en cualquier sentido, de aquello que el culto podía proporcionar al hombre en la experiencia religiosa, a lo que respondió con que esto no depende necesariamente de condiciones que puedan cambiar según su contexto histórico. La respuesta se encuentra en la esencia misma de lo sagrado, que refiere a la *capacidad de sobreañadirse a lo real*; lo sagrado fue lo que intentaron explicar Taylor y Frazer atribuyéndolo a espíritus o a los cuerpos y fuerzas de la naturaleza, como los objetos de donde se generó el sentimiento religioso y que condujo a concepciones de lo sobrenatural, de lo misterioso, de lo fascinante y aterrador. Durkheim no refuta tales características en la experiencia de lo sagrado, pero los fundamentos de su origen, no los sitúa en otro lugar que no sea la sociedad misma.

Lo sagrado causa lo ideal, y que el hombre sea capaz de vivirlo depende de cierto grado de intensidad en la conciencia colectiva, ya que al adquirirse sólo en la vida colectiva, condiciona la actividad psíquica al punto de desarrollar la facultad de idealizar: es asimilando los ideales elaborados por la sociedad como se ha hecho capaz de concebir el ideal. Por medio de la idealización la sociedad toma conciencia de sí misma, y para mantener la intensidad de esta conciencia ha desarrollado todo un sistema de culto, una serie ritos.

La sociedad según Durkheim está compuesta fundamentalmente, por la idea que tiene de sí misma, que resulta de una síntesis *sui generis* de las conciencias particulares. Una vez manifiesta obedece sus propias leyes, por lo que con el paso del tiempo puede resultar muy diferente a la realidad en la que se originó, sin que necesariamente tenga que perder su sentido. Esta característica pertenece tanto al pensamiento mitológico como a la actividad ritual, por lo que el sistema de creencias y el sistema ritual, pueden seguir siendo una síntesis real de conciencias particulares, siempre y cuando sea capaz de adecuarse a su tiempo para seguir haciendo actuar al hombre y ayudándolo a vivir.

Como lo social es el fundamento de la religión, podemos encontrarla tanto en cultos universales como en cultos individuales, que además de responder a una sugestión individual o a una imposición colectiva, responden, como cultos, a la misma *naturaleza de lo social*, que según Durkheim *sí es eterna*. La fe no puede existir si no se le construye al interior de referencias socialmente compartidas y en ese sentido externas, aún cuando se le practique de forma individual. Nuevamente encontramos que el punto de demasía está dado por la sociedad. La fe no puede conllevar la duda de la existencia de Dios. Si no se cree en esas referencias socialmente compartidas, cuando la conciencia colectiva no es intensa, no existe la fe.

Todas las sociedades sienten la necesidad de actualizar y dar nueva vida a sus creencias, a los sentimientos e ideas colectivas que ellas generan y a sus ritos, aún cuando la conciencia colectiva carezca de intensidad y viva tiempos de *mediocridad moral*.

Cuando se piensa entonces en reactivar la intensidad, se recurre a reflexionar sobre las creencias, a pensar en las cosmogonías. Aún cuando el culto se enfoca en la acción, que requiere y regula, no basta para tal cometido; es necesario recurrir al sistema de ideas que lo organiza y lo enriquece. Es así que ambos construyen sentido, en mutua colaboración: elaboran su congruencia retomando las creencias e interpretándolas en las acciones.

La religión ha jugado siempre un papel especulativo, que resulta de su esfuerzo por traducir las realidades en un conjunto de conceptos inteligibles, relacionando unas cosas con otras, estableciendo correspondencias, clasificando y sistematizando. En este punto Durkheim expone la relación entre ciencia y religión, en donde manifiesta su postura progresista e ilustrada: la religión se va haciendo más racional conforme pasa el tiempo. Inicialmente hubo una separación entre la magia y la religión, pues la primera se fundaba en conocimientos azarosos, que rápidamente defraudaban la creencia pues no podían ponerse en práctica en la vida cotidiana, sin contradecirse continuamente. En cambio el conocimiento conforme se hizo más religioso, resultaba menos malogrado y podía encontrarse en la vida cotidiana de una forma más reiterativa que fallida. Sin embargo, las necesidades de un conocimiento que corresponda al mismo ritmo de la vida, permiten ver que la ciencia, poco a poco, según Durkheim, sustituirá a la religión por lo menos en el ámbito de la función especulativa, ya que por lo demás la ciencia le disputa a la religión la función de conocer al hombre y al mundo.

Sin embargo, según el autor eso no significa que la religión desaparezca, sino que *va a transformarse*, ya que hay una función en la que la ciencia no puede sustituir a la religión: “en tanto que la religión es acción y es

un medio que hace vivir a los hombres, la ciencia no podría ocupar su lugar, porque aunque es expresión de la vida, no la crea"<sup>24</sup>, y es que la religión recrea culturalmente a la sociedad que la origina, mientras que la ciencia no es capaz de hacerlo.

Para observar la transformación, es necesario buscar en la exterioridad del hecho social. Hay que encontrarla en aquello que siempre permanece: el culto y la fe, que puede ser ilustrado por la ciencia<sup>25</sup>. Se reitera que la religión conserva un lugar importante aún cuando se enfrenta con la ciencia, nunca perderá esa práctica de la especulación no científica, que se da entre las creencias y el culto, esa especie de sentimientos, intuiciones y sensaciones que construyen un vínculo entre ambos.

Durkheim advierte que ya en la religión se encuentran los principios del pensamiento lógico y de los conceptos. Una primera distinción que tiene su origen en el pensamiento religioso y que sirve para categorizar y clasificar: lo que permanece y lo que cambia, lo general y lo particular. El concepto se ubica en el punto en el que categoría y clasificación pueden coincidir y en esa medida, permanecer. Es por eso que el concepto, se opone a su asociación necesaria con representaciones sensibles concretas, que responden al instante preciso, que son tremendamente fluctuantes y sí responden a su particular contexto.

El concepto no puede ser tocado por el tiempo o el espacio, está destinado a trascender tales condicionantes, tiene el impulso de alcanzar horizontes universales. Como representación esencialmente impersonal y colectiva es más estable que una representación individual; es funcional en la

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 645.

<sup>25</sup> Durkheim asegura que tendrá una influencia de límites incalculables.

medida en que exista la comunicación en una comunidad que a su vez lo ha generado. Es por eso que son representaciones que corresponden, a la forma en que la sociedad piensa su propia experiencia, a su capacidad de percibir lo que es general y permanente. En ello radica su valor, ya que aún cuando el concepto se percibe en lo particular, es sólo como una representación colectiva “que puede enseñarnos nuestra experiencia personal de toda la sabiduría y la ciencia acumulada por la colectividad a lo largo de los siglos... concebir<sup>26</sup> una cosa es aprehender sus elementos esenciales y, al mismo tiempo, situarla en un conjunto, pues cada civilización tiene su propio sistema organizado de conceptos que la caracteriza”<sup>27</sup>.

Tal es el peso de lo social en la génesis del pensamiento lógico y gracias a lo cual, el hombre puede concebir y compartir un *mundo de ideales estables*.

Si se imagina una verdad, diferente a las apariencias sensibles, es porque hay un sistema de representaciones colectivas que siempre existirá con mayor fortaleza e independiente al pensamiento individual, el cual para poder elaborarse, depende siempre en cierta medida del lenguaje que socialmente se constituye. Esto se debe a que el pensamiento individual sólo socialmente puede construirse y cobrar sentido<sup>28</sup>, aún cuando no han sido sometidos a prueba alguna estas representaciones colectivas: *por ser colectivas, son ya poseedoras de objetividad*.

Lo que importa subrayar aquí, es que los conceptos, y el sistema de pensamiento lógico, aún cuando parezca en ocasiones distintos a la realidad que hace referencia, eso es sólo una cuestión de apreciación individual,

---

<sup>26</sup> Concebir: subsumir lo variable en lo permanente y lo individual en lo social

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p.653.

<sup>28</sup> Sin embargo los científicos y la ciencia, en su ejercicio de objetividad conducen a la evolución conceptual, por medio de convenciones creadas tan adecuadas como sea posible.

personal, pues las representaciones colectivas son puestas a prueba con tal frecuencia, que se obvian, no se le reconoce, pues al ser tan naturales, no se perciben, pero son tan eficientes al representar la realidad, que con el mismo conjunto de representaciones colectivas, sintetizadas en un lenguaje, es posible discutir las incongruencias. Tienen tal importancia, que pueden negar sin problema, aquellos intentos científicos, por objetivos que parezcan, si no obtienen su autoridad de ellas y si llega a contrariarlas; eso es porque a la ciencia también se le tiene fe.

Las categorías no sólo vienen de lo social, sino que tratan sobre cosas sociales. Es decir que la misma experiencia de lo social, es la que ha establecido los criterios de lo que es necesario conocer. Esta necesidad tiene la característica de gestar clasificaciones, categorías que, finalmente, pretenden la concepción de un todo social.

Esta concepción de totalidad no puede ser la suma de espacios y duraciones particulares, ni el registro de regularidades que reporta: “el mundo que representa la sociedad es el que expresa el sistema total de los conceptos, sólo la sociedad puede proporcionarnos las nociones más generales mediante las cuales debe ser representado”<sup>29</sup>. Fuera de este universo total, que es la sociedad, no existe nada, porque sólo viviendo en sociedad pudieron hacerse concientes tales necesidades.

Parte de este universo es su tiempo, el cual marca su ritmo, por las necesidades periódicas de la reconstrucción colectiva, que a lo largo de la historia, se han asociado a fenómenos naturales o en general a eventos regulares o recurrentes.

---

<sup>29</sup> Ibíd., p. 661.

La sociedad únicamente es posible, si, como totalidad, se reparte en grupos, demarcando y asignando un espacio, que pertenece a un espacio total: lo mismo pasa con el tiempo, que se divide en fiestas, ritos, celebraciones, pero que forman parte de un tiempo en común.

Es el tiempo social, el espacio social, las clases sociales, y causalidades colectivas las que han dado posibilidad a la existencia de categorías. Estas viven en la conciencia colectiva, la forma más elevada de la vida psíquica. Sólo la conciencia colectiva es capaz de orientar a cada individuo en referencia de toda la realidad conocida.<sup>30</sup>

Todas estas certezas, de principio parecen fáciles de pensar, si las situamos en sociedades poco numerosas y que se encontraban aisladas unas de las otras. Es cuando éstas comienzan a crecer, a expandirse y a entrar en contacto unas con otras que la complejidad se acelera y la intensidad de la conciencia colectiva tiene que enfrentar una disminución. Lo que se consideraba un todo, de repente es un pequeño todo, que forma parte de uno mayor y que es menos perceptible, más abstracto, más complejo, menos asible, pero igualmente real. Es necesario reorganizar la totalidad, o mejor dicho, las totalidades particulares, para intensificar nuevamente la vida colectiva, lo que no se debe a una capacidad psíquica sino a un desarrollo histórico que conduce, que lleva a la búsqueda de un pensamiento verdaderamente humano.

En los párrafos anteriores, he tratado de mostrar la selección de los elementos de la sociología de la religión desarrollada por Durkheim, que se

---

<sup>30</sup> La conciencia colectiva puede tener sus elementos subjetivos, por lo que es necesario depurarla progresivamente, para que pueda aproximarse con mayor efectividad a las cosas.

pondrán en juego en éste trabajo. A través de ellos trataré de dar cuenta del sufismo.

Pero el hecho de que abordemos con ésta teoría un misticismo, podría resultar un tanto desconcertante, porque si algo lo caracteriza es que la experiencia de su practicante, en este caso la experiencia del sufi en su culminación resulta siempre interior e individual. Sin embargo este trabajo es un intento por conocer el sufismo como un hecho religioso y por aclarar hasta donde podemos llegar en el conocimiento de la experiencia religiosa mística a través de la sociología de la religión de E. Durkheim. Es decir, ¿Dónde se ubican los horizontes de nuestras posibilidades cognitivas al abordar un fenómeno místico, cuando se retoma una concepción de la religión donde la experiencia es, entre otras características, necesariamente exterior al creyente?

# ***1 Condiciones históricas y sociales que el islam y el sufismo comparten***

## **1.1 Antecedentes**

En el llamado año del Elefante<sup>31</sup>, poco después del intento de ataque de una expedición militar venida de los gobernantes de Yemen, nace Muhammad ibn Abdallah. En una península arábiga árida, constituida en su mayoría por desiertos donde se difuminan las divisiones políticas.

De manera aislada había pozos u oasis, alrededor de los cuales se encontraban asentamientos, pero en general hablamos de poblaciones nómadas organizadas como tribus beduinas que ejercían el pastoreo, así como la crianza de animales como dromedarios, ovejas y cabras, para el autoconsumo y el intercambio entre ellas. El movimiento e intercambio de las tribus estuvo marcado por su necesidad de acudir a manantiales y por las escasas lluvias, las cuales debían de aprovechar, así como por la búsqueda de pastizales para alimentar a sus animales.

En aquel tiempo, la figura socialmente más importante entre los nómadas era la del guerrero y su actividad por antonomasia era el asalto a las caravanas y a sedentarios. Era tal el reconocimiento social, que se le concedía a esta actividad un grado de gran hazaña militar y no por el acto de despojar al otro, sino por las difíciles condiciones de sobrevivencia.

---

<sup>31</sup> Año 570 d.C.

De este honor dependían sus concepciones sobre la maldad o la bondad en la tribu, que se regía por la ley del Talión<sup>32</sup>. El honor era poseído por la tribu y sólo así podía pasar a un individuo para pertenecerle. La tribu supone la ascendencia de un antepasado común objetivada en lazos de sangre. Por lo que se buscaba pertenecer a la mejor tribu, a tal punto de que se subordinaran intereses materiales. Esta tribu a su vez está dividida en clanes y éstos se encontraban contenidos por familias.

Se vivía en un alto grado de inestabilidad, pues no había condiciones de seguridad principalmente material: podía ganarse o perderse cualquier posesión de un día para otro, lo que conformó una cotidiana actitud pesimista.

En cuanto a la religión, era difusa: judíos, cristianos, monoteístas que no se apegaban a estas y politeístas que creían poder ejercer trueque con los Dioses y hasta obligarlos. Pero de forma más enfática, la religión se dirigía hacia un monoteísmo renovado por la llegada de un Mesías que seguían esperando aquellos que habían heredado la concepción de la Creación hasta la Concepción de Abraham como el primer monoteísta.

La condición implícita en la espera de esta comunidad preislámica, era la de un ser que tuviera que ver con su historia, con sus realidades concretas y que pudiera reivindicar la importancia de esa comunidad, de unirla y brindarles una identidad propia, que fuera más allá del hecho de no pertenecer a las otras comunidades religiosas que le precedían y que dentro de todo, también trajera para ellos un orden social.

---

<sup>32</sup> Los derechos y obligaciones son de la tribu, las acciones son realizadas por la tribu y sus consecuencias son asumidas por ella y no por un sólo individuo concreto que realiza la acción.

## **1.2 La relación del Islam con los monoteísmos antecesores:**

### **judaísmo y cristianismo**

El Islam surge, a fin de solucionar problemas concretos, tales como carencias de cohesión y significación social, de organización, económicas y finalmente, como una reivindicación de un conocimiento originario y fundador. Este conocimiento en la comunidad preislámica de los hanifs, se encuentra ejerciendo un poder sobre ella. La religión entonces jugaba el papel de un elemento de exclusión y de poder que entre otras desventajas, acentuaba su carácter de organización social menos compleja, más básica y simple y por lo tanto menos fuerte.

Si retomamos el pensamiento de Durkheim en donde la religión es sistema del pensamiento de un todo social y que en el fondo es generado por un orden social, en este pensamiento esta comunidad no se encontraba más que al margen de este orden que es fuente de sentido existencial.

Esto se traduce en la idea de una traición, de una corrupción de un conocimiento compartido del cual no se duda. Según el Corán, (I 6-7:) Dios se encuentra irritado con los judíos, mientras (reconoce que) los cristianos sólo se encuentran errados.

Esta concepción sobre judíos y cristianos, se debe a que el conocimiento fundador se encuentra muy alejado de las realidades en las que pretende ser vigente y su interpretación y el conocimiento de la verdad, se vuelven una cuestión que se juega en esferas de poder.

En el siglo VII la comunidad preislámica vivía en condiciones totalmente desfavorables, tanto materiales como sociales. Cuando hablamos de

condiciones desfavorables, es necesario entender, que lo son, frente a condiciones favorables que no poseen: es decir que en su contexto eran sobre todo los judíos y algunas tribus como la de los mequíes<sup>33</sup>, quienes poseían un lugar político importante y un posicionamiento económico superior. Estos últimos tenían en sus posibilidades el ejercicio de un proyecto comercial que implicaba la participación de todas las tribus<sup>34</sup> de la península arábiga. Su condición de subyugados resultaba incongruente con el hecho de que Abraham, su antecesor legítimo, había sido colmado de bendiciones para su descendencia y que de él provendrían reyes, tierras y justicia. Ésta prometida abundancia era una de las importantes certezas heredadas a ésta comunidad monoteísta de hanifs. Es por eso que vivían en una situación paradójica, ya que ésta era inexistente y muy por el contrario, tenían que soportar en la vida cotidiana el peso de una religión que justificaba su dominación.

Entendamos que una religión no surge acabada de una vez y para siempre, tampoco se crea a capricho. El Islam tuvo sus antecedentes en el Judaísmo y el Cristianismo, de los que conservó diversos elementos, para después reencontrarse entre ellos y su propia historia en un punto de unión fundacional: la revelación del Corán increado y la llegada de Muhammad como descendiente lejano de Abraham y creado de la Luz del rostro de Dios.

Enfatizo la idea de que se retoman nociones precedentes en el cristianismo y que aún conservan su legitimidad. Así como el Nuevo Testamento recuperó el Pentateuco, tanto el Corán como el mito del Viaje nocturno y la Ascensión del Profeta Muhammad recuperan ideas fundamentales como la creación del mundo y del hombre, aunque con sus

---

<sup>33</sup> El grupo de los mequíes, ve la disminución de su poder en el proyecto del Islam, por lo que siempre se oponen a los musulmanes y a Muhammad en el surgimiento del Islam.

<sup>34</sup> Lo que a su vez implicaba el inicio de un proceso de estratificación social.

notables diferencias, que encuentran su sentido en la construcción de esta nueva particular religión que pretende renovar y depurar la religión original.

“Debido a que tanto el judaísmo como el cristianismo alteraron la escritura y se dividieron en sectas, hubo necesidad de restaurar la verdadera religión de Abraham: el Islam”<sup>35</sup> y con ello también las promesas sin cumplir. Este acto de restauración es la búsqueda de un nuevo orden social que se encontrará en la reinterpretación y resignificación de los orígenes comunes del monoteísmo.

La idea de la Creación<sup>36</sup>, que hallamos en el judaísmo, el cristianismo y el islam, para éste último tiene un sentido particular: Dios es el que crea todo; lo que existe es sólo por su voluntad, incluso las acciones y sus consecuencias, sus creyentes y aquellos que no comparten la creencia: todo aquello es su creación, siempre viva, como la misma voluntad de un Dios vivo, el único que posee la capacidad de crear; en cambio, si lo comparamos con el Dios de la Biblia, en el Génesis encontramos que es la palabra, el verbo, cuando ha terminado de ser pronunciado, que da la creación y en esa medida, se encuentra separada de Dios, pues la ha creado de una vez para siempre. Dios, ya no estará contenido en ella.

El Profeta llegó a reconocer y aceptar diversas prácticas llevadas a cabo tanto por judíos como por cristianos, que a su vez también lo reconocerían y aceptarían. Difundió prácticas como el ayuno, la expiación y respetó la orientación de la quibla hacia Jerusalén (dirección en la que debían dirigirse las oraciones). Pero no consiguió la aceptación de los judíos. Por esta situación en el Corán se encuentran muchas críticas tanto a los judíos como a los

---

<sup>35</sup> Manuel Ruiz Figueroa, op. cit., p.33

<sup>36</sup> Algunas de las nociones, como la de Creación, merecerán una mención posterior, ya que en el Sufismo, existen elementos con una connotación muy particular y característica.

cristianos, a sus actos corruptos; se señala que Dios castigó y exterminó a pueblos completos por haberle faltado de alguna u otra forma.

Es necesario hablar del Corán, pues él mismo constituye una coyuntura fundacional. Por él podremos dejar en claro qué ideas retoma de sus predecesores y cuales dota nuevamente de sentido según las necesidades sociales que tuvo.

### 1.3 El Corán

El Corán es por antonomasia la revelación de la palabra de Dios para los musulmanes. Es, como lo veremos más adelante, la manifestación de un conocimiento eterno que tuvo la virtud de, en su perspectiva de la verdad, encajar eficazmente en la de la comunidad preislámica que determina su contexto social.

Como punto de partida de un nuevo sistema de pensamiento religioso, plantea una serie de elementos que construirán la identidad musulmana. En él se encuentra contenida una nueva interpretación del mundo, la idea de un nuevo orden social, a través de principios o *hikma*, que constituyen una normatividad tanto a nivel individual como social. Es por eso que en las sociedades islámicas no se vivió el proceso de secularización de la misma forma que se dio en las naciones occidentales<sup>37</sup> y las esferas de la política, la religión, la educación, la economía y el gobierno se encuentran diferenciadas y vinculadas a través de relaciones particulares, bajo el manto del Islam.

---

<sup>37</sup> Lo que no significa que el mundo islámico no haya pasado también por un proceso de secularización. En todo caso este proceso se dio de una forma particular y habría que abordarlo de una forma más concreta y local para poder hablar de él.

El Corán es un símbolo, por lo que será constantemente sujeto de diferentes interpretaciones, a partir de las cuales diversos grupos lucharán para constituir una interpretación legítima, que en el fondo pretende ser la única y verdadera. Es por este proceder, que en repetidas ocasiones encontramos en diversas religiones grupos ortodoxos o heterodoxos, en el caso del Islam son la Sunna y la Shía<sup>38</sup>.

Asimismo busca argumentar y reconstruir una religión legítima, de manera que el pueblo que la siga y crea en ella, se sienta seguro frente a sus contemporáneos. El Corán muestra lo que llama historias de castigos, en las que menciona la desaparición de pueblos enteros que por oponerse a Dios fueron sancionados, mientras que, como lo veremos en el encuentro del Profeta con el Señor, sólo aquellos que crean en un único Dios y en que Muhammad es su último enviado, podrán tener la salvación, pues sólo al pueblo del Profeta se ha otorgado la absolución ante el arrepentimiento incluso después de la muerte. Cada noche de cada viernes, se otorgaría el perdón a cien mil de ellos, y en la última noche del Ramadán se liberaría del fuego hasta el último de ellos; es por eso que el fin del mes sagrado del Ramadán es una de las mayores celebraciones, pues es el momento en que Dios entrega la salvación a los seguidores de Muhammad, es La noche del Perdón.

A diferencia de la Biblia que recibe los evangelios redactados por los apóstoles, el Corán es sólo una parte esencial, una especie de transcripción de la verdad eterna que sólo Dios quiso revelar, en árabe, para que fuera

---

<sup>38</sup> Es bien sabido que la separación entre ambos grupos se gestó desde el momento en que el Profeta muere y es necesario un sucesor. La Sunna, grupo ortodoxo, aceptó como legítimo a Abu- Bakr quien fue de hecho el primer sucesor, mientras que otro grupo de musulmanes, actualmente el grupo de la Shía, aceptaban a Alí como único legítimo sucesor. Fue una coyuntura de carácter político, lo que conllevó a una interpretación distinta del Corán. Aunque ambas tienen el mismo nivel de literalidad, han desarrollado diferentes cultos y prácticas.

conocida por los hombres. Como todo conocimiento místico, esta verdad se encuentra, según el Corán, en una tabla muy bien preservada. No se encuentra en absoluto, al alcance del mundo profano. De ahí que su lenguaje sea tan complejo y que en su contenido, argumente esa misma complejidad. Basta que recordemos cómo Durkheim habla de esa división esencial entre lo sagrado y lo profano, en donde parte de dos materias que no pueden entrar en contacto sin afectarse mutuamente, por lo que esta verdad eterna estará siempre protegida y sólo a través de una gran aventura heroica podrá ser conocida, vivida y entendida.

Otra de las características del Corán, como lo veremos en la narración mítica más adelante, es que tiene un carácter increado. El Corán para los musulmanes no fue creado por los hombres, sino que es parte de la creación que existe desde 2000 años antes que Adán y que se escribe constantemente. Así lo establecen diferentes suras y el mito de la ascensión de Muhammad donde se narra que mientras se encontraba en el séptimo cielo, podía escuchar cómo el cálamo divino, la sagrada pluma, escribía el destino de la Creación del Señor, de los seguidores del Profeta. Este rasgo del Corán, constituye uno de los fundamentos más importantes de su legitimidad.

En cuanto a su contenido, podemos decir que es un texto con espíritu reformador y creativo. Es decir que está repleto de normas, consejos, lecciones, encaminados a lograr una idea en común, sobre una sociedad espléndida, ideal y sobre cómo llegar a ella, a través de la salvación. Es creativo en el sentido de que, a partir de su contenido, se resuelven problemas políticos, sociales y económicos, se toman decisiones que tienen que ver con el naciente sistema político, con la organización económica, cómo y hacia dónde

debe dirigirse la comunidad. Todos éstos hechos, van más allá de una inquietud reformadora de la religión corrompida, ya que se dirigen a la constitución de un Estado islámico. De aquí la necesidad de crear la Sharía, que es la ley religiosa.

#### **1.4 Las primeras diferencias entre la Biblia y el Corán**

La intención de este apartado es aproximarnos de una forma muy breve y desde los valores morales que en nuestro contexto son históricamente más cercanos, como los del cristianismo, a las preocupaciones del sufismo. Se enumera aquí una serie de diferencias entre las fuentes principales, la Biblia (que hasta el libro del Deuteronomio recupera a la tradición judía) y el Corán, a fin de realizar un acercamiento entre ideas que pueden resultar o paralelas o particulares y que nos hablen a su vez de aquello que fue pertinente de conservar y aquello que fue necesario remozar, resignificar en el contexto de la gestación de un islam que, al igual que el sufismo, se encontraba preocupado por una experiencia religiosa donde se viva a su Dios de una forma certera.

Como lo había mencionado anteriormente, la idea de la creación en las tradiciones que comparamos es distinta. Permanece la idea de un creador. Pero el Creador y la Creación en el Islam reivindican la idea de un Dios que es parte del mundo cotidiano, que existe 2000 años antes que Adán, quien fue creado de barro arcilloso y luego Dios infunde en él su espíritu; en vez de estar hecho a imagen y semejanza del hombre, como lo es en el caso del Cristianismo, el Creador es a la vez parte de la Creación, constante, inacabada,

viva, que renace a cada instante.

La relación entre este Dios y el hombre, no está intermediada por ningún otro ser, no es su hijo, como lo fue Jesucristo y sus descendientes los cristianos. Muy por el contrario, se encuentran infinitamente separados, pues entre ambos hay 7 cielos, y quinientos años entre cada uno de ellos. El hombre es el siervo del Señor, el único creador al que nada se le asemeja.

Muhammad fue un hombre común y corriente, de existencia histórica, que recibió las palabras de Dios que han estado escritas durante toda la eternidad. En el Corán se conservan sólo algunas partes que le fueron reveladas. Pero al Ser un hombre cualquiera, muestra la posibilidad de que cualquier hombre, puede estar cerca de Dios, que en la revelación aparece como justo<sup>39</sup>. Este Dios que ha creado a sus siervos, da por misión al resto de la creación, estar al servicio de los hombres, incluso a los ángeles<sup>40</sup>. Estos le advirtieron a Dios que el hombre derramaría sangre, pero aún así el Señor insistió en su mandato y ellos tuvieron que aceptar la creación.

En el Islam la actitud particular del hombre hacia Dios, es de temor y sometimiento, lo que en la práctica del musulmán conducirá a la salvación por medio de la obediencia.

En la narración musulmana del paraíso, Adán y Eva habían sido advertidos, de que si comían del fruto del árbol serían ángeles o inmortales, pues el demonio *Iblis*<sup>41</sup> estaría acechándolos. Es hasta entonces que la pareja

---

<sup>39</sup> A pesar de su bondad y misericordia, también impone penas, como lo muestran las "historias de castigos" a aquellos que han actuado en contra de él con su desobediencia, rebeldía o falta de sumisión

<sup>40</sup> Recordemos a Iblis, que para los musulmanes es quien concentra la idea del mal, de un demonio. Esto se debe a su falta a uno de los máximos valores del Islam, la obediencia. No quiso postrarse frente al hombre, frente a Adán, pues él era de fuego y no de simple arcilla, aunado a que para él no había ser más noble y digno que Dios y sólo ante él se postraría.

<sup>41</sup> Iblis, es el mismo demonio que en la tradición judía y cristiana fue expulsado del cielo por negarse a reverenciar a Adán.

primordial queda desnuda. Pero se cubren y se arrepienten de su falta y Dios les otorga el perdón, por lo que no hay como en el cristianismo pecado original y, en consecuencia, tampoco la necesidad de bautizo.

## 1.5 La Sharía

La Sharía constituye otra de las instituciones religiosas del Islam. Se encuentra fundamentada principalmente en el Corán. Sin embargo surgió porque ésta nueva comunidad del islam se enfrentaba a nuevas situaciones, porque crecía en número y en poder. Surgían acciones y problemáticas, al interior de un largo proceso de conformación de un Estado que apenas empezaba, y que, por supuesto, rebasaban las enseñanzas del Corán, aún cuando podemos reconocer que éste texto sagrado también poseía una literatura pragmática.

Es así que cuando no les basta el Corán para resolver los nuevos y concretos problemas, desarrollan un conocimiento que a través del comportamiento ejemplar del Profeta, sí puede orientar a la nueva comunidad, para seguir en este proceso, de la forma correcta; tomando decisiones y acciones *musulmanas*.

Así nace la Sunna, como una de las fuentes de la Sharía: todas las prácticas del profeta, al ser por antonomasia el ejemplo a seguir, serán obligatorias para los musulmanes. Parte de esta misma fuente son los diversos hadith o relatos de la vida del Profeta, que a su muerte fueron interpretados, elaborados y compartidos más tarde. Como las últimas fuentes de la Ley religiosa del Islam, se encuentran los *ijma*, que son acuerdos de la primera

comunidad musulmana y *qiyás* o deducciones realizadas por juristas.

En estas fuentes podemos observar que se da un paulatino distanciamiento de la revelación, dado que la primera de ellas, el *iyma*, se encuentran más cercanos al Profeta; sólo ésta cercanía puede dar un carácter sagrado a ésta ley. Una vez que Muhammad ha muerto, ésta virtud es alargada lo más posible para seguir contando con el carácter sagrado, con la orientación necesaria. En éste caso no sólo para las nuevas situaciones políticas, sino para la vida cotidiana de la comunidad que poco a poco se aleja de su origen. Por esta razón se redefinen los actos del profeta y se reinterpretan. Cuando éstos tampoco son suficientes, se busca el consenso de toda una comunidad, que es posible, dado que ésta es poseedora de una identidad y en otros casos cuando todos los medios anteriores no han sido suficientes, se ha recurrido a los juristas del Islam.

Todos estos elementos se suman al hecho de que el lenguaje e ideas del Corán no han sido siempre tan accesibles a los musulmanes, y se necesitó una guía práctica que pudiera orientar la vida en lo inmediato. Alude a que “Hay una predilección por la ortopraxia sobre la ortodoxia. La Sharía es la encarnación de la voluntad divina que enseña al hombre lo que no sabía y qué debe hacer para gozar del paraíso en la vida venidera”<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Manuel Ruiz Figueroa, op.cit., p.101.

## **2 Las fuentes de la interpretación sufi y su histórico énfasis**

### **místico**

El propósito de éste capítulo es rescatar diversas fuentes que los sufis toman para interpretarlas de una forma mística. La importancia de éstas es que quien las cree, las hace parte de su vida cotidiana, porque “todos los mitos, hasta los que encontramos más irracionales, han sido objetos de fe. El hombre ha creído en ellos, no menos que en sus propias sensaciones, y según ellos ha regulado su conducta”<sup>43</sup>. Por supuesto que no podemos recuperar del todo el Corán, el mito de la Ascensión del Profeta o su biografía, pero es posible traer aquí algunos elementos de éstos que nos permitan observarlos precisamente como elementos que pueden regular la conducta de los sufis. Esto es posible porque se cree en ellos, pero, aclaro, no de una manera engañosa. Cuando hablamos de recuperar mitos o narraciones sagradas, no las tomamos como simple literatura ficticia, pues se sabe que, como Durkheim señala, no pueden carecer de fundamento objetivo, por lo que no se puede dejar de partir de ellas, con miras a mostrar en la medida de lo posible, los fundamentos generales de la vida moral del sufi, es decir de los criterios y valores que fundamentan sus prácticas regulares.

### **2.1 Del nacimiento al matrimonio del Profeta Muhammad, descendiente legítimo de Abraham.**

Es por el libro del Génesis que nos acercamos a la historia de Abraham, el padre de las religiones monoteístas.

---

<sup>43</sup> E. Durkheim, op.cit. p. 144

Se narra que Dios prometió a Abraham una numerosa descendencia<sup>44</sup>. Tenía él entonces ochenta y cinco años, mientras que Sara, su esposa, tenía setenta y seis años. En tal condición Sara le entrega a su esclava egipcia Agar, para que la tomase como segunda esposa. Sin embargo entre ambas surge el resentimiento y Agar huye.

La esclava clama a Dios, quien le manda un ángel y le promete a ella una incontable descendencia, le muestra que está en cinta y le anuncia el nacimiento de su hijo, al que llamaría Ismael. Agar regresó con Abraham y Sara, para contarles su encuentro con el ángel. Ellos recibieron a Agar nuevamente y meses después ella tuvo a Ismael.

Trece años después, Dios le promete a Abraham que Sara le dará también un hijo, al que llamaría Isaac. Abraham, quien temía por su primer hijo rogó a Dios por él; su súplica fue escuchada, pues se le destinó a Ismael convertirse en el Señor de una gran nación. Sin embargo sería con Isaac, según el Génesis, con quien se establecería el pacto.

Cuando Isaac nace y es destetado, Agar e Ismael tienen que partir. Fueron confiados a la bendición de Dios y guiados a un lugar sagrado, elegido desde el cielo; era un valle inhabitado de Arabia, llamado Becca.

Vencidos por el temor a morir, Ismael que entonces tenía ya trece años, clamaba a Dios con desesperación, mientras veía cómo su madre iba de una atalaya a otra, buscando angustiosamente cualquier auxilio. Ella fue siete veces de un punto a otro. Cuando apenas tomaba asiento, un ángel se le presentó y pacificó su estado, disolvió su angustia, para poder mostrarle el

---

<sup>44</sup>Las ideas principales sobre la vida del Profeta, son recuperado de una biografía mucho más amplia, realizada por Lings y de la cual se seleccionó sólo el primer periodo de su vida, por anteceder a su ascensión. M. Lings, *Muhammad: su vida basada en las fuentes más antiguas*, tr. Gonzalo Algora, Madrid Hiperion, 1989.

pozo del cual saciaría su sed. Este había brotado de la generosa tierra cuando el talón de Ismael tocó la arena. Este es el milagroso pozo Zam Zam. Y sólo después de haber bebido de su agua, pudieron llegar a Becca.

Abraham y su hijo Ismael vivían separados, sin embargo él iba a visitar a su hijo y a Agar con la mayor frecuencia posible. Fue precisamente en una de las visitas, que Dios le mostró a Abraham un lugar cercano a Zam Zam<sup>45</sup>, en donde habría de construir junto con Ismael un santuario, la Kaaba. Allí se conservaría una piedra que un ángel le había dado a Abraham, y que portaba la historia de su blancura, manchada y ennegrecida por los pecados de los hombres. La pusieron al Oriente de la Kaaba.

Después de su edificación Dios volvió a aparecer y ordenó instituir el rito de la peregrinación a la Becca – que hoy en día conocemos como la Meca-, que estaría acompañado de la circunvalación, con lo que se recordaría el recorrido que hizo Agar al ir de una atalaya a otra, entre *Safá* y *Marwah*.

Abraham rogó a Dios por el valle de Becca, pues les resultaba cruel y yermo, por lo que Dios lo tornó abundante y fértil, con lo que los hombres no sólo podrían saciar su hambre de los productos de la tierra, sino *existir de ella*. Fue a partir de este acto divino que los hombres inclinaron su corazón hacia Dios.

Así fue como colosales y abundantes peregrinaciones llegaban al lugar. Los descendientes de Ismael eran ya tantos, que tuvieron que comenzar a migrar. Fue entonces que entraron en contacto con otras tribus paganas, ajenas a su descendencia, las cuales rendían culto a otros dioses e ídolos, que cuando realizaban la peregrinación, traían y mezclaban con el culto instituido

---

<sup>45</sup> También mencionado como *fuelle de Zam Zam* en diversos textos

en la Meca. En un principio los ídolos iban siendo aceptados por algunos como intermediarios entre el hombre y la experiencia de Dios; sin embargo esta mediación llegaba a ser muy preocupante porque muy por el contrario, conllevaba como consecuencia un distanciamiento real de la experiencia del Dios-Uno, hasta que muchos dejaron de creer.

En aquel momento la fuente Zam Zam había sido olvidada, pues sus aguas ya no eran capaces de hablar a los hombres. No era más que un lugar donde el agua se encontraba acumulada, sin capacidad generosa de saciar a los hombres de su sed.

Ante la devaluación del legado y herencia de Abraham tremendas profanaciones serían posibles. En aquel tiempo los yurhumíes eran la tribu que detentaba el poder. La segunda esposa de Ismael pertenecía a esta tribu, lo que resultaba una muy mala circunstancia, pues eran ellos quienes más profanaban la religión de Abraham al introducir nuevos ídolos. Entonces quienes seguían a Ismael, exiliaron a los yurhumíes en un intento de detener su corrupción e injusticia y en venganza éstos enterraron la fuente de Zam Zam.

En el poder fueron sustituidos por la tribu Juzaah, quien olvidó la fuente y en cambio instaló a Hubal, un ídolo traído de Yemen, y que se volvería el principal entre muchos otros en la Meca.

Como los Juzaah había otra tribu, la de los Quraysh, la cual se vio acercada por el matrimonio entre Qussay y la hija de Hulayl quien era jefe de la tribu gobernante. A la muerte de éste, es precisamente Qusayy quien gobernará armoniosamente en toda la Mecca, en cercanía de sus parientes, de los Quraysh de la Hondonada.

En cada una de las generaciones de esta tribu había siempre un hombre que destacaba entre los demás. De los cuatro hijos que Qussay tuvo, era Abdu Manaf quien poseía el mayor de los honores. Sin embargo, era el hijo menor, Abd al Dar, quien poseía la preferencia del padre, por lo que siempre era favorecido y enaltecido de tal forma que tanto su poder como su posición eran equivalentes a los de Abdu Manaf, hasta el grado de ser él y no su hermano el honorable, quien se encargaría de cuidar y procurar el Santuario, el deber más importante del que estaba encargada la tribu.

La generación siguiente dio notorio apoyo y reconocimiento a Hashim, hijo de Abdu Manaf. Entonces las riñas volvieron a surgir. Pero antes de llegar a una batalla, se acordó que los Perfumados, el clan de Abdu Manaf, serían quien cobraría un tributo y así proveerían a los peregrinos durante el cumplimiento del rito, mientras que los Confederados, el clan de Abd al Dar, guardaría las llaves del Santuario y lo protegería.

Hashim tuvo que cumplir ésta primera función con los llamados huéspedes de Dios, con toda la generosidad y bondad que le fueran posibles. Así sería sujeto de gran honor.

Estableció las rutas para llegar a la Meca desde Yemen en invierno y desde Siria y Palestina, gobernados en aquel momento por el Imperio Bizantino, en verano. En esos caminos de la peregrinación, Hashim conoció a la mujer a la que propondría matrimonio. Ella era Salma, hija de Amr del Clan de Nayyar y mujer muy influyente de Jazrach, una de las dos tribus existentes en el Yathrib de organización patriarcal.

Ella aceptó su casamiento, pues él aceptó que pudiera continuar con el control de sus asuntos políticos y de familia. Un ejemplo de ello fue la toma de

decisiones sobre el hijo que tuvieron, y al que mantuvieron en Yathrib por decisión de Salma, hasta que éste cumplió catorce años. Poco después de su cumpleaños, tuvo que regresar a las tierras de su padre recién fallecido.

Fue Muttalib, hermano menor de Hashim, el único de sus hermanos que pudo continuar con el deber del difunto, de proveer a los peregrinos y de cobrar el tributo. Pero no podía hacerlo por siempre, así que dado este momento, debía ceder el poder.

Hashim tenía una amplia descendencia, sin embargo ninguno de sus hijos, ni de sus sobrinos, los hijos de Muttalib, se comparaban en honor al hijo que había tenido con Salma, llamado Saybah. De aquí que Muttalib le pidiera a Salma que a la muerte de su hermano, dejara al muchacho a su cuidado. El chico habría de partir para ir al lugar del santuario con los quraysh, de los que formaría parte y llegaría a ser su líder. Salma aceptó y desde entonces Saybah se fue con Muttalib. A su salida, la gente murmuraba que el joven era el siervo de Muttalib, por lo que le gritaban Abd al Muttalib, y en adelante así sería conocido por los hombres.

Al llegar a la Meca, tuvo problemas con su tío mayor Nawfal, quien le disputaba los bienes de su padre. Pero él no era sólo el hijo del difunto Hashim, pues contaba con la ayuda del clan de su madre, con el apoyo de Yathrib, y con el de Muttalib, así que pudo guardar seguros sus derechos y más aún su deber de atender a los peregrinos. En las obligaciones que había heredado había sido mejor que su tío y mejor aún que su padre en bondad y generosidad. Su cuidado del Santuario fue sumamente virtuoso.

El Santuario mismo había sido prueba de su realidad como pueblo venido de una promesa divina y del sufrimiento pasado por Agar e Ismael, para

que ellos pudieran existir; en su conmemoración sus tumbas se encuentran junto a la Kaaba en un lugar denominado el *Hichr Ismail*.

A Abd al Muttalib le placía mucho estar en ese lugar; tanto, que pasaba ahí muchas noches. Fue en una de ellas que tuvo una visión, en donde se le pedía que excavara la *agradable claridad*; él permaneció ahí hasta la siguiente noche y nuevamente se le hizo una solicitud: excava la *beneficencia*; volvió a esperar y por la noche la visión fue más clara y contestó sus preguntas, clamó que llegara hasta el tesoro escondido, que encontrara el pozo Zam Zam que estaba bajo la tierra. “Excávala, no lo lamentarás, porque ella es tu herencia, la de tu más grande antepasado. Nunca se secará ni dejará de proveer agua a toda la muchedumbre de peregrinos”<sup>46</sup>.

Sin embargo, la fuente había quedado escondida y enterrada, por lo que ante su duda, se le dijo que tenía que buscar donde hubiese sangre y heces, un hormiguero y un cuervo picoteando y que ahí es donde debería de cavar. De lo contrario no podría cumplir su deber, pues el Zam Zam era la única fuente de donde podría brindar agua cristalina y abundante para los peregrinos.

Fue entonces que Abd al Muttalib realizó el rito de la circunvalación y las aves fueron las que le mostraron el lugar donde hallaría la sangre, las heces y el hormiguero. Él, en compañía de su hijo Arit, cavó en aquel lugar, aún en contra de los constantes reclamos de los pobladores. Fue así que Zam Zam volvió a la luz.

Aquel día Abd al Muttalib se hizo conciente de su tremenda pobreza, pues sólo tuvo un hijo en su apoyo. Le pidió a Dios diez hijos, con la promesa de que sacrificaría a uno de ellos en la Kaaba.

---

<sup>46</sup> Martin Lings, *Muhammad: Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, Hiperion, 1989.

Tuvo 10 hijos. Cuando fueron todos ellos maduros, los reunió para que Dios le mostrase cual de ellos habría de ser sacrificado, aún si fuera el más pequeño Abdallah al que más amaba. Y fue entonces que, bajo instrucción de su padre, los diez marcaron una flecha, pues el adivino oficial de flechas de los quraysh asistiría a la Kabaa.

Se reunieron con el adivino y Abd al Muttalib le habló sobre su voto y deber de sacrificar a uno de sus hijos. Cada uno de los hijos le presentó la flecha y la que salió elegida fue la de Abdallah. Pero su madre Fátima, siendo la más influyente y fértil de sus esposas, fue ayudada por sus hermanos, quienes impidieron el sacrificio de éste por medio del ofrecimiento de otros sacrificios.

Entonces Abd al Muttalib consultó a una sabia de Yathrib para saber si tal expiación era posible y cómo. La mujer le indicó que tenía que echar suerte con la flecha de forma continua hasta que esta cayera contra los camellos, los cuales significaban la recuperación de sangre. Esta instrucción devino en el sacrificio de cien camellos y la plena aceptación de Dios de la expiación que se había realizado.

A pesar de las revelaciones que se habían vivido ya, los quraysh, poco a poco habían dirigido su atención hacia Hubal, quien no era más que un ídolo al cual se le asociaba la *baraka*. En la Meca se habían introducido también prácticas y adoraciones hacia ídolos como Al-Lat, al Uzza y Manat, a quienes se consagraban templos ahí y en los alrededores. Pero Abd al- Muttalib quien realizaba su función entre las tribus, al ser quien dirigía la Mecca y procuraba a los peregrinos en su llegada a la Kaaba, tenía que respetar a cada uno de los ídolos de las tribus. Sin embargo, él era fiel sólo a Allah, por lo que Hubal y los

ídolos que poco a poco iban tomando un lugar en la Mecca, representaban un peligro cuando se trataba de procurar y cuidar el culto original de Abraham.

Por otro lado se encontraban los *hunaza*, un grupo de hombres que rechazaban definitivamente esos cultos demasiado innovadores que habían quedado relegados ante la llegada de todos estos peregrinos. Abd al- Muttalib, resultaba como mediador de entre ambos.

Realizando esta mediación conoció a Waraqah, un pariente cercano que se había hecho cristiano. De él supo sobre la creencia, entre sus contemporáneos, de la inminente llegada de un profeta; esta posibilidad era esperada también por iglesias orientales, por astrólogos, divinos y más unánimemente por los judíos, que por supuesto, esperaban que fuera uno de ellos. Sólo un profeta podría hacer que quedaran atrás los ritos y cultos rendidos a más de 360 ídolos existentes en la Meca.

Su pariente, Waraqah<sup>47</sup>, había estudiado las escrituras y teología, de donde declaró que, a partir del evangelio de San Juan, quien fuera el Profeta, *no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyera y os comunicará las cosas venideras* (San Juan 16:13). Compartía sus inquietudes con su hermana Qutaylah, pues para ella, la llegada del profeta era también una preocupación constante.

Para ese entonces, Abd al-Muttalib, se había propuesto encontrar una esposa para su hijo, una vez que el sacrificio de los camellos se había hecho posible. Se interesó por Aminah, hija del jefe del Clan Zuhrah. El hermano de Aminah, quien asumiría el papel de su padre, tenía también una hija de edad

---

<sup>47</sup> Waraqah era el primo de la futura esposa del Profeta. Pertenecía a la Iglesia Católica nestoriana, aceptada en los primeros siglos del Cristianismo y que considera a Cristo separado en dos personas, una humana y una divina, completas ambas de modo tal que conforman dos entes independientes.

casadera, con la que Abd al-Muttalib quiso contraer nupcias, así que arreglaron ambas bodas.

El día en que se realizaron, Qutaylah quedó sorprendida al mirar a Abdallah, un gran resplandor a su alrededor le daba augurios. Pensando que él mismo sería el profeta, o el padre de éste, le pidió que la desposara, instantes antes de su casamiento. Pero no podía contrariar la voluntad de su padre. Al día siguiente volvieron a encontrarse, pero ella cayó en la cuenta, de que ese resplandor ya no estaba. Sin embargo, sus augurios no resultarían tan efímeros.

El año siguiente a la boda, se conocerá como el año del elefante, en donde dos sucesos marcaron la historia de la comunidad árabe.

Encontramos que en Yemen, había un gobernante abisinio de nombre Abrahah, que buscaba reemplazar a la Meca como centro económico, para dirigir el culto y las peregrinaciones de aquellos que conservaban el culto de Abraham, hacia su señor Negus en Saná. Un hombre de la Tribu Kinanah, que estaba relacionada con los quraysh, profanó ese templo.

Entonces este gobernante abisinio, Abrahah, juró ir contra la Kaaba. Su ejército fue encabezado por un elefante. A su paso desde Yemen hacia la Meca, hizo presa a jefes de algunas tribus, que conocían muy bien el camino hacia ésta ciudad.

Esta amenaza constituyó toda una coyuntura: obligó a decidir un jefe para los quraysh, que no lo había tenido desde la división de bienes entre Abd ad-Dar y Abdu-Manaf. Por su honorabilidad y el respeto que había ganado, fue Abd al-Muttalib, quien fue elegido y destinado para presentarse ante Abrahah a las afueras de la Meca. A su llegada, incluso éste le mostró un gran respeto y

reconocimiento a su honor, por lo que le consultó si tenía alguna petición, antes de llevar a cabo la destrucción de la Kaaba, pero para sorpresa del abisinio, sólo pidió que le fueran devueltos los camellos que le habían hurtado. Recibió el reproche de no haberse preocupado por el templo que representaba su religión, pero Abd al-Muttalib, contestó que sería el señor del templo mismo, quien lo defendería.

Cuando el jefe de los quraysh volvió con su gente, le pidió que se marchara hacia las colinas, pues Abrahah estaba dispuesto a atacar. Así lo hicieron él y su gente, dejando desprotegido el santuario. Al día siguiente éste se dirigió a la ciudad, con todo su ejército y su elefante a la cabeza. El animal era dirigido por Nufayl, jefe de una tribu al Norte de Saná, quien había sido capturado por los abisinios con anterioridad. Cuando todos estaban listos para partir, éste instruyó al elefante, a discreción, ordenándole que se arrodillara. Así lo hizo y mientras estuviera en dirección hacia la Meca, volvió a hacerlo cuando el ejército intentó ponerse en marcha otra vez.

No obstante, después de aquello sucedió el llamado milagro de las aves, donde una bandada repentinamente apareció en el cielo y los atacó con piedras, cada una de las cuales, tenían el poder de podrir las carnes de aquellos que tocaba.

Desde entonces los quraysh<sup>48</sup>, fue conocido como “el pueblo de Dios”. Sin embargo, aun cuando Dios parecía favorecer a la tribu, por otro lado recibía desgracias. En ese mismo periodo de enfrentamientos, Abdallah, se había ido para comerciar a Siria y Palestina. De regreso, se alojó en Yathrib, con unos familiares. Pero enfermó y ahí encontró la muerte. La tristeza invadió a los

---

<sup>48</sup> tribu a la que pertenecerá Muhammad

quraysh, quien sólo conservó esperanza al saber que su descendiente venía en camino. Aminah, viuda de Abdallah estaba embarazada, pero ella

...era conciente de una luz en su interior, y un día brilló desde ella con tan gran esplendor que pudo ver los castillos de Bostra en Siria. Y oyó una voz que le decía: “En tu seno llevas al señor de este pueblo, y cuando nazca di: Lo pongo bajo la protección del Uno, contra el mal de los que envidian. Luego ponle por nombre Muhammad<sup>49</sup>.”

Semanas después de esta anunciación, nació el pequeño hijo del fallecido Abdallah, el futuro Profeta del Islam, Muhammad.

Cuando un niño nacía era muy importante mandarlo al desierto, para que ahí fuera amamantado y pasara una parte de su infancia entre la comunidad de guerreros nómadas que eran los *beduinos*. El desierto brindaba un obsequio a las almas. Ahí se les enseñaba cómo era la vida con nobleza y libertad. En el desierto se podía escapar del dominio del tiempo, dado que los nómadas eran conscientes de ser los señores del espacio; cada vez que los beduinos migraban, se desprendían de su pasado y así el porvenir tomaba un carácter menos fatídico, pues un dónde y cuando, siempre estaba por venir. Esta idea contrastaba siempre, con la de la vida en la ciudad, donde todo decaía. La elocuencia y la poesía, con lo que se podía saber cuanto valía un hombre, eran mejor procuradas en el desierto.

---

<sup>49</sup> Martin Lings, op. cit., p. 29.

Las nodrizas de diversos clanes del desierto, iban a la Meca, en busca de niños para criar. Ese año, el trayecto hacia la ciudad, había sido tremendamente áspero y lleno de escasez. Las nodrizas no aceptaban ningún pago, pero siempre esperaban recibir algún favor de manera indirecta. Pensaban que si como familia beduina eran ricos en algo, la familia del pequeño al que recibirían, sería pobre de eso mismo y que en el aspecto en que ellos como beduinos sufrieran de pobreza, la familia del pequeño podría ser rica. Había la creencia en un intercambio de beneficios, que para ellos resultaba de la naturaleza abundante de las cosas. Es decir que podía haber una transferencia de esa abundancia, que cubría las carencias. La solidaridad adquirida por el compromiso de cuidar a un niño, posibilitaría esa transferencia de aquello en lo que tanto los padres como los beduinos gozaran en abundancia, con lo que ambos resultarían beneficiados.

Pero Halimah, quien llegó a ser la nodriza de Muhammad, era la más pobre de aquellas, mientras que Muhammad, era el más pobre de los niños, por carecer de padre y tener una madre igual de pobre. Sin embargo ella y su esposo Harith, no querían regresar sin un niño, así que asumieron su escasez y fueron los únicos que aceptaron al huérfano. Establecieron así un estrecho lazo con una de las grandes familias y ella se convirtió en una segunda madre, con la que siempre tendría un deber filial.

Camino hacia el desierto, su pequeña burra y ella misma, se encontraban repletas de leche, para alimentar al niño y a ellos mismos. Se dieron cuenta de que habían recibido a una criatura bendita, la cual los saciaba a ellos e incluso a otros de la tribu de los Bani Sad, a la que pertenecían la nodriza y su esposo.

Cuando el niño tuvo dos años, lo llevó con su madre a la Meca con la intención de devolverlo, sin embargo volvió a llevarlo consigo, para hacerlo robustecer aún en el desierto y no arriesgarlo a morir a causa de alguna plaga u otra enfermedad, pues la muerte de los niños era muy común debido a éstas.

Unos meses después sucedió que Muhammad jugaba con su “hermano” - hijo de los Bani Sad-, cuando se dirigieron hacia él dos hombres que le abrieron el pecho, tomaron su corazón y de él extrajeron un coágulo negro, después lo lavaron y volvieron a colocarlo en su lugar -aseguraron los dos pequeños-, aunque los padres no vieron nada así. En vez de heridas, reconocieron una marca en la espalda, entre los hombros, pero que había tenido desde su nacimiento.

Decidió Halimah devolverlo a su madre, quien estaba sorprendida, pues sospechó que algo importante había pasado, por lo que hizo a la nodriza hablar. Ella le confesó lo ocurrido, sin embargo Aminah no se sorprendió en absoluto, pues ella sabía que a su hijo le ocurrirían grandes y muy diversos sucesos. Muhammad, no volvió al desierto y vivió con su madre.

Poco tiempo después ella decide llevarlo a Yathrib. Partió con una caravana, con su niño pequeño acompañado de su esclava Baraka. Permanecieron ahí por un periodo no muy largo y emprendieron el regreso, en el cual Aminah enfermó y murió en Abwa. El pequeño se quedó sólo con Baraka, quien hizo cuanto pudo para aliviar su pena. Huérfano de padre y madre quedó bajo la tutela de su abuelo Abd al-Muttalib.

Cuando vivían juntos, solían compartir cada noche una cama junto a la Casa Sagrada, la Kaaba. Era una etapa dichosa, ya que el pequeño

Muhammad era partícipe de todas las actividades desempeñadas por su abuelo, hasta de las asambleas de los hombres principales de la ciudad.

Esta felicidad de disfrutar de su abuelo en vida, también le duraría poco tiempo, pues sólo dos años después de la muerte de su madre, éste falleció también. Entonces, a sus ocho años, quedó en manos de su tío Abu Talib, quien lo crió junto con sus otros pequeños y con su esposa, como si fuera su propio hijo.

Conforme fue creciendo, participaba cada vez más en la vida social. Un día acompañó a su tío en una caravana, que fue hacia Bostra. Ahí había un monje cristiano llamado Bahira, que ocupaba una celda, que a su vez habían ocupado sus predecesores desde hacía varias generaciones. En ella, él había conocido diversos manuscritos: uno de ellos hablaba de la profecía del advenimiento de un profeta para los árabes.

El monje observó la caravana, y vio que una pequeña nube iba siempre con ellos, para protegerlos del sol. Se detuvieron delante de la celda y debajo de un árbol que al tenerlos bajo su regazo, se inclinó sutilmente para poder proporcionarles más sombra. Bahira pensó entonces que entre aquellos hombres podría estar el nuevo profeta. Sin vacilar, los invitó a comer, pidiendo que asistiera toda la caravana.

Así lo hicieron, pero Abu Talib le pidió a Muhammad que se quedara para cuidar a los animales. La caravana llegó a comer con el monje Bahira, quien los observó con cautela, uno por uno, dándose cuenta de que el resplandor ya no estaba entre ellos. Así que aseguró que había faltado alguno y pidió que lo hicieran partícipe de la comida. Mandaron a traer al pequeño Muhammad, a quien el monje esperaba concretamente. Le preguntó al niño

sobre sus deseos, sus anhelos, sus pensamientos, y éste gustoso compartió con el monje todo aquello. Incluso fue capaz de desnudar su espalda cuando le fue solicitado por su anfitrión. Muhammad, correspondía totalmente en sus señas particulares a las mencionadas por la profecía y para el monje Bahira, el Profeta ya había llegado.

Tiempo después Muhammad presenció un conflicto, que para poder solucionarlo, fue necesario reconfigurar el concepto mismo de justicia y la forma de impartirla. Un hombre de la tribu de Kinanah, había asesinado a un hombre de la Tribu de los Amir. Lo que sucedía en tales casos, era que la tribu a la que pertenecían tanto la víctima como el victimario, se volvían un único actor, por lo que el enfrentamiento no era entre individuos, sino entre tribus. Los quraysh, aliados de la tribu del asesino, tenían que apoyarlo, dado que existía un vínculo con Zubayr, otro hijo de Abd al-Muttalib. Este conflicto duró como 4 años, pero en realidad sólo hubo 5 días de combate. Fue entonces que Muhammad pudo demostrar la destreza que había adquirido en el uso del arco, gracias a la instrucción que su tío le había proporcionado con anterioridad.

Este enfrentamiento, puso en evidencia el descontento que existía desde la ciudad, por la ley del desierto, tan elemental, en comparación con el sistema de justicia del imperio bizantino o el abisinio, que tenían una normatividad y administración de la justicia más reglamentado. La guerra concluyó, sin que los quraysh mismo estuviera de acuerdo con haber ayudado al asesino.

Pero volvió a presentarse un incidente, que solicitaba nuevamente la impartición de justicia. Un mercader había vendido algunos artículos, los cuales al ser tomados, quisieron ser devaluados por el comprador, aún cuando había

aceptado el precio inicial. Entonces se le pidió a la tribu del Quraysh entero, que hiciera justicia. Los jefes de los diferentes clanes, se reunieron para formar una orden de caballería que debía de encargarse de la justicia y de la protección de los débiles:

...se fueron todos juntos a la Kaaba, donde derramaron agua sobre la Piedra Negra dejando que cayese en un recipiente. Entonces todos los hombres bebieron del agua así santificada y, con la mano derecha alzada por encima de sus cabezas, juraron que en adelante en todo acto de opresión que se cometiese en la Meca, se pondrían todos juntos como si fueran uno, de parte del oprimido y en contra del opresor hasta que se hiciera justicia, tanto si el oprimido era un hombre del Quraysh como si había venido de fuera<sup>50</sup>.

Muhammad estuvo presente en este importante cambio.

A la edad de veinte años, el futuro profeta, comenzó a destacarse en su trabajo como mercader, pues adquirió trabajos de mayor responsabilidad. Así que estuvo en posibilidades de casarse. Eligió hacerlo con su prima Umm Hani, quien le fue negada, pues se casaría con Hubayra, el hijo de un jefe de la tribu Majzum, que se hacía cada vez más poderosa en la Meca, en aquel entonces.

Después de eso, Muhammad abandonó la idea y se empeñó en su labor de mercader. Así se hizo cada vez más respetable, hasta ser el mercader más confiable en la Meca, por lo que Jadiya, una mujer muy rica, le pidió que se encargara de llevar a Siria sus mercancías. Ella era prima de Waraqah, quien

---

<sup>50</sup> Ibíd., p. 40.

le habló de sus virtudes. Entonces, Jadiya, además de ser conciente de la belleza física de éste, supo también que él sería el próximo profeta. Ella misma se ofreció en matrimonio, a lo que Muhammad consintió y el matrimonio se efectuó.

## **2.2 Narración mítica del viaje nocturno y la ascensión del Profeta<sup>51</sup>**

Esta es la breve historia acerca de cómo el profeta Muhammad lleva a cabo un Viaje nocturno que inicia en el Recinto de la Plegaria en la Kaaba (Mezquita de la Meca), para ascender hacia el Recinto Consagrado Extremo, a la Mezquita última y más elevada, que está en Jerusalén, al-Masjid al-Aqsa.

Recordemos que desde la perspectiva de Durkheim, las mitologías son la manifestación de una necesidad social que, en el caso del sufismo, manifiesta la necesidad de su practicante de ser uno con la divinidad. Es imperioso retomar esta narración porque a través de ella daremos cuenta del trayecto que el sufi sigue en su búsqueda de la unión con Dios.

Una noche, conversaba Muhammad con su hija de 4 años Fátima, cuando la puerta sonó. Al abrirla la pequeña halló al ángel Jibril<sup>52</sup> que buscaba a Muhammad. Al encontrar el ángel a Muhammad, el primero bendijo al segundo por su cualidad de amante de la verdad.

---

<sup>51</sup> Esta narración se expone en un libro, resultado de la transcripción desde la tradición oral. Se encuentra narrado en primera persona, por Muhammad. En la interpretación sufi del texto encontramos la exaltación de ciertos valores como el amor, como la relación existente entre Dios y su siervo, que es diferente de la interpretación sunnita o shiíta, donde la relación es de temor y obediencia a Dios. Hoy contamos con la traducción realizada al español por Fernando Cisneros, la que ha constituido la fuente principal para retomar la fundamental narración. Fernando Cisneros, *El libro del viaje nocturno y la ascensión del Profeta*, Estudio introductorio y traducción, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1998.

<sup>52</sup>Que corresponde al ángel Gabriel

Jibril se lo lleva y entonces Muhammad encuentra a Al- Buraq, ser quien representa la mejor montura posible, pues Dios le ha insuflado con su propio soplo. En un principio, como casi todo el resto de los seres que aparecerán en la narración, Al- Buraq<sup>53</sup> se resiste y cuestiona la virtud de Muhammad, pero Jibril se encarga de aclararla y terminan aceptándolo. Muhammad monta a Al- Buraq.

Ellos se encontraron entre el cielo y la tierra, donde Jibril le ordenó a Muhammad que orara en dos postraciones. Están en la hondonada cuando se detienen por primera vez<sup>54</sup>, en el Valle de Tuwán. Ahí Muhammad guiado por Jibril continúa en su viaje si cesar. Escucha la orden de detenerse un par de ocasiones, luego una bella mujer trata de distraerlo y por último sufrió el terror causado por un clamor. Pero no se detuvo nunca hasta llegar al Bayt al- Maqdis, la Casa de la Consagración. Ahí encontró a un joven de exacerbada belleza, que se desvaneció al recibir su abrazo.

Entonces Muhammad preguntó a Jibril por todo aquello que se había encontrado en el camino y éste fue respondiendo poco a poco: un cristiano y un judío le ordenaron detenerse, y si Muhammad lo hubiera hecho, la *Umma* habría abrazado al judaísmo o al cristianismo; la mujer, por la que tampoco se detuvo representaba la aceptación del mundo, material, la vida mundana. En cambio el joven deslumbrante al que abrazó, era la religión de Dios, y la que su pueblo abrazaría.

---

<sup>53</sup> La descripción de este ser mitológico es la de un animal blanco y grande, más largo que un burro pero menor a una mula, que puede poner su pezuña a una distancia igual a la que alcanza la vista, con rostro de mujer y cola de pavo real. Se puede ver una imagen en el anexo No.1

<sup>54</sup> Es una zona entre la Meca y Jerusalén, y podría ser el mismo lugar en donde se encuentra el suceso de la zarza ardiente en la Biblia.

Al entrar al Bayt al-Maqdis<sup>55</sup>, Jibril le mostró tres vasos que contenían agua, vino y leche, de los cuales habría que tomar de alguno. Muhammad decidió tomar un sorbo del vaso de leche. Entonces Jibril le dijo que al haber tomado la leche y no el vino ni el agua, había escogido la victoria total, sin embargo él debía haber tomado todo el vaso y en consecuencia, su pueblo no podría salvarse de caer en el fuego de su destino.

El Profeta fue dirigido hacia la piedra al interior de la Casa Sagrada, para partir de ahí y ascender hasta las nubes. En una escala de oro y plata, de cristal de roca, de carbunco<sup>56</sup>.

Comienza aquí la ascensión a siete diferentes cielos, cada uno dista del siguiente en 500 años y está sostenido por una materialidad diferente y en cada uno de los cuales hay hombres y ángeles con diferentes atributos, una enseñanza distinta y un encuentro con el destino de la comunidad del Profeta, la *Umma*. Muhammad será bendecido por ser un *amado* del Dios, él y su pueblo entonces tendrán lo mejor el día del juicio, de la resurrección. Al final orará con los ángeles en las diferentes posiciones que le son reveladas.

Comenzó el ascenso sobre Al-Buraq y guiado por Jibril hasta llegar al Cielo inferior, al- Rafi'a, cielo de humo, que se sostenía sobre un ángel permanentemente curvado y postrado. Ahí se encontraban el Nilo y el Eufrates.<sup>57</sup> Después encontró una corriente más, en la que flotaba un palacio, el río Kawthar, reservado por Dios para Muhammad. Se encontraba ahí un rey majestuoso, Ismail, comandando con 7,000 ángeles el cielo mundano. Muhammad agradece y responde con alabanzas al Señor.

---

<sup>55</sup> Este es uno de los nombres que recibe Jerusalén y que literalmente significa Casa o Mansión Sagrada.

<sup>56</sup> rubí

<sup>57</sup> En fuentes como las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla vemos que los ríos Eufrates, Trigris y Nilo, provienen del paraíso, del Jardín de las delicias, de la versión bíblica.

Continuó avanzando y encontró un ángel de fuego y nieve, de mil cabezas, cada una con un millón de rostros, con un millón de lenguas, que en un millón de idiomas diferentes bendecían a Dios. Con ellos realizó dos postraciones por la estirpe de Ibrahim.

Partieron hacia Ma'un el segundo cielo que era de acero. Había ángeles montados sobre corceles, con joyas, lanzas y espadas. Eran ángeles guerreros, dijo Jibril al Profeta, pues habrían de lograr la victoria del Islam el día de la resurrección. Entre ellos estaban Yahyá ibn Zakkariyya e Isa ibn Maryam<sup>58</sup>, quienes lo felicitaron por ser un amado del Señor. Finalmente los tres oraron de rodillas por el linaje de Ibrahim.

Ascendieron a al-Muzayyana, tercer cielo de cobre. Los ángeles portaban estandartes color verde, eran los ángeles de la noche del Poder y del mes del ramadán, que se encuentran siempre presentes en el *dhikr*, en las asambleas de los mártires y las oraciones de los viernes y ayudan a quienes oran durante la noche. Había un par de hombres, Dawud y Sulayman<sup>59</sup>, seguidos del resplandeciente Yusuf ibn Ya'qub<sup>60</sup>. Volvieron a saludar y Muhammad fue felicitado, pero antes de partir oraron todos juntos arrodillados.

Continuaron hacia el cielo de plata bruñida, llamado al-Zahira, donde había muchos ángeles y entre ellos un joven que se distinguía por su corazón sumiso y rostro luminoso, Idris, quien pidió por él y por su comunidad. Encontró a un segundo ángel que tocaba la séptima tierra y sobre cuya cabeza había un trono<sup>61</sup>, estaba rodeado de ángeles y junto a él había una tabla<sup>62</sup> y un gran árbol. Era 'Azra'il rey de la muerte, a quien Jibril juzgó por no responder

---

<sup>58</sup> San Juan Bautista y Jesús en el cristianismo

<sup>59</sup> David y Salomón

<sup>60</sup> José hijo de Jacob

<sup>61</sup> Identidad dudosa

<sup>62</sup> Donde se lleva cuenta de los actos de los hombres en el mundo

al Profeta, entonces al darse cuenta de que éste a quien había desairado, era el amado de la verdad rectificó y lo saludó. Muhammad le preguntó cómo es que podía cumplir con su deber de recoger las almas mientras permanecía en un sólo lugar. La respuesta era que Dios le había dado ángeles para recorrer toda la tierra. Cada vez que un fiel moría, enviaba a cuarenta ángeles por su alma que se separaba del cuerpo forzosamente. Se le da a escoger al moribundo una daga de luz o de inquina (mala voluntad) para decidir su lugar hasta el día del Juicio Final, y quien toma la segunda opción se aprisiona en una piedra oscura, tenebrosa bajo la séptima tierra inferior con infieles y depravados. 'Azra'il, al saber que han de morir, los mira de una forma tal, que mueren de horror. Muhammad demandó de este revelarse en la forma en que da la muerte, pues de lo contrario no podría continuar su camino hacia *lo Alto*. Lo hizo entonces 'Az'rail y Muhammad sintió el *mundo* entre sus manos, el corazón aterrorizado, Jibril le devolvió el discernimiento; sin embargo había vivido ya aquello que es lo más temible después de la muerte.

Después de haberse repuesto, Muhammad se encontró con un hombre agraciado e inteligente, que rió al verlo. Era su padre Ibrahim, quien efusivamente le dio la bienvenida y con quien oró en dos genuflexiones.

Partieron nuevamente, hacia el quinto cielo al que llegaron como en las veces anteriores, más rápido que un parpadeo a pesar de estar a quinientos años de distancia. Se llamaba al-Munira y era de oro rojo. En él había un ángel de capacidades descomunales, capaz de abrazar a las siete tierras y a los siete cielos de una sola vez, si esa era la voluntad de Dios. Ahí había<sup>63</sup> también una puerta, que se le abrió a Muhammad en virtud de haber leído sus sentencias y

---

<sup>63</sup> La ilaha illa I-Lah, Muhammad rasul ul-Lah

entonces alcanzó a ver gracias al resplandor de ese cielo, hasta la séptima tierra inferior, el infierno sombrío. Ahí se encontraba un ángel aterrador capaz de consumir mares y desgajar montañas, el amo guardián del fuego creado de la cólera y la ira de Dios, quien lo rechazó después del saludo. Pero como lo había hecho anteriormente Jibril, presentó los atributos de Muhammad, en este caso como el profeta de la indulgencia y fue aceptado. Entonces demandó el profeta del ángel, que le mostrara la gehena<sup>64</sup>, y así lo hizo. Visiones putrefactas y plenas de dolor. Una de ellas mujeres compungidas, torturadas, que lloraban. Estaban ahí por emperifollarse para hombres, que no eran sus maridos, o los menospreciaban o mostraban su cabello a hombres extraños, estaban también las que amamantaban a otros niños que no eran sus hijos, sin permiso de sus maridos, las que no atendían bien su matrimonio, o eran sucias por no practicar las debidas abluciones. También vio hombres que preferían carne putrefacta aún cuando tenían carne fresca y otros que habían preferido lo prohibido cuando tenían lo permitido, etc. Vio así el Profeta todos los actos realizados por los hombres que los llevarían hasta ese lugar y sintió un gran temor y de ahí la necesidad de protegerlos, sobre todo a las mujeres.

Entonces las puertas se cerraron y el Profeta contempló el quinto cielo y junto a los ángeles avanzó para orar en dos inflexiones.

Ascendieron entonces al sexto cielo que era de esmeralda, de nombre al-Khalisa. Ahí estaba un ángel mitad de nieve, mitad de fuego. Era el Ángel de la Naturaleza de Dios, quien aconseja al resto de los ángeles por el pueblo de Muhammad y quien convocará el día de la resurrección. Él y el Profeta se saludaron. Después se encontraron con un hombre mayor, de áspero aspecto,

---

<sup>64</sup> Gehena: (Del lat. bíblico gehenna, y este del hebr. gē hinnōm, valle de H., topónimo maldito a causa de los ritos paganos; cf. siríaco gihannā). f. infierno (lugar de castigo eterno). Real Academia Española.

de cabello muy largo, con una casulla de lana blanca. Era Musá ibn Imran, privilegiado por su discurso, siendo él la palabra misma de Dios. Oró con él y el resto de los ángeles, todos arrodillados.

En la senda final, ascendieron al séptimo cielo llamado al- Ajiba. Era de una perla muy clara y podía escucharse el rasgar de las plumas de la escritura divina. Ahí se encontraban entre otros los ángeles rûhâniyyûn<sup>65</sup>, el viejo hermoso y engalanado Âdam, quien le dio la bienvenida por virtuoso y prudente. Atrás de este se encontraba la *bayt al- Ma'mûr*, la morada de la eternidad, de la vida, brillante y fastuosa. El Profeta, como lo hacían los ángeles, la rodeó y llevó a cabo una circunvalación<sup>66</sup>. Al interior había diecisiete millones de ángeles zoomorfos que corresponden a cada una de las especies sobre la tierra y que se encontraban ahí desde hacía dos mil años antes de la creación de Âdam.

Más adelante, Jibril dejó de acompañar a Muhammad, pues su deber concluía en ese lugar, le correspondía al Profeta ir solo en su ascensión ya que El Señor lo había escogido a él para depurarlo, agasajarlo y honrarlo.

Se dirigió entonces hacia la luz, fue proveído de un almohadón en el cual se elevó. Ahí encontró otro ángel, tan alto como la distancia entre un cielo y otro. Este lo arrojó a un mar verde en donde encontró otro ángel, mucho mayor a los siete cielos, como siete tierras juntas. Llegó a otro mar de luz amarilla en donde encontró a un ángel aun más grande que el anterior. Abandonó este mar, para llegar entonces a uno de color negro en el cual se estremeció y pidió auxilio desesperado. Se encontró con el ángel Mîkhâ'il, quien le habló de su origen y el de Israfil (el más grande de los ángeles, dueño de la trompeta) y

---

<sup>65</sup> Rûh. Alma en árabe

<sup>66</sup> De la misma forma en que se lleva a cabo la circunvalación en la Kaaba durante el hajj.

Azrail (quien despoja a los seres de sus almas), para que volviera con ese saber hacia los hombres.

Llegó entonces Muhammad a *la entrevista*, no sin antes haberse reunido con Isráfil quien será un nuevo guía, quien lo acompañará en su ascensión. Le habló sobre lo que escuchaba de Dios y de cómo cuando Él decía a algo “¡Sé!”, y entonces era. En ese momento de la ascensión se encontraban frente al *trono*, debajo del cual había un ángel en forma de gallo de gran tamaño, pues sus pies tocaban la séptima tierra y con su cuello sostenía a aquel. Es saludado por todos los gallos de la tierra, por las alabanzas que confiere a Dios. Se encontró el profeta entre querubines espirituales<sup>67</sup>, quienes lo saludaron y lo felicitaron nuevamente.

En su camino de ascensión se encontró posteriormente rodeado por miríadas de ángeles, con los cuales comenzó a surcar velos, setenta mil de cada uno de los 23 tipos, de límpida perla, esmeraldinos, relampagueantes, adamascados, de sombra, de almizcle, de ámbar, de realeza, de señorío, con quinientos años entre cada uno de ellos. Continuó surcando los velos que continuaron con el de humo, luego el de luz, el de poder, el de unidad, de eternidad, para llegar al de inmutabilidad, al de supremacía y grandeza, para llegar al velo mismo de la presencia divina y luego al velo de la individualidad, para finalmente contemplar la unicidad.

Entonces atendió Muhammad al llamado de Dios que ordenaba que se levantara todo velo que aún los separaba<sup>68</sup>. Se levantaron los velos que sólo Dios conoce y se vio el Profeta rodeado como nunca antes, de cien mil hileras

---

<sup>67</sup> Los querubines espirituales, son una denominación de la materialización que expresa lo elevado, no tiene nada que ver con la idea e imagen cristianas del querubín. En todo caso se refieren a los toros alados de rostro humano en monumentos asirio babilónicos, como lo explica en el texto original Fernando Cisneros.

<sup>68</sup> Este es el momento en que inicia el acercamiento final entre el amado y el amante.

de ángeles de pié, otras cien mil hileras de ángeles prosternados y cien mil hileras de ángeles postrados, que levantarían su cabeza hasta el día de la Resurrección. Sintió terror a la vez que belleza, esplendor, perfección. Dios le ordenó aproximarse y al hacerlo contempló un Imperativo Supremo, inalcanzable para las conjeturas y cuya exaltación no pueden turbar las inquietudes, más allá del alcance de toda visión u oído. Continuó Muhammad acercándose, hasta que sintió en él una mano de poder y voluntad, hasta que sintió frío sobre su hígado. Olvidó todo aquello maravilloso y se le concedió el saber de *las primeras y las últimas*<sup>69</sup>. Se llenó el Profeta de júbilo y alegría, serenidad y firmeza, rodeado de la muerte de cielos y tierras, excepto de él mismo.

Una voz, la de su gran amigo Abû Bakr<sup>70</sup>, le dijo que se aproximara aún más. Dios había tomado la voz de aquel, para no causar más temor del Profeta, sino su confianza, ya que se encontraba en un lugar en el que ni Abû Bakú ni ningún otro ser podría alcanzar. Declaró Dios entonces que Muhammad era su siervo y enviado y que quien amara a Muhammad, sería amado por Él y que quien le sea contrario, afrontará su ira. Se le entregó entonces al Profeta el perdón del Señor, se le concedió el Destino.

Pero Muhammad quería compartir este perdón otorgado con su pueblo, protegiéndolo de posibles olvidos o equivocaciones, para que no sufrieran el destino de otros pueblos, que han sido castigados, por haber olvidado algún

---

<sup>69</sup> Para los sufis este es el momento de la revelación. Fernando Cisneros hace la aclaración de que este momento significa el conocimiento de las causas primeras hasta los fines últimos. Es decir que revela para Muhammad el sentido de su existencia.

<sup>70</sup> Quien lo acompañó durante la Hégira y posteriormente fue suegro del Profeta, cuando concede a su hija Aisha en matrimonio.

mandato que les ha sido asignado<sup>71</sup>. Tal castigo fue condonado para los seguidores del Profeta, pues se cuestionó la justicia de un castigo causado por un acto de descuido. “¡No nos consideres como a ellos, las naciones que nos han precedido!” pidió, lo mismo que no fueran sujetos de pagar remuneraciones, o convenios que por imposibilidad de cumplirlo, tuvieran que transgredirlo, pues el pueblo de Muhammad sufriría el destino de los judíos, que devinieron en simios<sup>72</sup>. Pidió también que no se le exigiera a su pueblo, pagar tributo a los príncipes, así como el triunfo sobre la nación de los infieles<sup>73</sup>, la cual fue condicionada hasta el día de la resurrección.

Muhammad manifestó exaltaciones al Señor, afirmando que Su alabanza no era alcanzable para los ojos, ni contenible para las regiones, inalterable para la noche y el día, dado que Él era el Único y Avasallador. Pero a pesar de que la luz, majestad y esplendor de Dios han confundido su vista, Muhammad podía verlo con su corazón.

Afirmó Dios “No hay divinidad sino Yo, Rey de reyes y Juez de las cosas. Yo respondo a quien Me llama, al que Me contempla Yo otorgo, a quien Me ha confiado, lo he colmado”, entonces conminó a Muhammad a que contemplara el lugar en el que se encontraban, para que entonces supiera que no había entre ellos ni interprete, ni enviado.<sup>74</sup> Se encontraba el Profeta sobre la *Alfombra de la intimidad*. Con tal poder hizo Dios que Muhammad conociera su determinación, a saber, que desde hacía dos mil años antes de la creación

---

<sup>71</sup> La idea de pecado para los musulmanes tiene que ver más con la equivocación y no así con la trasgresión (como lo aclara Fernando Cisneros). *En el Corán encontramos su referente en diferentes suras que hablan sobre pueblos que fueron castigados por contrariar el mandato divino.*

<sup>72</sup> Referencia coránica (II-65). Es decir en hombres mundanos, que sólo viven en el espacio profano.

<sup>73</sup> Se refiere a aquellos que rehusaban la conversión

<sup>74</sup> Este es el momento preciso en que se da la extinción, en el *fana*, que es la última etapa del amor, en la que se ha corrido el último velo que separa al amado del amante, aquí se da la identificación total.

de Âdam, sabía que el Profeta no demandaría nada que contrariara Su voluntad.

Se comparó entonces el Profeta con sus antecesores, para conocer cómo Dios lo había favorecido. Creó a Âdam, adoptó a Ibrâhîm como su querido, concedió a Mûsa Su palabra tras un velo, a Dâwûd los Salmos, a Sulaymân un reino grandioso y a Îsa lo creó de su palabra. Pero Muhammad, no fue creado de barro como Adán, sino de la luz del rostro del Señor, no fue únicamente su querido, sino su amado, entregó a él su palabra sin que ningún velo los intermediara en la Alfombra de la Intimidad; sólo Muhammad fue elevado hasta el último de los cielos, donde ningún otro había llegado; No le dio Salmos, sino las siete duplicadas<sup>75</sup>, el Corán y la sura de al-Fâtiha, con la virtud de que serán para el pueblo, de que no habrá hombre en él, que, de haberlas recitado, no sean perdonadas sus faltas. Y si creó a Îsa de Su palabra, para el Profeta, había tomado uno de entre Sus nombres, por lo que se encontraban ligados. Le concedió también el río Kawthar, que arrastra tesoros, joyas, perlas, agua dulce, miel y corre a lo largo de setenta mil millas. El Hawd<sup>76</sup>, la gran intercesión y el ayuno del mes del ramadán<sup>77</sup>.

Entonces Muhammad angustiado preguntó por la situación de su comunidad. Pero el Señor perdonó a setenta mil de aquellos que merecían el fuego y en adelante habría perdón para aquellos que se arrepintieran, aún si lo hacían antes de morir, pero Muhammad pidió un mayor perdón para su comunidad, entonces se decidió que cada noche de cada viernes, se otorgaría el perdón a cien mil de ellos, y en la última noche del ramadán se liberaría del

---

<sup>75</sup> La primera sura del Corán, que ubica en una mayor jerarquía

<sup>76</sup> Una *pila* en donde se purificaban los seres antes de entrar al Jardín

<sup>77</sup> Mes sagrado en que se dio la revelación y descendió el Corán

fuego hasta el último de ellos. Pidió El Profeta tres tragos<sup>78</sup>, con los cuales el señor otorgó Su Perdón, Su Tolerancia y Su Misericordia a lo que él respondió con profundas exaltaciones.

Antes de que comenzara el descenso, Dios dijo a Muhammad, “Mi designio está por tu misión, y mi ordenanza es recompensar a tu comunidad con la Remisión, ¡oh Muhammad!; ¡Que entre al Jardín!, al que la reprima cubrirlo con el polvo es mi intención, y torturarlo si así me place. He prescrito cincuenta oraciones cada día y noche para ti y tu nación”. El Profeta aceptó el designio para él y su pueblo.

Descendió del Jardín, hasta encontrarse con Mûsa Ibn Imrâm, a quien le contó de dónde venía, lo que el Señor le había concedido a él y a su nación. Cuando Musâ escuchó que habían sido colmados con cincuenta oraciones para el día y la noche, le dijo a Muhammad que le pidiera una reducción al Señor. Así lo hizo, hablando de la debilidad de su pueblo, hasta que sólo le fueron dadas cinco oraciones, que debían ser plegarias bien realizadas, para ser decuplicadas. Mûsa y Muhammad se despidieron.

Muhammad siguió descendiendo y encontró a Jibril tal como lo había dejado. Ahora debía llevar al Profeta al encuentro con Ridwân, jefe de los jardineros, quien al reconocerlo como el Amado del Señor, le mostró el Jardín. Este se encontraba pleno de abundancia, de materias preciosas, lleno de indulgencia, habitado por ángeles, delicias y magníficos dones flotaban entre siete ríos, todos ellos generosos, uno de ellos de leche, otro de agua, otro de vino, otro de miel, otro más de salsabîl (mezcla de jengibre), de rahîq, de

---

<sup>78</sup> Como los que se le habían ofrecido anteriormente y no bebió completamente

tasnîm y el grandioso río Kawthar. Este lugar, el Jardín<sup>79</sup>, le esperaba a quienes reconocieran que había un único Dios y que Muhammad era su enviado.

Siguió descendiendo, desde el Sexto cielo en el que estaba y en cada uno de ellos, no había otra cosa que la exaltación del Señor y el reconocimiento hacia Muhammad,- Lâ ilâha illâ I-Lâh, Muhammad rasûl ul-Lâh-. Al regresar a la vida común, en el espacio mundano, el tiempo no había transcurrido. Desmontó a Buraq y se despidió de Jibril, quien le indicó que debía compartir con su comunidad lo que había conocido, que no temiera, pues Abu Bakr lo reivindicaría.

El Profeta durmió hasta la oración de la mañana y al despertar en la Mezquita de la Meca, se encontró con Abû Jhal, quien atacó con su incredulidad la experiencia de Muhammad; continuó con un llamado a los habitantes de la Meca y estando ya todos reunidos, le exigió pruebas, noticias de la Mansión Consagrada, la cual Muhammad no pudo ver con claridad debido a la oscuridad. Pero Dios le ordenó a Jibril que tocara la tierra de la Mansión Consagrada, recogiéndolo todo y poniéndolo en manos de Muhammad. Es así que pudo hablar de ella, mostrarla y describirla.

La incredulidad de Abû Jhal no cesaba, por lo que hubo una segunda prueba en la que, como Muhammad afirmó, serían los hombres del clan de este adversario quienes confirmarían sus palabras. La situación es que apenas momentos antes, cuando el Profeta se encontraba descendiendo pudo ver un

---

<sup>79</sup> Es el mismo paraíso, que para los cristianos tiene únicamente 3 ríos y se encuentra rodeado de ángeles con espadas de fuego. Para los musulmanes no son sólo los ríos Tigris, Eufrates y el Nilo, sino todos los anteriores, incluyendo el río Kawthar.

camello extraviado. Éste pertenecía a los Bâni Maksûm<sup>80</sup>, quienes lo buscaban a gran distancia de donde aquél estaba. En cuanto vio a los hombres les avisó que hallarían al animal hasta el día siguiente. Así ocurrió.

La prueba consistió en compartir con la comunidad lo que pasó en tal encuentro con los Bâni Maksûm, por lo que ellos confirmarían cómo pudieron encontrar a su extraviado animal. Sólo era necesario esperar su llegada, pues dada la capacidad de Al-Buraq, de viajar a gran velocidad, los había aventajado un día. Entonces Dios decidió detener el Sol, hasta que los jinetes llegaran a la Meca. A su arribo, ellos dijeron que una voz en lo alto les había informado sobre el camello. Se desató el júbilo entre la gente. A tal punto salió el Enviado de Dios con los musulmanes cual estrellas a su alrededor y él como Luna.

Ese día cuarenta mil hombres se convirtieron al Islam y a pesar de las calumnias hechas a Muhammad, continuó compartiendo a su pueblo aquello que había visto en el viaje.

Fue así que por medio de ésta narración quedaron establecidos los rituales del islam: las circunvalaciones alrededor de la Meca, el saludo entre los musulmanes y las oraciones. Pero para llegar al conocimiento de éstos, Muhammad tuvo que recorrer un largo camino de *siete cielos y quinientos años* entre cada uno de ellos.

Esta distancia está expresada en un lenguaje poético que no puede ser cosificado y que sin embargo, no podemos ignorar, por lo que trataré de evocar su sentido a lo largo del trabajo. Anuncio ahora, que ésta gran distancia, es la que existe para los musulmanes entre el hombre y Dios, pero también

---

<sup>80</sup> Una de las formas en que se denominaba al Clan Quraysh, al cual pertenecían Abû Jhal, así como muchos futuros adversos al Profeta.

representa el conocimiento necesario aprehender para lograr, en un instante, la unión con Dios.

## **2.3 El sufismo en la historia**

En esta parte de la tesis, es necesario recorrer muy sucintamente algunos periodos de la historia del sufismo, que pueden resultar al lector muy distantes entre sí; sin embargo no se hace de una forma arbitraria. La razón de este acotamiento es tomar diversas coyunturas que desde sus inicios han marcado al sufismo y han delimitado que el énfasis de su pensamiento es místico. En concreto aclaro que cada periodo histórico que menciono figura un valor o una condición que delimita o da forma a las manifestaciones del sufi. El término Sufí, viene de *suf* que significa lana, en árabe, material del que estaban hechas las vestiduras que llevaban los primeros hombres considerados sufis y que remite –como la lana del cordero de Dios- a la consagración, a la pobreza espiritual, al sacrificio y a la pureza, también al sabio, “al que ha sido purificado”, a los amigos del Profeta, así mismo puede referirse o a la casta preislámica de los Banu Sufa que portaban un mechón de lana o según algunos estudiosos, al alquimista Gabir ibn Hayyan<sup>81</sup>.

### **2.3.1 El Sufismo inicial**

El sufismo como rama mística del islam, es capaz de reconocer la aspiración del hombre a lo absoluto por medio de la meditación de los preceptos del Corán, de la vida y las palabras del Profeta, por medio del

---

<sup>81</sup> Christian Bonaud, *Introducción al sufismo, el tasawwuf y la espiritualidad islámica*, Paidós Orientalia, España 1994, p. 79

consejo de sus principales seguidores, reivindicándolos como los Compañeros del Profeta (o precursores directos de los ascetas de los dos primeros siglos de la Hégira). En esta temprana etapa los sufis eran quienes vivían con una actitud de renuncia dentro del mundo, *vaciando al mundo de sus corazones*, es decir, que trataban de deshacerse de todo aquello que pudiera ser mundano, porque constituía un obstáculo para acercarse al Dios único. Ellos vivían su cotidianeidad, al tiempo que dedican su vida a la consagración en el temor de Dios<sup>82</sup> y la observancia escrupulosa de la ley.

Hubo intentos paralelos como la vida cenobítica (vida monástica), o tendencias espiritualistas que planteaban una amistad con Dios<sup>83</sup> a finales del siglo XVII.

Es en Kufa<sup>84</sup>, que era una colonia militar y centro Shiíta donde un grupo fue el primero en ser llamado sufi. El último maestro de este grupo fue Abdak (m. <sup>85</sup> 825) quien a su vez fue discípulo del imán Ga far al Sadiq. Éste último había vivido el derrocamiento de la dinastía Abbasí que finalmente culminó a tres años de su muerte con la fundación de Bagdad en 151/768<sup>86</sup>.

Este cambio político religioso tiene relación con el nacimiento del sufismo. El califa omeya se conformaba con un imán que cumplía con una enseñanza únicamente espiritual y que respetaba su autoridad; en cambio el

---

<sup>82</sup>En Occidente el proyecto de la Ilustración tuvo como una de las primeras ideas develar todo aquello que produjera temor para dominarlo; en cambio en esta perspectiva islámica, el temor es parte de la vida, es necesario aceptarlo así y vivirlo, no deshacernos de él revelándolo.

<sup>83</sup> Postura que por mucho sale de la percepción islámica de Dios, pues ante Él hay que ser sumisos, hay que temer.

<sup>84</sup>Actualmente una ciudad de Irak situada a unos 170 km al sur de Bagdad y a 10 km al noroeste de Nayaf.

<sup>85</sup> Esta m. designa la fecha de la muerte

<sup>86</sup> El calendario para las culturas islámicas, no es el mismo que se usa en occidente, el calendario gregoriano, donde el año dura 365 días con sus 12 meses. El año para ellos, es lunisolar y dura 354 o 355 días. Sin embargo esta no es la única diferencia. Sus años empiezan a contar a partir del año 622 del calendario gregoriano, el año de la Hégira, cuando el profeta Muhammad parte de la Meca para dirigirse a la ciudad de Medina. De aquí en adelante, muchas de las fechas aparecerán en ambas calendarizaciones, en el calendario islámico y en el calendario gregoriano respectivamente.

califa abbasí es una autoridad espiritual indiscutible y exclusiva, por lo que, las predicaciones, la enseñanza y la práctica, ejercidas por el imán debían hacerse a toda discreción y medida.

“Es pues en el momento en que el contacto directo con la guía espiritual por medio de un imán se hace prácticamente imposible, cuando unos maestros y luego unas escuelas, se califican por vez primera por medio del término *sufi*”<sup>87</sup>. Su prioridad es buscar un guía, es decir que la necesidad de encontrarse con una guía espiritual, es la prioridad que ha de buscar medios, a través de una religiosidad nueva que se verá expresada en el sufismo. Sin embargo, encontrar esta guía no es sólo una cuestión de leal vehemencia hacia Dios. Es un encuentro en el cual intervienen tanto la acción del hombre como la voluntad divina. El hombre ha de seguir el modelo de aquel que en vida y siendo un mortal, pudo conocer a su Dios. Los sufis siguen el modelo de Muhammad y en particular, el *Miraj*, que es la palabra que designa precisamente su ascensión por el Corán, el prototipo de la realización espiritual, el objeto de meditación.

### **2.3.2 La integración del sufismo al islam ortodoxo (S. III / IX a V /**

**XI)**<sup>88</sup>

Se da en Irak del siglo III / IX el sufismo que preconiza la sobriedad y el respeto a la disciplina del secreto. En la zona del Jurasán hay una fuerte implantación del sufismo. Surgen corrientes paralelas como el *malamatiyya* con

---

<sup>87</sup> Christian Bonaud, op. cit., p. 84

<sup>88</sup> Advierto que a lo largo de este capítulo se encontraran los años referidos en dos tipos que se separarán por el signo “/”. Las fechas se indican tanto en años del calendario musulmán como en años del calendario gregoriano de uso corriente en Occidente. La primera fecha es la del calendario musulmán luni-solar y que se inicia después de la Hégira. La segunda fecha es su correspondencia con el calendario Occidental.

su espiritualidad de renuncia, vinculado a la *futuwwa*, ambas corrientes sufis, que resultaron hostiles a las autoridades políticas y religiosas.

Los sufis proponían una realización espiritual en tanto experiencia íntima e incommunicable, hacían uso de un lenguaje que por mucho parecía incomprensible y problemático, ejemplo de ello es el proferir un Sath<sup>89</sup>.

En este mismo siglo hay un crecimiento de corrientes shiítas, que tomarán La Meca (317/930), mientras los ismailíes preparan la rebelión que dará origen a la dinastía Fatimí.

Se vive el proceso y ejecución de al Hallag (309/922) quien había predicado el sufismo pero sin cuidar el secreto y había visitado a la mayoría de los maestros importantes. Su predicación pública y popular, aunado a su vínculo con los shiítas, fueron los hechos que dictaminaron su veredicto y tortura.

En adelante los sufis mantendrán una actitud prudente de reserva y lucharán hasta ser reconocidos como parte del sunnismo.

El siglo IV marca una época de transición, en donde los conocimientos del sufismo dejan de dirigirse solamente a algunos preparados. Se redactan tratados en árabe para difundir sus conocimientos y probar su legitimidad tradicional, de acuerdo con la teología asharí.

Con ésta situación queda entre paréntesis el pasado que habían venido construyendo. La idea de un *sufismo que fue primero una realidad sin nombre; luego fue un nombre sin realidad*, porque entre los musulmanes, unos hombres fueron elegidos, y Dios apartó sus almas del bajo mundo. Habían tenido luchas interiores, conociendo por sus estudios, teniendo una conducta

---

<sup>89</sup> Palabras de exceso teológico como el *suban*, que significa ¡gloria a mí!, ¡yo soy la verdad!, que equivaldría a decir “yo soy Dios”.

pura, por lo que eran gratificados con conocimientos que venían del legado espiritual del Profeta. Quedaba purificado su espíritu y eran honrados con la intuición verdadera. Así se explica como se apartaron de todo lo que no era Dios. Él los había recomendado a su Profeta, durante su vida. Fueron los hombres de blanco (de su mezquita) y tras su muerte fueron los mejores de su comunidad, llamando e invitando a su imitación del predecesor al sucesor sin necesidad de hablar, así sucedió hasta que la búsqueda espiritual se relajó.

Esto, hasta que el sentido se evaporó y solamente quedó la palabra hueca, hasta que la realidad desapareció dejando sólo la forma aparente. La realización espiritual era ya solamente desde entonces un atavío y la adhesión a la fe, un adorno.

Y así fue como los corazones se apartaron de la *verdad* y las almas la abandonaron, desaparecieron el conocimiento y aquellos que lo ostentaban, igual que la teoría y la práctica, de tal modo que los ignorantes fueron en adelante calificados de sabios y los sabios se convirtieron en objeto de desprecio.

En el Siglo V surgen trabajos de aclaración sobre el sufismo, surgen sus primeros hagiógrafos<sup>90</sup> e historiadores. Se reconoce y se hace posible un sufismo moderado que rechaza extremismos sectarios y actitudes excéntricas como las de los malamatiyya; ahora ve por la armonía entre el camino espiritual y la ley, por la adopción únicamente de métodos y prácticas experimentados y por su exigencia de purificación moral.

El sufismo gana por completo el mundo islámico, más aun en Oriente<sup>91</sup>, pues se multiplicaron los textos sufis en lengua persa. Con Abu Hamid al

---

<sup>90</sup> Estudiosos de la vida de los santos

<sup>91</sup> Por los selyukidas se difunde en el cercano oriente.

Gazali<sup>92</sup> (m. 505/1111) éste vive su inserción doctrinal dentro del sunnismo, lo que constituye una condición de posibilidad, para no volver a ser detenidos o acallados por el poder.

### 2.3.3 La expansión del sufismo (VI / XII a VII / XIII)

El Islam vivía aún bajo el dominio del califato abbasí y posteriormente tuvo una confrontación con la Europa cristiana. En 492/1099 los primeros cruzados toman Jerusalén y se reconquista Sicilia. En 609/1212 comienzan la retirada de Al-Andalus, la España musulmana, quedando sólo hasta el enclave de Granada. Al Este (en su imperio) avanzan los mongoles que conquistan las provincias iraníes antes de tomar Bagdad en 656/1258.

En el oriente iraní nace una escuela que apenas puede ser un sufismo persa y que se caracteriza por una forma poética que deja fuera formas teológicas, filosóficas o lógicas.

De esta escuela surgirá Yalal al- Din Rumi (672/1273), célebre por ser fuente de la *tariqa* mawlawiyya y por su poema al-Matnawi, en donde muestra ideas como el arrepentimiento del antropomorfismo (asimilar a Dios con la imagen y semejanza del hombre) así también, la trascendencia de la revelación y de la vivencia de la unidad de la esencia<sup>93</sup>.

Surge otra escuela, la israqi, su fundador fue Sihab al- Din Yahya Suhrawardi (ejecutado en 587/1191). Fue teósofo y quiso unir la angelología

---

<sup>92</sup> Este teólogo ashari vive una crisis espiritual, profundiza en el sufismo. Prepara a los espíritus para la recepción de la realización espiritual.

<sup>93</sup> principio del que parte el sufismo y que se revisará más adelante.

de los sabios en la antigua Persia, la filosofía mística de Avicena (m. 428/1037) y la filosofía griega y su principal encuentro de ellos fue con los platónicos.

Irak, vive una profunda mutación, ya a finales del imperio abbasí, pues ahí surgen las tariqas, escuelas dotadas de un método y regla propios, con edificios especiales, los ribats, para prácticas rituales. Son importantes ya que por un lado marcan el comienzo de la sistematización de la enseñanza y posibilitan la expansión del sufismo, aunque por el otro generan una ruptura con las formas tradicionales de manifestar la religiosidad.

Desde el califato con an-Nasir, se desempeñó un importante papel en la solución de tal mutación pues se buscaba reestructurar el Islam integrando a los shiítas y sunnitas por medio de una *futuwa* en una organización sumamente parecida a la institución caballeresca y los gremios de oficios de la Edad Media.

Esta mutación proviene de la acción prevista de una élite en respuesta a las nuevas necesidades de la comunidad musulmana, pues el sufismo se vuelve el medio de integración comunitaria.

Aquí surge la obra de Ibn- Arabi (n. 560/1165 en Murcia) quien será reconocido porque nuevamente dio vida a la religiosidad sufi, debido a que supo reinterpretar los elementos del conocimiento religioso predecesor, para reelaborarlo, logrando las concepciones más finas y apropiadas al sentimiento sufi.

#### **2.3.4 La etapa de aletargamiento (s. VIII / XIV a XII / XVIII)**

La influencia de Ibn-Arabi toma una fuerza definitiva. Sin embargo después de su legado, el sufismo vivió un gran aletargamiento. Sólo un intento hubo de desarrollar nuevas tariqas. Un *tassawwuf huluqui* o sufismo del

cuidado estético, sufismo propio de los antiguos, pues el sufismo filosófico o tassawuf falsafi, les parecía una censurable innovación. Al entenderse como restringido a una sola preocupación, se admitirá, incluso se practicará el sufismo por parte de los musulmanes que permanecen ajenos a toda realización espiritual.

Mientras las tariqas o escuelas de sufismo, van tomando funciones políticas, culturales y económicas y promueven diversos grados de desarrollo en estos mismos rubros, que se observan a partir del siglo VIII / XVI en cuatro estados diferenciados: el Marruecos chefiriano, el imperio otomano, el Irán safawi, y la India mogol.

En el Marruecos Chefiriano, prosperan políticamente las cofradías. Las zawiyas<sup>94</sup> jugaron un papel fundamental de resistencia ante occidente ibérico, introduciéndose hasta las montañas. Posteriormente serán éstas las que unificaran Marruecos sobre una base marabútica. Los sufis tienen problemas con la ascensión de la familia alawi.

En el imperio otomano más favorable hay una institucionalización<sup>95</sup> de las cofradías. Los safawwiya después de haber adoptado el shiísmo, en Irán adoptan un Estado que lo impone, por lo que las cofradías ahí serán maltratadas, viven allí en el más bajo nivel (s. XII/XVIII).

En el plano intelectual hay una importante producción de obras espirituales fuertes y originales, aunque no siempre en el marco sufí, a veces desvinculándose un poco de éste.

---

<sup>94</sup>Término con el que se denominan a las tariqas o escuelas religiosas del Magreb, Oeste de África.

<sup>95</sup> Según Harry Estill Moore es un proceso en el cual se gesta una configuración de conducta duradera, compleja, integrada y organizada, mediante la que se ejerce el control social y por medio de la cual se satisfacen los deseos y necesidades sociales fundamentales. Henry Pratt Fairchild, *Diccionario de Sociología*, México, FCE, 1997.

Los dos siglos posteriores a ibn Arabi son considerados como los de una decadencia del sufismo. Tras un periodo de elaboración, las tariqas tienden a la institucionalización y al conformismo. En este periodo, parece que el sufismo se encuentra condenado a seguir una tendencia a disminuir la tensión de la conciencia colectiva.

Esta se encontraba tensa dado que había una preocupación y una búsqueda comprometida de la experiencia religiosa y del encuentro con Dios, es decir que la búsqueda manifestaba una necesidad real, por lo que no resultaba arbitraria, situación contraria a la búsqueda de Dios por motivo de la institucionalización del sufismo en escuelas.

### **2.3.5 El sufismo y su renovación (Siglo XIII / XIX)**

Vive aquí el segundo gran periodo crítico de su historia, su confrontación con occidente moderno<sup>96</sup>. Occidente se adueña de gran parte del mundo islámico. Pero este siglo verá el *nahda*, el despertar.

Se advierte un resurgimiento en el sufismo, se manifiesta sobre todo desde el siglo XII / XVII con la aparición de obras de inspiración akbariana como la de Emir abd el- Kader (m. 1300/1883), igualmente por una revivificación de las cofradías existentes, se restaura la tariqa Ni matullahiyya en su país de origen Irán, por la acción de un maestro venido del sur de la India. En Magreb hubo el surgimiento de tariqas renovadas, mientras que en Irán surge la escuela shayjía que, aunque demarcándose de las cofradías, participa en esta renovación espiritual. (Se rescata la idea del amor universal

---

<sup>96</sup> 1798 expedición a Egipto, Invasión Napoleónica.

que abarca todas las cosas, hasta a los infieles).

Este renacimiento ha sido ignorado por algunos estudiosos, por lo que pareciera que para muchos musulmanes el sufismo se ha desvalorizado, teniendo de él una idea reducida a prácticas excéntricas o a una institución carente en un sentido social.

### **2.3.6 Sufis: matrimonio y vida pública**

En este apartado se observa de una manera general, el impacto que el sufismo ha tenido para la vida cotidiana de sus practicantes contemporáneos. En primera instancia intento acercar en tiempo y espacio una de las prácticas más comunes que se observa en todo el mundo y que en el sufismo toma una forma particular: el matrimonio. Esto con la finalidad de mostrar la proximidad o distancia que podemos tener con ellos a partir de un contexto de valores occidentales. Con este propósito, expongo brevemente el papel jugado por los sufis, como organización religiosa.

En su vida privada, a diferencia de otros místicos en otras religiones, los sufis pueden contraer matrimonio, en el cual también se les instruye, en coherencia con los valores espirituales que profesan. Ellos consideran que hubo cosas permitidas y otras que no, pero que había una condición propicia antes de proceder en cualquier acción: era necesario actuar siempre con mesura. Es decir que el celibato no fue un elemento adoptado como forma de religiosidad legítima, pues no había motivo por el que el celibato agradara a Dios. El matrimonio era la norma común.

La esposa suele ser llevada a casa del esposo. Los esposos no se

conocían con anterioridad, por lo que su estado es generalmente de temor y desconcierto. El hombre debe de tratar a su esposa con dulzura, bondad y generosidad, expresarle el placer de su compañía y de estar juntos en su matrimonio.

Si en esta casa hay alimentos en su celebración, sobre todo golosinas, el marido debe darle a la esposa 3 porciones con su mano. Se debe procurar que la esposa se acostumbre al hombre, que se relaje y pierda su temor. Al estar la casa sola, puede ya entrar a la cámara nupcial –antes no- para seguir la sunna (la tradición del profeta) y consumir la unión si es que siente el impulso, pidiendo a Dios alejarlos de Satanás y a éste de su porvenir. Nadie debe observar lo que sucede.

Está prohibido exhibir la sangre de la virginidad. Si aparte de lo precedente el marido practica y enseña las reglas de la ablución y la oración, habrá cumplido las reglas de consumación del matrimonio.

La mujer debe ser acariciada, de lo contrario su hijo será débil de espíritu e ignorante<sup>97</sup>, con delicadeza el hombre demuestra su amor por la mujer, debe ser solícito y soportar sus cambios de humor, deber ser para ellas buenos compañeros, hombres dueños de si mismos.

En cuanto al espacio de la vida pública, debido a su organización en cofradías y su enseñanza en las tariqas, el sufismo, es y ha sido uno de los principales motores de su civilización, junto a gobernantes y junto al pueblo, han sido predicadores de todos los “servidores de Dios”. Diversos sufis han tenido el papel de reguladores, criticando o aconsejando a doctores o príncipes, aunque en contadas ocasiones han sido príncipes como Darah

---

<sup>97</sup> Según el Sayj Zarruq

Shikoh, algunos también ocupan lugares importantes en la vida intelectual. Con su pueblo, como parte de él, en oficios humildes y siendo hasta esclavos. Cumplen especialmente a partir del siglo VII / XII la función de integración, de posibilitar la cohesión o unión de las comunidades donde se instalan, con la aparición de las tariqa-s.

A partir de aquí su papel social es inmenso, pues la zawiya se instalará también en zonas socialmente marginales urbanas y rurales, por lo que será lugar de enseñanza, comercio, por lo que se cuenta con una inmensa red que permite desplazamientos y comercio, desde Marruecos a Malasia y desde el Cáucaso a Senegal, así estas condiciones posibilitan la Islamización, a través del convencimiento con la predicación (de los misioneros) y no con simples discursos.

El sufismo ha sido siempre importante para la conversión de diferentes pueblos al Islam, permitió su asentamiento y prosperidad y posibilitó la cohesión social de aquellos que lo aceptaron.

### 3 Del *amor esencial* en la realización espiritual

El término *amor esencial*, es con el que los sufis definen ellos mismos uno de los fundamentos de su fe, lo cual sabemos gracias a la recuperación que H. Corbin hace del pensamiento de Ibn Arabi, quien, como ya se había mencionado, es uno de los expositores más lucidos del sufismo.

El *amor*, como lo manifiesta el intérprete de Ibn Arabi<sup>98</sup>, es el secreto de la realización espiritual. Los sufis, desde sus inicios, han reinterpretado y narrado constantemente el *Miraj*, la ascensión del Profeta, que constituye el modelo de la realización espiritual, expresado con arte, con poesía, porque no podría hacerse más que con un lenguaje simbólico. Ga far por ejemplo, reconoció el misterio entre el acercamiento entre el Profeta y su Dios, pero sabía que esta aproximación había sido mutua y declaró que Muhammad se había acercado a lo que estaba en su corazón (el conocimiento y la fe).

El conocimiento desde la perspectiva del sufi, es un *acto de amor*, que rompe la condición de misterio general, pero sólo lo hace para el que revela y el que recibe la revelación. La concepción de este amor es tan intensa como exigente y abarcadora: el creyente no aspira ya otra cosa, que conocer ese misterio, que ser parte de él, aniquilarse en él, pues ya no hay nada más después o de alguna forma diferente, de Él.

Éste es el inicio de una serie de ideas que dan cuenta de las creencias particulares del sufi, que retomamos porque, aunque se expresen en un lenguaje simbólico, remiten a un fundamento que, según Durkheim es real<sup>99</sup>. Es necesario retomar brevemente esas ideas para poder leer en ellas las

---

<sup>98</sup> Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Barcelona, destino, 1993.

<sup>99</sup> É. Durkheim, Op. cit. p. 49

premisas a las que responden; sin ir más lejos, podemos adelantar que de inicio éstas ideas constituyen la vida moral que tiene como principal función conservar y procurar la cohesión social, la gestación de normas de conducta, por más personales que parezcan. Recordemos que una de las más notables preocupaciones de Durkheim es el fenómeno de la anomia, que se presenta cuando las normas se han quebrantado y la sociedad sufre esta carencia como una violación.

Se verá qué tanto, el conocimiento de estos cimientos, nos permite hablar de la vida moral del sufi y si cumple esa función, a través de la creación de los *Nombres Divinos*, la noción del *Dios patético* y la noción de *dialéctica del amor*, ya posteriormente revisaremos cómo los sufis las retoman a través del ritual.

### **3.1 La creación en los *Nombres Divinos***

Corbin, explica que para entender una “dialéctica del amor” implícita en el misterio de la realización espiritual, se parte del principio de comunidad de la esencia entre los seres visibles y los invisibles. Esta relación de esencia afirma que todo lo que está en la tierra existe, también en el cielo y viceversa, que todo lo que está en el cielo, existe en la tierra.

Esta doble presencia no puede ser explicada con el binomio causa-efecto. Es posible encontrarla sólo por medio de la percepción de simpatía, “de esa atracción recíproca y simultánea entre el ser aparente y su príncipe

celeste”<sup>100</sup>. La simpatía<sup>101</sup>, es una condición y modo de percepción. Su función es abrir una dimensión nueva en los seres, donde se pueda conocer o presentir aquello de invisible en los seres. Esta simpatía se define como acción y como pasión, manifestada en un movimiento de orientación por parte de la criatura, en respuesta a su Creador; pero éste no es pasivo, porque ese mismo movimiento, manifiesta la atracción que él ejerce sobre su criatura. Es esta simpatía, la que actualiza constantemente la *comunidad de la esencia*.

En concordancia con éste principio, se sostiene la idea de un Dios patético, que es un Dios que sufre y se apasiona, porque es capaz de percibir los sentimientos humanos y comprometerse con ellos, se involucra con ellos de tal forma que puede sentirlos y, en esa medida, también estar afectado por ellos. Existe un afecto, una pasión y una emoción por los hombres, que lleva a actuar a Dios de formas impredecibles. Esta postura del hombre ante Dios, define la relación de simpatía que existe entre ambos. En un primer momento es Dios el que se dirige al hombre, ejerciendo así un antropotropismo<sup>102</sup>. Por lo que lo que se expone cuando el hombre se acerca a Dios, no es más que la manifestación de la misma atracción que surge de la pasión de Dios por el hombre, de la búsqueda que Dios hace del hombre: en este sentido es Dios quien ha llevado a cabo su conversión hacia el hombre.

---

<sup>100</sup> Henry Corbin, op. cit., p. 128.

<sup>101</sup> Henry Corbin, en su obra, ha hecho un importante esfuerzo por remitirnos a términos, los cuales no podríamos entender cabalmente sin romper las ideas comunes que tenemos de ellas. “Simpatía” es uno de los casos, y el significado al que nos remite es al de las ciencias físicas, donde la simpatía tiene que ver con la relación entre dos cuerpos o sistemas por la que la acción de uno induce el mismo comportamiento en el otro.

<sup>102</sup> En el pensamiento expuesto por Corbin sobre el antropotropismo, es importante resaltar, que lo antepone a la relación de teotropismo que prevalece en el judaísmo, el cristianismo y el Islam más literal. El antropotropismo, es una palabra compuesta, donde el tropismo define un movimiento de orientación hacia algún punto, en este caso, el hombre; quiere decir, que es Dios quien se ha dirigido al hombre, mientras que el teotropismo surge de la búsqueda del hombre para encontrar a Dios.

De aquí que los sufis sean denominados como los “fieles del amor”, pues saben que Dios los ha buscado por un acto de amor: sólo este grupo de fieles del amor es capaz de realizar en su interior una Unión tanto mística como simpática. Y esto se debe a que la relación es dialéctica, a que hay una correspondencia por parte del hombre. La simpatía cumple una función cognitiva, que se realiza cuando el hombre percibe a Dios por intuición y complementa esta búsqueda, respondiendo a esta pasión inicial con su propia pasión por él; es decir que en esa teopatía con la que responde, revela así mismo esa inicial antropopatía.

Esta respuesta, designa en qué medida, el hombre se ha hecho capaz de Dios, lo que mide la simpatía, al ser mediadora cualquier experiencia reveladora. En palabras de Corbin, tenemos que entender que “al estar la antropopatía divina y la teopatía humana en constante reciprocidad, la Unión Mística no sólo no está en oposición a la Unión Simpática, sino que debe ser interpretada como tal”<sup>103</sup>.

### **3.2 Un Dios Patético**

Esta idea viene de la gnosis en el Islam, de un conocimiento absoluto e intuitivo de Dios. Supone la existencia de éste en dos dimensiones: la de un Dios que no se puede conocer y la del Dios revelado capaz de manifestarse. Es en la simultaneidad de ambas dimensiones, que se puede llegar a la idea sobre un Dios patético, que es capaz de mover y agitar el ánimo de sus

---

<sup>103</sup> Ibíd. p. 134

seguidores, infundiéndole afectos vehementes, y con particularidad dolor, tristeza o melancolía.

En un par de seguimientos que Corbin hace sobre la etimología del nombre de Dios, Allah, designa por un lado tristeza, suspirar por, huir temerosamente hacia, mientras que por el otro tiene el sentido de desear, suspirar, sentir compasión. El nombre propio del Dios, designa Tristeza y Nostalgia.

El nombre de Allah es una denuncia urgente por conocer el principio que ha originado tal tristeza; precisamente radica en la nostalgia del Dios revelado, que espera reencontrarse con ese ser que está antes de haberse revelado. Pero tal ser es inefable, sólo puede mencionarse siempre de forma inacabada, por medio de alusiones, en un lenguaje poético.

Esta antropopatía y por tanto la teopatía, pueden ser percibidas en la meditación, porque en ella se revela el *theos agnostos*, que aspira a ser conocido en y por la criatura. El misterio ha sido así revelado, pero jamás de forma absoluta, dado que “no podemos saber de él, sino lo que Dios revela de sí” a aquellos que han respondido a su atracción y se lanzan en su búsqueda.

“Yo era un tesoro oculto y quise ser conocido. Por eso he creado a las criaturas, a fin de ser conocido por ellas”<sup>104</sup>. Este es el movimiento de antropopatía y que sostiene la certeza de una cosmogonía inacabable, donde se vive la intensificación de una luz creciente, una teofanía tras otra.

Esta esencia divina está contenida en diversos nombres, Nombres Divinos y que a su vez hacen referencia a aquellos que los nombran. Como esta esencia divina puede ser, sólo en la medida en que sea conocida por la

---

<sup>104</sup> Ibid. p.142

criatura, los nombres divinos no son ni idénticos ni diferentes de la esencia, sino que siempre la evocan, en la intimidad de cada fiel del amor: Dios se describe a sí mismo a su criatura, por medio de la criatura misma que conoce la esencia y pronuncia los nombres.

A su vez estos son estados en los que la Divinidad se muestra a su criatura. Los nombres no tienen una existencia plena por sí mismos, sino que necesitan ser conocidos por y para ellas. La necesidad de los fieles del amor que aspiran a conocer la esencia, no es más que la nostalgia de los Nombres Divinos que quieren ser revelados, conocidos, y que no hacen más que evocar la tristeza del Dios que no ha podido ser conocido; la oscuridad en la que permanece, debido a su incapacidad de darse a conocer, lo mantiene en un estado de angustia permanente.

Esta situación, que en realidad se encuentra en un círculo vicioso, sólo se resuelve en un llamado suspiro divino de compadecimiento donde la tristeza de Dios y la de los nombres aún silenciados, simpatetizan en las criaturas que manifiestan los nombres y así revelan a Dios. El conocimiento del sentido pleno, de unión entre ambos, ha venido de que Dios ha exhalado un hálito de divino *compadecimiento existenciador* a la criatura, mientras que ésta al conocer y pronunciar los nombres libera al Dios desconocido de su soledad y tristeza primordial.

El hálito de compadecimiento es un acto del amor primordial, que al ser una potencia activa, puede crear y liberar a los seres, mientras que en su pasividad como esencia misma, conforma la sustancia de estos mismos seres. Es en la vivencia de esta dualidad en donde pueden comprenderse los Nombres Divinos, que no son más que los vestigios de la acción de la esencia

divina en los fieles del amor, por medio de la cual los Nombres Divinos realizan su ser en aquéllos. No se descubren “como tales”, sino que se descubre cada nombre en relación a cada criatura, pues Dios se presenta a cada fiel del amor a través de alguno de sus diferentes nombres y también por la pasión del fiel hacia Dios.

El acto de recordar los nombres divinos constituye una oración que actualiza al ser divino en la forma en que quiere ser real para el que ora y por medio de él. El sufi viene de ese hálito de compadecimiento y en esa condición él mismo es la forma epifánica de su nombre divino. El acto de recordar, constituye esta oración, que tiene la capacidad de aclarar el grado de aptitud espiritual que el sufi ha alcanzado, en la medida en que se ha hecho capaz de Dios. Esta capacidad está ya determinada a cada uno de los hombres, en virtud de su condición preeterna, porque “todo lo que es en el ser manifestado es la forma de lo que fue en su estado de virtualidad eterna”. Corbin atribuye a tal razonamiento, no una causa sino la creencia en una armonía preestablecida.

En ese acto de acercamiento a Dios se tiene el cuidado de no sucumbir ante el “Dios creado en las creencias”, concepto con el cual se designa a un Dios creado por el hombre y velado para el conocimiento de la esencia eterna, que indica su máximo peligro en caer en extremos como el ateísmo puro o el fanatismo.

Por eso siempre se da un gran énfasis al hecho de que en la oración y, en general, en el camino hacia Dios, todo lo sucedido encuentra su antecesor único y legítimo en la esencia eterna y sus actos, sus manifestaciones, que

llevan en el seno de su sentido la característica de la simpatía: de ser *simpatéticos*.

En la oración, se manifiestan dos dimensiones del ser. La primera es la dimensión del ser manifestado, que responde a la oración que ha sido activada por un segundo elemento, el ser en su condición invisible (eterna, desconocida, trascendente) conocida como *bâtin*. Ambas partes, en su encuentro, constituyen la existencia total de un ser.

La experiencia del Profeta ha sido el modelo ejemplar de la comunión de ambas partes: de la condición divina y de la condición humana en una unión teofánica entre un Nombre Divino y su forma sensible. Es aquí cuando el nombre divino se transparenta.

Por esto la unión mística es a la vez una unión simpatética, donde el universo es la totalidad de nombres con que el Ser divino se nombra y cada ser es una epifanía de uno de los nombres.

Esta idea tan propia al sufismo, sobre el amor primordial, a pesar de encontrarse lejos de la vista de los ulemas, tiene todo el fundamento que un hadith le ha dado al declarar lo siguiente: “Yo era un tesoro oculto y quise ser conocido” y sólo bajo la forma de uno de sus nombres llega a ser en el hombre la experiencia más cercana a Ser Dios. Conocer el nombre de Dios, es aniquilarse en él.

### **3.3 El camino místico y sus momentos**

#### **3.3.1 El camino del místico**

El discípulo, es un hombre que se ha dado cuenta de que aquello que existe y que es real, es aquello que tiene un sentido, más que una materialidad.

Es por eso que decide realizar el recorrido en búsqueda de la fuente infinita del sentido. Este camino es la búsqueda de su propia *aniquilación*<sup>105</sup>. Este se encuentra lleno de pruebas de todo tipo, físicas y morales principalmente, por medio de las cuales progresivamente y por medio de las epifanías reveladas podrá lograr su liberación. Sin embargo, no podría andar solo, pues corre el riesgo de deslumbrarse ante las epifanías; es necesario entonces que tenga un guía, un maestro, mismo que lo iniciará y lo orientará en su búsqueda. Éste trayecto está fundamentado en el Corán y en la reflexión, en la meditación e imitación propia de la vida misma del profeta Muhammad. Pero ¿Qué significa su propia aniquilación? ¿Qué significa libertad para el sufismo?

### 3.3.2 El maestro

El mismo Corán habla de la necesidad de un maestro (sura 18, 65, 82). El maestro no es un hombre cualquiera. Había sido iniciado y orientado ya por otro maestro. Éste le transfiere una especie de virtud y lo ilustra sobre la razón y deber de su existir. Lo inicia y lo lleva hasta la posibilidad de ser un maestro. A su vez, éste maestro fue iniciado por otro maestro que lo precedió y así sucesivamente, hasta que se remontan al primer maestro, al Profeta Muhammad, y a sus principales seguidores y allegados como a Alí y los primeros califas. Ésta transferencia comienza con Dios, con Allah, llegando hasta Muhammad y después de él a sus seguidores. Es por tal condición que el Maestro es, antes que nada, un Wali, un amado de Dios quien lo protege

---

<sup>105</sup> Ésta aniquilación se refiere al acto de haber recorrido todo un camino de regulación de la conducta tan total y radical que se expresa como una aniquilación a la que posteriormente se de un nuevo ser, que ha logrado alejarse de la vida profana.

otorgándole cierta gracia y virtud, y comisiona a actuar como el intermediario, quien brinda su guía al iniciado.

Esta virtud que se pasa de maestro a iniciado en una cadena, eslabón por eslabón, es parte de la legitimidad del sufismo. Se pertenece a una *silsila*. A una cadena sagrada en donde la *baraka* ha habitado y por la cual ha pasado de un maestro a otro. Ésta ha sido transmitida en una cadena de bendiciones, por lo que va más allá de la muerte de los maestros.

Chevalier expone que “el poder mismo del Profeta proviene de sus nexos con la cadena de la profecía, cuyos eslabones más importantes son Abraham, Moisés y Jesús; proviene también de haber escuchado por sí mismo la Palabra de Dios en la revelación que transmitió el Ángel Gabriel”<sup>106</sup>.

El maestro es también un guía interior, pues el camino a recorrer, no es para conocer una realidad ya dada de forma monolítica y definitiva. Es conociendo el interior, como lo demás podrá ser conocido en su realidad, en su carácter de creación. El maestro es el *Qutb*, el polo de orientación que conduce a Dios. Él lleva hacia el conocimiento interior que llevará hacia la perfección, hacia lo trascendente.

Al encontrarse como eslabón de una cadena sagrada, el maestro recibe la *baraka*, y la misión de iniciar a un siguiente elegido. Es a este nuevo elegido que debe orientar en un camino de dificultades en donde vivirá en un conocimiento integral, donde el ser se conoce de forma plena, completa, pues es un conocimiento no sólo intelectual, sino que involucra una experiencia espiritual, una mejora personal, y la congruencia entre este conocimiento y la conducta. Esto se manifiesta en una posibilidad de discernimiento, en

---

<sup>106</sup> Jean Chevalier, *El Sufismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 106

actitudes de austeridad, humildad, el retiro y una conciencia interior crítica; es el asceta por antonomasia.

En simultaneidad con este maestro, que existe material y concretamente, existe, según los sufis, un maestro misterioso llamado *al-Khadir* que puede aparecer de forma repentina para manifestarse y marcharse de la misma forma. Es la representación de un guía interior, de una orientación interna que sabe hacia donde dirigirse en la búsqueda de Dios. Este personaje fugaz es el iniciador interior en la búsqueda de la verdad, aguijón de conciencia.

Los parámetros que guían interiormente a los practicantes, son los valores que han adoptado, tales como la obediencia, el conocimiento y el amor. Estos tienen su origen en los profetas como Moisés, que a través del cumplimiento de tales preceptos, alcanzó una unión con Dios, que le resultó transformadora. En conclusión son valores, que constituyen parámetros, que guían y conducen su forma de insertarse en el mundo, su forma de nombrarlo, sus acciones y hacia donde dirigen estas acciones: en todo sentido los sufis se orientan por un polo, que para ellos, atrae el alma hacia Dios.

### **3.4 La procedencia de la virtud**

Como he mencionado anteriormente, la legitimidad del sufismo, depende de diferentes factores: algunos de ellos tienen un carácter más social y algunos otros tienen que ver con sus especificidades culturales e históricas. Uno de estos elementos es la transmisión de la *baraka*, de la virtud, la cual establece toda una jerarquía iniciática. Ésta inicia con Allah quien entrega la Revelación,

como lo hemos visto en la narración de la ascensión del Profeta, y así entrega la gracia a los Profetas, siendo Muhammad al último a quien se la entrega.

En la interpretación de la revelación se encuentran diferentes caminos, pero la del sufismo, sostiene que la revelación es polisémica, por lo que aún cuando se acepta la interpretación de los *ulemas*, se advierte que ésta sólo corresponde a un sentido literal (*zahir*) y que su importancia se limita a poder adaptarse a las circunstancias de la vida exterior, a la vida mundana.

Al señalar éste sentido como un límite interpretativo insuficiente, se manifiesta que hay otros niveles interpretativos. Los sufis sustentan la certeza de que en la revelación se encuentran sentidos ocultos (*bâtin*), que pueden ser entendidos gracias a una interpretación mística, la cual está a cargo del maestro que encontramos en la *tariqa* y que por haber recibido la *baraka* puede interpretar de una forma diferente. Recordemos que, los maestros han recibido de una forma ininterrumpida desde sus antepasados la administración de la gracia, sin importar que sea un Imán o un Shaik, para los shiítas o sunnitas respectivamente.

El Maestro es el “único autorizado para discernir el sentido secreto de la revelación divina, que indica de manera directa el camino de la unión con Dios”<sup>107</sup>. Tanto hombres como mujeres pueden convertirse en maestros, pues serlo va más allá del género y tiene que ver con un desarrollo en diversas etapas y pasar por varios estadios (*maqamat*), que son posibles por el *murid* (aspirante) y con la ayuda de Dios, quien al ser creador lo hace posible, pues es a través de él que puede manifestarse y en esa medida vivir, que es vivir en un momento de unión y comprensión, la más elevada posible.

---

<sup>107</sup> *Ibíd.*, p. 110.

Pero para llegar a ser partícipe de esta experiencia religiosa es necesario seguir un camino ascético y místico, guiado por su Maestro, quien ha sido autorizado. Habrá que pasar por iniciaciones y muy diferentes pruebas que se suceden una tras otra hasta llegar a ser un *murshid* o colaborador del Maestro, que si bien puede guiar a quienes se encuentran en un nivel inferior a él dentro de ésta jerarquía, tiene que seguir el consejo de su guía, porque éste guarda y conserva las reglas y los ritos, aunque poco a poco se le acerca por sus conocimientos y su comportamiento ejemplar. Finalmente para constituirse como tal, como un *murshid*, el aspirante ha de recibir el poder de la *baraka* y el secreto del conocimiento revelado por Allah.

Los *murshid* saben distinguir el conocimiento fundamentado en la verdad trascendente del Maestro, a quien le agradecen sin dejar de valorar prioritariamente éste conocimiento. Esto lo lleva a la necesidad de comprobar lo que se le ha enseñado, independientemente del respeto y confianza que pueda sentir por su maestro, pues debe saber, entender y vivir la razón por la que él aprendió la verdad de su propia existencia.

De forma general, la estratificación de las jerarquías en el camino místico lleva a tres gradaciones básicas que distinguen el nivel de formación de los iniciados: el primero de ellos es un nivel común que alcanza la mayoría de las personas que se han embarcado en la búsqueda, una etapa de exploración que les abre la posibilidad de encontrar un camino. En un segundo nivel se les abre este camino, en el cual son iniciados y en un último nivel se encuentran más adelantados en la trayectoria del camino, que cada vez es más íntima. En éste último nivel se encuentran los *murshid* y más adelante los

*abdal*, que son una especie de jercas espirituales, mediadores que, por la calidad de sus oraciones *desarman la cólera de Dios*.

### **3.5 La fe y el ritual**

Para poder situarse en el camino místico es necesaria la profesión de la fe, que así como la iniciación muestra sus etapas, ella se expresa también en niveles distintos. En un primer momento implica la creencia en la revelación que fue transmitida al Profeta e inscrita en el Corán. Como lo mencioné anteriormente, las palabras y el lenguaje general de la revelación tienen un carácter simbólico, por lo que acepta diversas interpretaciones, aunque también tienen un marco de referencia que las hace válidas. Es decir que el creyente las aprende, las toma y las retoma en tantos sentidos, como le ayuden a orientarse en el mundo y a resolver sus crisis existenciales, siempre y cuando respondan a la ética colectiva que se ha construido y no contradiga lo establecido por las escuelas jurídicas y teológicas que han construido una interpretación oficial, ni a los *hadith*, constituidos por las enseñanzas y palabras que el Profeta compartió con sus discípulos.

Esta certeza que los sufis tienen sobre la polisemia de la revelación, los lleva al desarrollo de lo que llaman una hermenéutica de la interioridad que realizan gracias a una experiencia mística, intuitiva e igualmente reveladora, que culmina en una experiencia extática, que sólo es posible en la intimidad de una unión de amor, en la *Alfombra de la Intimidad*.

Esto supone en realidad que el sufi busca un desposeimiento de sí mismo, para alcanzar esta intimidad directa con la palabra. Esto se realiza por

medio de la puesta en práctica de determinadas virtudes, que a su vez suponen determinados valores. Se trata de una *purificación interior*, del alma (*nafs*), a través del dolor y arrepentimiento que se tiene de una mala acción, o sentimiento de haber ejecutado algo que no se quisiera haber hecho, el propósito de no faltar más, orientando las pasiones y los sentidos hacia la posible unión transformadora con Dios. Asimismo el ascetismo, se presenta como una segunda condición en la práctica de las virtudes para este propósito, pues se propicia la experiencia de la soledad, el retiro, la orientación, la meditación. Supone también la purificación del espíritu (*rûh*), cuando se orientan la fe y el amor, hacia esa misma unión. En realidad la necesidad de la pureza del corazón y de las intenciones es más importante que cualquier otra, por lo que no se exige la virginidad o la castidad en un principio, sino que la castidad puede conllevarse en una búsqueda cada vez con mayor fuerza en los actos de la vida del sufi.

Es importante reiterar que la penitencia es muy necesaria, se alude en esto también a la práctica de un examen de conciencia constante, pues el arrepentimiento y la reflexión sobre los actos y sus consecuencias, apuntar hacia la perfecta adhesión a la voluntad divina. Por eso se procura anotar en una libreta, una especie de diario, no únicamente los actos, sino todo lo que se encuentra detrás de ellos, pensamientos, deseos o palabras que pudieran alejar a los iniciados de Dios. Es importante asegurar por todos los medios posibles vivir, en la presencia y cercanía de Dios.

Chevalier explica que

Todas las actitudes del sufi, desde las más humildes hasta las más elevadas, tenderán hacia la manifestación y el acrecentamiento del amor a Dios. La existencia del Místico será por sí misma una teofanía, un testimonio de lo divino entre los hombres, porque es un espejo del mundo invisible y es prueba viva de las relaciones que se establecen entre los mundos, el cosmos, el hombre y Dios<sup>108</sup>

Como parte de su formación espiritual, encontramos también a las oraciones, pues las tienen de diversos tipos y ritmos, pero sumamente presentes. Cuentan con la oración litúrgica que es obligatoria a cualquier musulmán y que de hecho, es su obligación más importante<sup>109</sup>. La oración que se realiza, además de las cinco veces al día, se hace según las circunstancias, si se siente necesidad dado que no es obligatoria. La oración jaculatoria, es breve pero de abundante fervor y se realiza ocasionalmente. También se lleva a cabo la lectura meditativa del Corán para la comunidad y cantos religiosos, así como oraciones que se realizan de forma individual, en la intimidad del silencio.

Muchas veces estas oraciones pueden ir acompañadas de danzas y música. De hecho, una de las figuras más famosas del sufismo, es la de los derviches giratorios, que en realidad son sólo una forma de las prácticas específicas que cada tariqa puede establecer. Sin embargo no siempre hay música y danzas; en cambio pueden existir ejercicios de contemplación

---

<sup>108</sup> *Ibíd.*, p. 115,

<sup>109</sup> Esta oración se realiza 5 veces al día, precedida de una breve limpieza, de manos, brazos, pies y tobillos, con el respeto necesario para entrar en la presencia de Dios. Lo hará en diferentes posiciones, desde estar de pie hasta llegar a postrarse en el suelo y siempre dirigiéndose a la Meca

solitaria y la remembranza o *dhikr*, otro elemento ritual que ha sido muy difundido.

En el ritual del *dhikr* se recuerdan los Nombres Divinos, de manera tanto colectiva como individual. El fundamento de este rito se encuentra en la creencia, que expone Corbin, de que la creación la realizó Dios, inspirado en la profunda soledad que sentía y su necesidad de existir, lo cual sólo podía hacer a través de ser conocido en los seres que nombraba. Esto remite a la idea de que su existencia no responde a su simple voluntad de crear. Necesitaba ser conocido por otros seres, que a su vez se verían en él y sólo así podrían existir. De esa manera podría Dios aliviar su tristeza primordial.

El nombre divino comunica a quien contempla los múltiples significados de Dios, es un intento por acercarse a ese ser inasible y que sólo puede observarse fugazmente a través de sus virtudes o características, sólo puede haber un acercamiento a través de la palabra poética, llámenle el Uno, Eterno, Sabio, Piadoso, Bello. Para Ibn Arabi la remembranza de los nombres tiene que ver con la posibilidad de imitar los atributos de Dios, por los cuales existe por sí mismo o por necesidad de su propia naturaleza. Cuando el sufi se dirige a la unión transformadora, forma parte de esa creación y recreación constante. Eso preciso es lo que busca, pues se aniquilará en Dios para vivir en ese acto de amor que rompió con la tristeza primordial.

Recitar los nombres divinos, que resultan los más irreductibles para la condición de la criatura, impulsa la identificación profunda con el Ser nombrado y realizado en perfección con su nombre. Estos nombres se recitan por medio de un *tasbih*, que consiste en una especie de rosario que acompaña el ritual

donde se pronuncian los nombres de Dios, que además son tan grandes en cifra, como el número de criaturas que Él ha creado y que ellas han conocido.

También se cuenta con una vestimenta y una ornamentación especial, precisa para el *dhikr*, pero que no se puede generalizar. Su importancia radica en que puede ser parte del soporte de la *baraka*. En lenguaje de Durkheim estamos hablando de una representación totémica. Recordemos que el tótem de manera inicial remite a un nombre o a un emblema, es decir que determina la forma en que nombramos y concebimos la realidad; éste tiene un carácter religioso. A partir de él las cosas se clasifican entre sagradas y profanas. El tótem es en el fondo lo que en cada religión se considera sagrado. Es por eso que está dotado de toda clase de virtudes prodigiosas y tiene poderes que puede comunicar. Es tan determinante, que el destino de cualquier tribu está ligado al destino del tótem del que viene su nombre<sup>110</sup>.

Esta vestimenta y ornamentación especial, es sagrada porque es parte del sostenimiento de la gracia que ha venido de Dios y ha descendido en una jerarquía espiritual, desde los profetas, hasta sus seguidores, los maestros y el sufi. Es decir que si la ropa y los ornamentos, no son sagrados en sí mismos, lo son porque en ellos se ha posado lo sagrado, que los contagia de su ser, que ha traspasado su energía espiritual.

Los nombres divinos tienen un poder transformador. Tienen la capacidad de llegar al alma de quien los pronuncia inmerso en éste ritual. Reflejan una forma de ser natural de la sociedad, una preocupación o una tendencia y en esa medida son parte de mantener la tensión de la conciencia colectiva, que

---

<sup>110</sup> Durkheim, op. cit., p. 197-204.

mantiene a la sociedad unida y la reproduce culturalmente. Así se construye el sentido de la divinidad para el Sufi.

Estos nombres pasan de ser una expresión especulativa que sólo evoca conceptos, a ser una expresión contemplativa que imbuida de amor abre la polisemia de todo el lenguaje, continua por conocer una expresión de inspiración que a través de la creación descubre la intencionalidad de la creación misma; sigue ascendiendo en la complejidad y plenitud de la interpretación y se encuentra con la expresión espiritual, en donde la vista es capaz de ver más allá del mundo delimitado espacial y temporalmente, para tratar de vislumbrar aquello que podría haber en la vida eterna y finalmente se pasa a la expresión secreta que es la única capaz de revelar el secreto divino, expresión con la que Muhammad la recibió. Pero en este camino, hay muchas confusiones, entre las que sólo un Maestro puede guiar, frente el peligro de la confusión y la perdición.

Son los nombres y los diversos niveles de su expresión, lo que se pone en juego en el *dhikr*, que constituye en sí el momento espiritualmente más elevado en la oración colectiva, es un momento solidario y hace al sufi más poderoso, pues es transformado por la recitación: hay un despojamiento de aquello que en la atención mantiene al sufi en un mundo presente temporal y espacialmente, establecido socialmente. Es decir que toda su atención está concentrada, no en el momento inmediato y las condiciones materiales que lo rodean, sino en lo alto, en Dios. Esto lleva a la purificación del corazón, que es el órgano del conocimiento pleno. El momento más importante es cuando todos los sentidos corporales y lingüísticos convergen, la lengua y el sonido se detienen, pero han dado un impulso suficiente al pensamiento, de tal suerte

que este puede continuar y elevarse, porque la inercia lo dirige a Dios, *olvida la palabra en el silencio, vibrando y volviendo hacia el Sentido.*

El *dhikr*, es acompañado por el canto religioso o *Samá*. Supone la existencia de un concierto celestial, refiriéndose al movimiento de los astros, pues el *Samá* es originalmente un conocimiento constitutivo de la física. Es un concierto que celebra la creación expresada en el cosmos, es la celebración de una teofanía, manifestación de Dios. Es capaz de conducir a la unión extática.

En un par de círculos concéntricos, que representan el orden divino y que giran uno a la inversa del otro, el sufi entra en un orden divino y se despoja de su pensamiento. Es un acto de amor en el que ha sido aceptado, por lo que se ofrece a un nuevo conocimiento y a nuevas revelaciones. Repentinamente se observa cómo el sufi se yergue, y dirige su cuerpo, su danza, sus palabras a lo alto: estas son profundamente íntimas y a veces incomprensibles para la comunidad. La danza entregada, sus movimientos, su expresión puede ser seguida por aquellos que en el sama acompañen al sufi, que generalmente son también iniciados.

Poco a poco el ritmo construido en comunidad comienza a tornarse más lento, más suave, todo comienza a detenerse, a cesar. A veces un segundo sufi se levanta de nuevo y todo se realiza una vez más, de una forma singular, pero igualmente colectiva.

Para llegar a éste punto, es necesario tener experiencias que respalden el conocimiento y la madurez del iniciado. La soledad es una experiencia fundamental, pues es en el retiro espiritual donde la reflexión y la comunicación con Dios se propician de forma más íntima. Se ayuna, se ora, se medita y se lee el Corán. Como asceta se debe ser capaz de sustraerse de las exigencias

del mundo y de la vida cotidiana, que es profana, en tanto que se encuentra alejada de la divinidad, con la que se busca entrar en contacto. Esta experiencia lo llevará a dominar todo aquello que sea resultado de la sugestión o de la histeria, porque conocerá el terror, o la desolación, la pena o el peligro.

Dedicara tiempo a pensar sobre la muerte acercándose a cementerios y específicamente a la tumba de antepasados por los cuales transitó la *baraka*. Buscan de los ancestros su virtud, que es más fuerte que la muerte, buscan una especie de comunión espiritual, no con el difunto, sino con lo sagrado.

El sufi lleva a cabo peregrinaciones. En ellas se expresa una de las certezas de la condición humana, la de que el hombre es un peregrino, que anda por *el camino*. El deber del sufi, implica una constante peregrinación de su espíritu, de su alma, que una vez que ha encontrado el camino, debe de seguirlo sin distraerse, para lo que el espíritu tiene una actitud de penitencia, de pobreza, de esfuerzo y de recogimiento. Es un viaje iniciático que, si se llega hasta el fin, conduce a la búsqueda espiritual hacia la unidad, la unión transformadora.

En este camino el sufi ha de pasar por diversos estados y etapas en un orden místico ascendente.

Los estados son entregados por Dios, son el otorgamiento de una virtud trascendente, en donde la divinidad comparte u otorga un tanto de su esencia, una especie de gracia, de santidad. Las etapas en cambio, tienen que ver totalmente con los esfuerzos realizados por el sufi en su peregrinar por el camino en búsqueda de la unión con Dios. Ubicarse entre los estados y las etapas, implica ascender en una escala de perfección, sin embargo es necesario hacer énfasis, no en los estados que dependen de la voluntad de

Dios, sino en las etapas, que corresponden al moldeamiento de las acciones del practicante de tal forma que éstas adquieran y lleven a cabo la enseñanza del sufismo. Las etapas demandan de parte del sufi un esfuerzo metódico y una conducta disciplinada de búsqueda. Éstas representan el combate librado por los practicantes del sufismo para lograr ser piadosos, rectos y para alcanzar la aniquilación del ser mismo en Dios, lo que hace posible que la divinidad se exprese en los sufis por un acto de amor, en que dejan de existir, para ser parte de lo eterno, de la divinidad.

### **3.6 La unión con Dios**

El sufismo en su búsqueda ha exaltado siempre prácticas muy específicas, que particularmente tienen que ver con la práctica de determinados valores, y que se realiza procurando siempre la discreción: entre más íntima, la búsqueda es más legítima y se encuentra respaldada por un verdadero sentimiento. Esta práctica se encuentra fundada en una rectitud moral, el ascetismo, la oración y la meditación. Es por eso que en el culto los sufis nunca se han acercado a prácticas que podrían ser consideradas engañosas por estar materialmente más allá de las leyes de la física.

Es necesario tener cuidado con confundir la consumación mística, con un simple ejercicio de sugestión o con la búsqueda arbitraria del éxtasis por el éxtasis, conclusión a la que podría llegarse con facilidad.

El misticismo no implica una práctica que ponga en duda la realidad inmediata de todos los que lo comparten. Es una experiencia que se vive *en el interior* e individualmente.

Cuando el sufi se encuentra en la etapa culminante de su experiencia religiosa, al contrario del proceder de las experiencias religiosas en religiones, se exime de todo tipo de prácticas mágicas.

Existe la certeza de que Dios puede manifestarse en cualquier momento, de manera que no se procura otra actividad con mayor intensidad, que no sea encontrarse bien atento y preparado para escucharlo y entenderlo. En su camino el sufi ha aprendido a escuchar los sonidos del desierto, como lo hizo Muhammad a temprana edad; en su formación espiritual el sufi ha aprendido a distinguir lo que a través de las generaciones ha constituido la revelación, lo que ha permanecido y lo que no.

Ha procurado distanciarse de aquello que podría engañarlo y confundirlo de su unión con Dios. Como musulmán se ha retirado del consumo del alcohol, mientras que como sufi, se ha apartado de todo tipo de prácticas parapsicológicas o mágicas, que resultan peligrosas, en tanto que conllevan la idea de un Dios ausente en la vida cotidiana y que por eso mismo resultan contrarias a la idea y experiencia que el Sufi tiene de Dios. Este rechazo se debe a que las prácticas mágicas, carecen de parámetros sociales capaces de hacerlo vivir en un sentido existencial pleno.

El sufi recupera su tradición en la *silsila*, porque de ella viene la posibilidad de participar de lo sagrado, de aquello que ha podido traspasar la muerte y llegar hasta él. El sufismo es un hecho de carácter social, aún cuando la experiencia religiosa que manifiesta parezca tremendamente íntima. Es en ésta intimidad donde se da la mística.

Sin embargo lo importante de estudiarla, no está en cómo cada hombre vive lo sagrado en su interpretación personal o en las condiciones de su propia

vida, sino que hemos de recuperar eso sagrado que todos ellos viven en común y dar cuenta sobre eso. Desde mi punto de vista, su recurrencia, su regularidad y su contenido axiomático tienen consecuencias en la vida social.

No se pone en duda la experiencia religiosa de los sufis, por lo que no se cuestiona el carácter de verdad que puede poseer. De lo que aquí se trata es de saber cómo esta experiencia, construye un conjunto de certezas compartidas por la comunidad de practicantes sufis y cómo este conjunto de certezas interviene en su estar y hacer en el mundo que viven. Recordemos que parte de nuestros objetivos es saber hacia dónde pueden dirigirse las religiones, qué necesidades se supone deben de responder.

Pero para llegar a tal punto aún nos falta abordar el fenómeno de la Unión con Dios, que resulta transformadora, y que hará posible dar una respuesta a estos cuestionamientos, aunándose a las interpretaciones que a lo largo he venido haciendo en la tesis sobre este fenómeno.

A continuación habrá una exposición sobre la culminación de la vida del sufi, vislumbrándola en diversos medios que en su realización más íntima y más sentida hacen posible la unión con Dios, y sobre cómo esta Unión puede ser manifiesta.

El sufi se encuentra siempre en un proceso de santificación, que culmina en la unión con Dios. Es decir que necesariamente hay una gran carrera que ha precedido al sufi, antes de que pueda llegar a este momento. Se ha esforzado para que el mundo le resulte indiferente; por diversos medios ha buscado fugarse de él, para poder acercarse a la vivencia de una experiencia tan inefable, como inasible, pero realmente transformadora. Es por eso que constantemente ha estimulado lo que en el sufismo llaman *envolturas*

*concéntricas o envolturas del alma*, que en realidad tienen que ver con el desarrollo de una hermenéutica por medio de la cual pueda interpretarse la revelación de una forma más abierta.

Partiendo del análisis que Durkheim realiza sobre el fundamento último de las religiones, esto quiere decir que, en el caso del Sufismo, sus fundamentos últimos sobre el conocimiento que ponen en práctica se encuentran en ayudar al sufi a vivir y a hacerlo actuar, así como otras religiones lo han hecho con sus practicantes. El cómo lo hace tiene que ver con que la interpretación que los practicantes del sufismo realizan es cada vez más abierta, más abstracta y eso mismo hace posible que sea más comprometida con sus contextos inmediatos. Por estas características se acerca más a una interpretación que exalta la moral, la ética y los valores que históricamente se han adquirido y que se mantienen hasta la actualidad.

Esto se remite al llamado *mujahada*, largo y duro combate que sostienen los hombres contra todo aquello que pueda pervertirlos. En este recorrido, el hombre nunca está sólo, sino que Dios, en los momentos más desesperantes ha enviado su ayuda; sin ésta los hombres tendrían que atravesar su camino en total soledad y sin sentido, en un caminar por caminar. El místico ha estado acompañado todo el tiempo por su maestro, pero al final, espera una respuesta de Dios, ante quien ha de someterse.

Es la fe en la gracia de la ayuda divina, la que puede hacer que su existencia no resulte arbitraria:

La fe en esta gracia estimula al itinerante, quien no la profesa solamente de palabra, puesto que experimenta la verdad en el fondo

de su conciencia, así como el sentimiento espiritual de una presencia amada, de un apoderamiento casi directo de la vida en su origen, y de una inefable y aún oscura intuición de la luz<sup>111</sup>.

La experiencia mística no es un estado pasivo, contemplativo o simplemente receptivo, pues para recibir a Dios, para recibir el misterio ha seguido un camino a través del cual ha orientado y modificado su comportamiento y su relación con el mundo y con los hombres. La vida mística ha dictado una actitud, ha dictado acciones concretas.

Otro de los elementos que lo acompañan en su camino son los llamados *Karama* o carismas, una especie de favores especiales, pequeñas revelaciones particulares, como visiones, iluminaciones, inspiraciones, evocaciones hacia Dios. El carisma lo lleva siempre a la perfección.<sup>112</sup>

Los practicantes suponen que los carismas pueden liberarlos de sus condiciones de servidumbre, adquiridas debido a la condición humana, por la vida carnal y terrestre. Es decir que hay una relación directa entre los carismas y el cuerpo, que posibilita una percepción mayor de lo normal; con esto no quiero declarar que los sufis reciben de Dios poderes superiores, sino que ponen todos sus sentidos muy alerta y muy atentos a cualquier mensaje de Dios, pues no hay otro ser o lugar al cual ellos pudieran dirigir su mayor atención, su mayor interés e incluso su mayor angustia. Todo el tiempo están buscando un amor transformador. En ese sentido los carismas son fuente

---

<sup>111</sup> Jean Chevalier, op. cit., p. 129.

<sup>112</sup> Jean Chevalier nos advierte, que los sufis se distinguen de la práctica de los milagros, ya que los milagros son para acreditar el mensaje de quien detenta el milagro y que promueve la conversión. Pero los sufis no buscan la conversión, por lo que ellos practican el carisma, que los dirige a la perfección.

tanto de luz como de energía y el más grande de los ellos es seguir el camino de la rectitud moral.

El éxtasis es otra de las formas por las que es posible encontrar la Unión con Dios; sin embargo, los maestros no procuran llevar al sufi por ese camino, pues el éxtasis no resulta realmente de la voluntad, por fervorosa y vehemente que pueda ser. Los repetidos intentos y la empeñada concentración no pueden conducir hacia la culminación del éxtasis, dado que este viene sorpresivamente, con angustia, inquietud, desconocimiento. La calma sólo vuelve, cuando se ha realizado la Unión Transformadora.

El éxtasis une y separa. En el sufi, concluye la constante necesidad de separar el espíritu de todo lo mundano y en ese sentido, éste ha roto con un yo centralizado que implica la unión con otro, que *lo abarca en su totalidad*. En este momento el sufi no sólo presencia, sino que es parte de la transformación del todo disperso y caótico en la Unidad, se encuentra el todo sin ninguna mediación. Los contrarios se han unido sin contradicción. Como Muhammad, ha logrado ascender los siete cielos y Dios ha concedido el remover todos los velos que se interponían entre ambos. Dios ha querido manifestarse y existir en él, ha querido abandonar su tristeza primordial a través del conocimiento del otro.

En la tradición de Ibn Arabi, se distinguen seis fases sucesivas del éxtasis. En la primera de ellas, como lo explica Chevalier, los actos pierden su carácter humano, para quedar bajo la inspiración de Dios, en espera de la comunicación de su gracia. En la siguiente, el control que se tiene habitualmente sobre aquello que se puede percibir por medio de los sentidos, va mermando hasta su nulidad, pues se dejan en manos de Dios. De aquí

sigue que las imágenes que se reconocen cotidianamente se desvanecen, en el sentido de que se encuentran en un espacio y tiempo capaz de ir más allá del sentido común construido a través de convenciones sociales; las imágenes explotan en su polisemia: el sufi es capaz de entender la riqueza de la imagen simbólica. En la cuarta fase, entra en posesión de Dios: se vive lo que los sufis llaman el apoderamiento del espíritu del hombre por otro espíritu que obra en él, como agente, produciendo un efecto interno y unido con él; de esta forma Dios vive y contempla en sí. La siguiente fase está instaurada en la vacuidad, en la sensación de absoluto vacío de lo creado, en el sentido de que no hay otra cosa, más que la unidad misma, nada en medio, nada que los separe. En la sexta fase, ya que no hay nada fuera de la experiencia de la Unión. Es sólo Dios el que existe, como poseedor de la gracia infinita y absoluto, como el único capaz de entregarla.

Este estado de éxtasis se presenta en muchas religiones, lo más importante se encuentra en el hecho de entregarse plenamente a esta experiencia intelectual e intuitiva, que lleva al desvanecimiento del místico en Dios. Diversos poemas y cuentos, tratan de expresar esta aprehensión del éxtasis. En esta tesis hemos aludido a la narración de la ascensión del Profeta, que en todo sentido ha sido siempre en la tradición islámica una de las narraciones de mayor contenido simbólico, que no únicamente expresa, sino que guía al maestro y al sufi, en la búsqueda de la unión divina.

Tal comunión implica una transfiguración, que va más allá de un éxtasis filosófico, pues el conocimiento de la unión divina, es un conocimiento total, por lo que se superpone una inteligencia intuitiva: *pasa del deslumbramiento de la evidencia, a la iluminación de la claridad divina*. Los conceptos sólo ciegan al

hombre, pero en la unión divina, el sufi es recompensado con la visión. El sufi puede vivir la unión de alma con la luz divina, pero reconoce que esta unión es aún de tipo intelectual, por lo que no conforme con ello, aspira a esta experiencia que transforme su ser, en virtud del amor que lo ha proyectado en Dios, que lo ha transfigurado.

Esta idea del amor, se contradice a la interpretación ortodoxa del Islam, que postula, que la relación entre Dios y el hombre es la del Señor y su criado, el cual debe tener temor y respeto por su Señor, quien es tan grande que no podría jamás ponerse al mismo nivel de su criado. La idea de Dios, desde los Ulemas, es la de la infinita Superioridad y por lo tanto la distancia de 500 años entre cada uno de los siete cielos, para acercarse a él.

A los teólogos sufis se les han atribuido acusaciones que van desde ser herejes por traicionar la fe musulmana al afirmar la trascendencia de Dios, hasta de panteístas, por afirmar que la criatura se vuelve parte de Dios.

A lo largo de éste trabajo, lo que he querido dejar en claro es que más allá de las interpretaciones que la tradición musulmana ortodoxa ha dado a las creencias de los sufis, éstos luchan constantemente para poder sostener la posibilidad de la relación de amor entre Dios y el hombre, profundizando en el sentido del Ser y el sentido del Amor, afirmando que existe una relación dialéctica entre el Creador y la criatura, que se necesitan mutuamente para experimentar la plenitud infinita. Este es el mensaje sufi que la modernidad también ha tratado de acallar.

Si sólo Dios Es, en la Plenitud infinita y Absoluta del Ser, salvo si impone con su propio ser un límite al Ser infinito, lo que constituye una contradicción. No tiene pues, más modo de ser que por el Ser mismo,

según una relación contingente y en un sentido analógico del término ser. De igual modo sin Él no puede actuar, pensar ni amar. Él se manifiesta por ella y es y actúa en ella... Ellas se realizan espiritualmente en Dios o Dios las realiza en él con un amor luminoso. Por esta relación recíproca de un don total, el amante se realiza en el amado y el amado en el amante.<sup>113</sup>

Aún cuando pueda hablarse de esta relación dialéctica, sigue habiendo un misterio entre la correspondencia del Amado con el amante, del Creador y la criatura. Este misterio sobre como vivir esta relación dialéctica, está en todo el camino que sigue el sufi en su formación espiritual. Pero lo que el sufi espera es la teofanía, el momento en que Dios atraviesa el último velo, y se revele al místico y en dónde por medio del místico, Dios se muestra ante el mundo. Sólo si el sufi se ausenta del mundo y se halla en una condición de vacuidad mundana, podrá acceder a esta transparencia de Dios en un instante privilegiado.

El instante no tiene que ver con el tiempo. Es un instante porque la intensidad de la revelación es absoluta. La referencia más común es la de un momento en el que se puede tocar la eternidad. Aparece repentinamente, absorbiendo todas las capacidades del ser para llevarlas a su máxima tensión en dirección hacia un único horizonte: Dios. Este es un instante místico, donde el sufi se encuentra instaurado en lo más profundo del misterio, no para comprenderlo, sino para vivirlo, para ser en él. La unión mística es la síntesis entre el conocimiento y el amor que se realiza en la plenitud del Ser.

---

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 134.

## 4 Conclusiones

En el primer capítulo tuvimos un acercamiento al fenómeno religioso en su particularidad mística, en el cual se intentó delimitar las condiciones históricas y sociales del sufismo, para poder mostrar las preocupaciones religiosas que lo precedieron. Estos antecedentes hablan de los fenómenos de carácter ortodoxo que motivaron éste movimiento místico y la necesaria distinción en su concepción de Dios y en su culto.

Se ha visto cómo surge el Islam motivado por intereses y situaciones de muy diversos tipos. Preocupaciones políticas, sociales, económicas, culturales y por supuesto religiosas que se encuentran todas interrelacionadas en la complejidad total de la realidad que enfrenta<sup>114</sup>. Pero es el surgimiento de la nueva religión, la coyuntura capaz de sintetizarlas y resolverlas, porque implicó el desarrollo de un nuevo orden social, que nos permite realizar algunas observaciones sobre algunos factores que determinaron cómo y por qué medios fue posible.

- Despojo del poder político a las élites judías y mequíes, a partir de que Muhammad comunicó la revelación a su gente y ésta se organizó contra ellas aunque de una forma muy simple y escasa. Para ellos su victoria significó el apoyo divino, que incrementó y esparció la fe.
- Adquisición del apoyo del pueblo propio. Ésta sólo fue posible como un punto de la inercia social. Desde la recuperación del

---

<sup>114</sup> El Islam surge, a fin de solucionar problemas concretos, tales como carencias de cohesión y significación social, de organización, económicas y finalmente, como una reivindicación de un conocimiento originario y fundador.

pozo Zam Zam comienza una reflexión sobre los orígenes de la comunidad que significó un movimiento de re-intensificación de la conciencia colectiva, que se materializa con el abandono de los ídolos, la conversión al Islam y la aceptación de la reinterpretación que ha brindado la revelación.

- Búsqueda de la sociedad por la salvación que de otra forma estaba perdida. El desconocimiento o ignorancia sobre su pasado constituía la condición de una existencia arbitraria, dado que no podían llevarse a cabo acciones congruentes con un futuro trascendente. Los límites del mayor reconocimiento social al que podían aspirar se encontraban en la figura del guerrero.
- Necesidad de mejoramiento de su organización social, si querían reparar sus condiciones de vida, tanto materiales como de sentido tenían que reorganizarse. Todas las comunidades vivían la misma inestabilidad del medio que los rodeaba, sin embargo la falta de cohesión de aquellos que tenían una identidad dudosa, se reflejaba en una falta de solidaridad y por lo tanto de una existencia más difícil de lograr en todos los sentidos. Pero a partir de que los hombres se adhieren a una religión, son hombres que pueden más.

Este recorrido por los antecedentes del sufismo, hace posible mostrar los rasgos específicos de su religión. Las preocupaciones se encuentran caracterizadas por elementos que constituyen un orden existencial en donde el pasado, el presente y el futuro construyen una congruencia que posibilita la salvación. Esto se explica desde las siguientes coyunturas.

- El interés religioso sufi busca el contacto con lo sagrado y lucha por apartarse de lo profano. Se convierte así en un sistema de administración de la gracia por medio del cual el religioso puede entrar en contacto con lo sagrado.
- El sufismo ha desarrollado una hermenéutica propia, que es más religioso entre más trascendentes y menos locales sean sus alcances. En palabras de Durkheim, la religión tenderá a hablar con conceptos que no pueden ser tocados por el tiempo y el espacio. Es decir que la hermenéutica que se funda en preocupaciones religiosas tenderá a ser más abstracta y menos concreta, porque sólo así, ese conocimiento social que posee, podrá ser tomado y retomado por diversas sociedades, según sus necesidades, sin perder su capacidad de responder a necesidades existenciales.
- La interpretación que desarrolla el sufismo de la revelación, no conlleva en su originalidad otro interés que no sea el religioso y en ese tenor, brinda a su creyente la posibilidad de alejarse de lo profano, retomando su pasado cultural dentro de una comunidad para encaminar sus acciones hacia la salvación.
- Los elementos que hacen posible la reinterpretación de su pasado en comunidad y su reactivación constante (A, B, C), se juegan en sentimientos, pensamientos y la propia participación entre las creencias que se comparten y el ritual que se vive de una forma muy íntima y personal.

A) La *silsila*: genera un sentido de pertenencia a una comunidad, a una élite sagrada que viene desde Allah y llega hasta el sufi. Esta argumenta su sentido por medio del mito de la ascensión del Profeta y por la *baraka*.

B) De generación en generación de sufis se encuentra la transmisión de la *baraka*, que es la bendición, el insuflado de esencia divina que pasa del maestro al iniciado y que igualmente viene desde Allah.

C) el sistema de interpretación sufi de la revelación, se desarrolla desde una perspectiva simbólica que se aleja del dogmatismo y tiende a la expresión poética, capaz de adaptarse a nuevas condiciones históricas y sociales; es decir que constituye una serie de parámetros con los cuales el sufi puede considerar su cercanía o lejanía de lo sagrado y lo profano en sus actos y al tomar decisiones. A partir de ellos éste constituye una actitud particular para dirigirse a Dios, a los hombres y al mundo que lo rodea.

Históricamente el sufismo ha desarrollado una ética particular, en donde ha dado énfasis a determinados valores propiciados por las situaciones particulares que han vivido en diversas épocas. Son recuperados por los sufis para ponerlos en práctica en su vida cotidiana, determinando así la forma en que el sufi interviene en su mundo.

Como musulmanes que profesan con énfasis su fe, se preocupan por la obediencia y el temor a Dios, al cual buscan tener siempre cerca, de ahí la necesidad de la oración. Igualmente se procura la caridad con aquellos "hermanos" que puedan necesitar una limosna y, finalmente, reivindican la igualdad que viene de que todos fueron una creación divina.

En el segundo capítulo se muestran cuales son los principales momentos históricos a través de los cuales pudo construirse este movimiento religioso; particularmente se aborda su diferencia de la institución ortodoxa que lo rodea. He tratado de mostrar que el sufismo aunque la acepta, tomando en cuenta que se elabora por la apariencia de la revelación, no deja de mostrar un énfasis místico propio y la creencia en un significado oculto en la revelación. A través del tiempo, éste rasgo fue elaborando determinados valores, que han permanecido en diversas etapas de la historia del Sufismo y por lo tanto le serán constitutivos.

- Como sufis, sin abandonar el posicionamiento anterior, procuran una relación de Amor con Dios, la única capaz de revelar y que hace posible que el acto de creación continúe.
- El sufismo más antiguo, encuentra un paralelo con la idea del cordero de Dios. Es decir que el sufi es su *cordero*, por lo que de una forma simbólica, se viste de lana y sus actos tienen como horizontes la consagración, el sacrificio la humildad y la pureza.
- En una etapa temprana respondió a la necesidad de encontrar un guía espiritual con el cual pudiera tener un contacto directo, lo que lo lleva a desarrollar una nueva religiosidad. El sufi entonces incrementa su atención hacia la búsqueda del guía espiritual, aspirando a lo absoluto sobre la meditación del Corán. Su actitud fue de renuncia dentro del mundo para llegar a su propia consagración en el temor de Dios.

- En la etapa en que se enfrenta a un Islam ortodoxo mejor organizado, con mayor legitimidad y poder, tiene que mesurarse y practicar la sobriedad, el respeto a la disciplina del secreto y una espiritualidad de renuncia. Nunca las hostilidades con las autoridades tanto políticas como religiosas habían sido tan presentes y tan fuertemente castigadas. Por lo que lucharon por la aceptación de la Sunna, que lograron gracias a una actitud prudente de reserva.
- Cuando hay una mayor apertura en la difusión de sus ideas, su carácter elitista se difuminó así como la realización espiritual, así que lo que permaneció de forma más enfática, fue la conservación de una conducta pura.
- Después hubo un esfuerzo por aclarar y recuperar las ideas religiosas del sufismo, con ello procuró un sufismo moderado que rechaza extremismos sectarios y actitudes excéntricas para gestar una armonía entre el camino espiritual y la ley, manteniendo la exigencia de purificación moral.
- El Sufismo comienza a expandirse y a encontrarse con otras creencias diversas. Hubo intentos sincréticos sin éxito. En contraste surgen las *tariqas* con un método y reglas propios, mientras que socialmente comenzó a jugar, de forma más intensa, el papel de un medio de integración comunitaria.
- En los siglos siguientes su función fue sobre todo la de la resistencia ante en Occidente ibérico en todos los lugares donde anteriormente ya se había instalado y que comenzaba a

encontrarse con aquel mundo, principalmente en Marruecos, en el Imperio Otomano, en Irán e India.

- Posteriormente hay una revivificación de las cofradías, a partir de la idea del amor divino como universal.
- En la actualidad, este conjunto de valores aún se conservan. Pero son aquellos que coinciden con priorizar una experiencia religiosa más individual, los que han podido sobrevivir sin tantos problemas, lo que a su vez conlleva el hecho de enfatizar el carácter místico del sufismo. Es decir que el creyente no es tanto ya un cordero que sigue a su guía, sino un *heliotropo* más conciente y más cuidadoso de la forma en la que interpreta el mensaje divino.

Ya en el capítulo final mostramos cómo esa historia y valores se reactivan por medio del ritual que reproduce culturalmente a la misma comunidad que lo practica. En él se argumentan y reactivan los fundamentos originarios de la comunidad, en donde ésta es siempre privilegiada, en comparación de las diversas comunidades religiosas, lo que a su vez genera vínculos afectivos, cohesión que constantemente se reafirma; el culto lleva a la vivencia de una verdad abierta y plena que conduce a la salvación.

Habíamos dicho, que si el sufismo puede presentar una serie de creencias y ritos, entre los que el creyente oscila por medio de diversas ideas como la del alma, el espíritu o la personalidad mítica, entonces cuenta con los elementos esenciales para manifestar una conciencia colectiva específica. Si la interpretación de estos elementos se da de una forma simbólica y tiene la capacidad de responder a las condiciones históricas y sociales del creyente,

entonces hay una alta intensidad en la conciencia y el sufismo, estaría en condiciones de hacer actuar al practicante del sufismo y ayudarlo a vivir.

Podemos decir entonces que contamos con esos elementos, por lo que el sufismo sí ha desarrollado una conciencia colectiva, desde hace aproximadamente catorce siglos. En el tiempo ha ido cambiando, por lo que únicamente nos remitimos a algunos elementos que permanecen y que comparten los sufis independientemente de las *tariqas* a las que pertenecen, como la meditación sobre el Corán y la recuperación del mito de la ascensión del Profeta. En estos elementos, podemos observar, que la interpretación que hace es de carácter simbólico y su capacidad de responder a las demandas históricas y sociales a las que se enfrenta, no es algo que pueda decirse de una forma general y definitiva, pues habría que analizar caso por caso.

Sin embargo, de una forma más general, al procurar una práctica muy íntima y personal de la religiosidad, coincide con las formas actuales y secularizadas de la práctica religiosa, en donde la liturgia oficial se presenta como una opción demasiado carente de crítica para los creyentes que buscan participar de una religiosidad más conciente, más cotidiana y sobre todo, que sea capaz de responder a necesidades muy personales.

En este sentido, podemos decir que la intensidad de la conciencia colectiva a través del sufismo tiende a elevarse en el grupo de sus practicantes, su manifestación es menos local y en todo caso se construye en un espacio donde puedan compartirse los intereses y preocupaciones que el sufismo puede resolver, para quienes lo practican y de esa forma genera la cohesión de su comunidad.

De forma general en las páginas anteriores he querido rescatar algunos de los rasgos del sufismo. Ciertamente Durkheim analizaba el fenómeno religioso en un momento de crisis social; concebía a la religión como un hecho social capaz de dar cohesión a una sociedad que se fraccionaba en clases sociales, que promovía el individualismo, falta de solidaridad, la polarización de clases propia del capitalismo desde sus inicios.

Es desde esta vertiente de pensamiento social que, por mi parte, he decidido incursionar en una de las vertientes del islam, el sufismo. A fin de intentar comprender la importancia del fenómeno religioso en las sociedades modernas, más allá de su simple reducción a “falsa conciencia”. Indudablemente el sufismo fue en diversos momentos una fuente de cohesión en las sociedades islámicas cuando éstas se vieron enfrentadas. Hoy en día nos permite conocer de forma general cuales son las preocupaciones de tipo religioso sobre el acaecer de sus practicantes, las cuales son totalmente distintas a las prioridades políticas de los movimientos fundamentalistas.

El método es importante. La forma que los sufis proponen para acercarse a Dios, en la actualidad se aproxima bastante a lo que demanda una participación democrática. El acercamiento se da, en la medida de sus posibilidades, de la voluntad y la reflexión personal de quien participa en él. No es obligatorio para ningún musulmán y, sin embargo, ha crecido a lo largo de su historia. Hoy en día los grupos sufis se encuentran no sólo en el mundo árabe, sino que han ganado terreno en muy diversos lados alrededor del mundo y nuestro país no es la excepción. Esto quiere decir, desde mi perspectiva, que el sufismo también nos permite entender hacia dónde van las religiones, porque ilustra pautas hacia las que tienden diversos movimientos

religiosos. Ofrece una experiencia más personal, donde el creyente es más conciente de aquello en lo que cree y su participación está plena de sentido; a la vez demanda una institución más comprometida con sus realidades particulares y una liturgia sin arbitrariedad.

Al estudiarlo pude observar que en sus orígenes muestra inquietudes que son muy cercanas a las que el cristianismo ha tenido, respecto a su preocupación por la calidad moral del hombre y cercanía a una experiencia de Dios mucha más viva. El sufismo se ha ocupado de que la existencia de sus seguidores, no resulte arbitraria; es decir que les ha ayudado a vivir.

Declarar que sí hay un punto de encuentro entre las preocupaciones cristianas y las musulmanas en su especificidad sufi, es denunciar también que reducir el Islam a “terrorismo”, tal y como ha sido promovido desde los inicios de éste tercer milenio, no es sino un producto más de la ignorancia de nuestras sociedades modernas respecto de la religión. Debemos darles a éstas su justa responsabilidad. La forma en que el sufismo ha impactado la vida cotidiana de sus creyentes tiene que ver con el moldeamiento y reflexión sobre su propia conducta, de tal forma que sus prácticas lo lleven a estar más cerca de Dios. Esto se logra en primer momento a través de una interpretación abierta del Corán y que a la vez esté más comprometida con sus contextos inmediatos y no con el seguimiento de dogmas.

El sufismo, por cierto, es también una de las expresiones más poéticas de la experiencia de Dios en la historia de las religiones, lo que queda demostrado aquí por el mito del Viaje Nocturno y la Ascensión del Profeta, así como por creaciones de diversos sufis, como las obras de Ibn Arabi o la poesía de Yalal ad-Din Muhammad Rumi.

Nos acercamos a ellas desde la teoría de Durkheim, que nos permitió un acercamiento a los elementos pertinentes que dan cuenta de lo sagrado en el sufismo. Por lo tanto, un acercamiento a sus valores, a sus premisas e inquietudes. Gracias a su propuesta realicé un intento por elaborar un análisis sobre los elementos que nuestro autor definió como fundamentales en un análisis religioso, así que se recuperaron narraciones, mitos y una pequeña parte de la biografía del Profeta. Éstos, como bien apuntó Durkheim en su obra nos hablaron de lo regular, de lo repetible y de lo exterior al creyente. Quedó claro cómo al retomar todos estos elementos surgió la liturgia más general del musulmán, sobre la peregrinación, sobre la oración y sus posiciones, sobre la circunvalación, etc. Observé que para el sufi, ésta perspectiva es válida, pero no es la única porque reconoce varios niveles de significación en la realidad. Tiene la certeza de que no todo lo real puede ser conocido en el mismo nivel.

De manera concluyente es importante declarar que dar seguimiento a las categorías propuestas por Durkheim, posibilita el establecimiento de paralelismos y acercamientos entre fenómenos diversos, y en este trabajo en partícula, ha servido para mostrar que las preocupaciones religiosas de los sufis, no son tan ajenas o distantes a las de otros grupos religiosos: de fondo, hay en parte, una preocupación por la conservación del orden social, que sólo puede lograrse a través del establecimiento de creencias y ritos que materializan a la sociedad como una totalidad. Esta totalidad se encuentra formada por las partes, un sistema de mitos, dogmas, ritos y ceremonias.

Los ritos, que en palabras de Durkheim son reglas de conducta que prescriben cómo debe de comportarse el hombre con las cosas sagradas<sup>115</sup>,

---

<sup>115</sup> É. Durkheim, Op. cit. P. 83.

en el caso del sufismo manifiestan que categorías como el amor esencial o la tristeza primordial, gestan un conjunto de valores como la obediencia, la discreción, la prudencia, entre otros valores, que llevan a la búsqueda de una disciplina y autorregulación de la conducta en aras de proteger el orden social, que de lo contrario no podría evadir la trasgresión social, la falta a las normas y en tal caso, la frustración social que inevitablemente trae consigo la anomia.

Las creencias en su conjunto y su interpretación en una jerarquía de sentidos en los sufis, nos hablan de la necesidad social que fundamentan. Dado que la sociedad desde la perspectiva de Durkheim, no es una realidad evidente sino un “sistema de ideas compartidas sobre las cuestiones del sentido de la vida y del bien y del mal”<sup>116</sup>, el sufismo constituye una posibilidad para sus practicantes de estar cerca de lo que en éste sistema de ideas, constituye de manera colectiva lo más apreciable, de estar cerca de lo *sagrado*. Esta constante separación ente lo sagrado y lo profano es lo que propicia un sentido existencial y dota de sentido al sufismo para sus practicantes; para Durkheim el ascetismo místico, una de las más recurrentes manifestaciones de los sufis, tiene como objetivo “extirpar del hombre todo lo que pueda quedar en él de apego por el mundo de lo profano”<sup>117</sup>.

Hasta éste punto Durkheim ha podido auxiliar en el conocimiento de la experiencia religiosa del sufi. Sin embargo, al caracterizarla como una experiencia con un fundamento únicamente social, deja de lado la posibilidad de entender cómo la experimenta el sufi, de una forma más íntima, cómo se apropia de ella. Es decir que desde Durkheim podemos un énfasis receptivo de

---

<sup>116</sup> Ibidem. P. 12

<sup>117</sup> Ibidem. P. 83

parte del sufi, restando importancia al papel activo en el cual se apropia de las creencias y las resignifica.

Concretamente cuando se llegó al punto de abordar la experiencia de la Unión con Dios, de la experiencia mística para el sufi, fue necesario recurrir al pensamiento de Henry Corbin, quien desde mi punto de vista, es quien ha dado el mejor acercamiento en su intento de exponer la experiencia mística.

Es importante reconocer que cuando abordamos estas expresiones a través de la perspectiva ilustrada y positiva de Durkheim, también dejamos de lado la posibilidad de entender cabalmente cómo es la experiencia mística en el sufi. A pesar de que podamos acercarnos a ella, la demanda de cosificar esta experiencia y hacerla ajena del sufi, es una barrera.

En mi opinión la sociología, sin temor a abandonar el carácter social del fenómeno, tiene que echar mano del saber de otras disciplinas que le permitan incursionar en esas dimensiones de la experiencia de una forma más cercana, ya que desde Durkheim está condicionada a acercarse al misterio revelándolo, haciéndolo exterior al sufi y por lo tanto dándole una única posible interpretación; a la larga eso sólo hace a la sociología más capaz de entender un dogma que una religión abierta que siempre demande ser sujeto de constantes interpretaciones por parte del creyente.

## **Glosario**<sup>118</sup>

**Baraka:** bendición. Fluido líquido invisible que emana de todo objeto sacro; fuerza benéfica de origen divino que provocando la superabundancia en el dominio físico y la prosperidad y felicidad en el orden psíquico, mora en un santo o profeta; a su vez estos personajes pueden comunicar sus efluvios a gente común por su contacto, o de modo especial, al ser visitada su tumba. Esa fuerza, ese poder concebido como fluido casi físico es un privilegio hereditario, una herencia de orden carnal o espiritual que pasa con alguna atenuación a sus descendientes o seguidores inmediatos. La baraka no tiene origen coránico.

**Bâtin:** eso que es interior, íntimo y oculto. Los sufis, como algunos grupos shiítas profesan una lectura esotérica del Corán, porque consideran que la lectura literal oculta muchos otros sentidos escondidos.

**Dhikr:** significa pronunciamiento, invocación o remembranza. Es una práctica que consiste en recordar a Dios. Es un acto de devoción que generalmente se realiza en la repetición de los nombres de Allah.

**Faquir:** Pobre, indigente, necesitado. Este término es casi un sinónimo del término persa derviche (visitador de puertas), mendigo, que en ambas lenguas son sinónimos de término sufí, su uso es aún mayor para su designación que la de misma de sufi.

**Futuwa:** En principio es la virtud de valorar la honestidad, la gentileza y la generosidad incluso en la pobreza, así como la hospitalidad y el abandono a

---

<sup>118</sup> César Vidal Manzanares, *Diccionario de las tres religiones monoteístas*, Madrid, Alianza, 1993.

los lamentos. Es también el nombre de una organización ética y urbana que vivía en especies de comunas, durante los siglos XIII y XIV.

**Gehena:** (Del lat. bíblico gehenna, y este del hebr. gē hinnōm, valle de H., topónimo maldito a causa de los ritos paganos; cf. siríaco gihannā). f. infierno (lugar de castigo eterno).

**Hadith:** palabras que el Profeta compartió con sus discípulos. Tiene el sentido general de narración, noticia. Como vocablo técnico hace referencia a una corta narración o anécdota acerca del profeta Muhammad, bien sea uno de sus hechos presenciado por uno de sus contemporáneos, bien sea uno de sus dichos recogidos de su propia boca. Es un relato que transmite datos de la sunna (costumbre normativa del profeta o de la comunidad primitiva). Es un relato que se presenta siempre de forma estereotipada: primeramente viene del ishad, el apoyo de la autenticidad del relato. Avalado por una cadena de transmisores que se remontan hasta el profeta, seguidamente viene el matn, el texto propiamente dicho de la relación.

**Hajj:** es la peregrinación a la Meca, uno de los cinco pilares del Islam, que un musulmán debe de realizar por lo menos una vez en su vida. Existen reglas, regulaciones y una vestimenta adecuada. Esta sucede en el mes Zul-Hijjah.

**Hanif:** Aquellas personas que durante la Jahiliyyah o periodo de ignorancia, no aceptaban la idolatría en su sociedad. Estas estaban en busca de la verdadera religión del Profeta

**Hikma:** Principios

**Jeque/ sayj**<sup>119</sup>: viejo, anciano, maestro. El término designa al hombre que lleva las marcas de la vejez y supera los 50 años. En la Arabia preislámica el jeque, elegido por sus cualidades era el que hacía las veces del jefe de la tribu o de clan. Su poder no obstante era muy restringido

**Karama**: carisma

**Mahraab**: este es el lugar al interior de las mezquitas, en donde se indica la quibla, la dirección en la que se encuentra la Meca y hacia donde deben dirigirse las oraciones.

**Mujahada**: Combate que los hombres sostienen contra Satán.

**Nafs**: alma. En el hombre se distingue el nafs (alma) y el ruh que es espíritu, soplo vital. El nafs, el alma carnal sería el soplo cálido que viene de las entrañas cargado de pasiones carnales.

**Quibla**: Es la orientación o dirección en la que ofrecen las oraciones y postraciones. En un primer momento se hicieron hacia Jerusalén, pero después de que Muhammad lo estableciera se realizaron hacia la Meca.

**Ruh**: alma espiritual es el soplo sutil que viene del cerebro, es la marca de Dios en el hombre. Es el guía y maestro en las cofradías religiosas.

**Sath**: Enunciado elaborado por medio de un lenguaje simbólico, para expresar una verdad, pero que al no ser entendido por el Islam ortodoxo, era calificado de exceso teológico.

**Silsila**: Cadena de transmisión iniciática.

**Sunna**: en general significa hábito, práctica, procedimiento habitual o acción, norma o uso sancionado por la tradición. Siempre hace referencia al Profeta Muhammad en sus palabras, prácticas o hábitos y está conformada

---

<sup>119</sup> Maillo Salgado, *Vocabulario básico de historia del Islam*, Madrid, Akal, 1987.

especialmente por los Hadith. La Sunna puede confirmar lo que es mencionado en el Corán, lo interpreta y explica, aclarando versos generales, limitando y restringiendo su significado para dar cuenta de lo que ha sido revelado en el Corán. Es una alta autoridad en el Islam, ya que Allah en el Corán, ordena a los musulmanes seguir las enseñanzas del Profeta.

**Tariqa:** es el camino místico que siguen los sufis para lograr la unión transformadora; de aquí se deriva un segundo sentido en donde denomina el lugar en donde se llevan a cabo las prácticas y ritos sufis de forma colectiva.

**Tasbih:** es un objeto similar a un rosario, de uso tradicional entre los musulmanes.

**Tassawwuf:** mística sufi, disciplina y esfuerzo metódico en el camino hacia la unión transformadora.

**Tawhid:** unidad divina

**Ulemas:** Doctores en ciencias y legislaciones religiosas, interpretes oficiales.

**Umma:** Representa el concepto que viene desde la antigüedad del Islam, y que supone límites extraterritoriales y extranacionales entre los musulmanes y en consecuencia asume la existencia de una comunidad musulmana que abarca a todos los musulmanes del mundo

**Zahir:** El significado aparente, exterior o superficial de las cosas, de sentido evidente, manifiesto, exotérico.

**Zawiya:** Designaba la celda de un monje cristiano, posteriormente un oratorio. En África del norte el vocablo adquirió una significación mucho más amplia, remitiendo a un edificio de carácter religioso que solía comprender los

siguientes elementos una sala de oración con Mirab: una tumba venerada cubierta por una cúpula (qubba): un lugar destinado exclusivamente para la recitación coránica, una escuela elemental coránica (moktab): a menudo la zawiya se encuentra flanqueada de un cementerio para los que desean ser enterrados junto a su santuario preferido. Hoy día suele ser casa matriz de una cofradía o hermandad religiosa.

## Anexo No.1



Muhammad al comienzo de su Ascensión, montado sobre Al- Buraq



Imagen de Al-Buraq realizada en el siglo XVII

## **Bibliografía**

Biblia. Español. Reina. 1960. *La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento*, antigua versión de Casiodoro de Reina 1569; revisada por Cipriano de Valera 1602; otras revisiones 1862, 1909 y 1960. Brasil: Sociedades bíblicas unidas, 1960.

Bonaud, Christian, *Introducción al sufismo: el tasawwuf y la espiritualidad islámica*, Barcelona, Paidós, 1994.

Chebel, Malek, *Diccionario del amante del Islam*, Barcelona, México, Paidós, 2005.

Chevalier, Jean, *El sufismo*, Mexico, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1987.

-, Gheerbrant Alain, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1995.

*El libro del viaje nocturno y la ascensión del profeta: Kitab al-isra' wa-l-mi'raj li-l-Imam Ibn 'Abbas*, estudio introductorio y traducción de Fernando Cisneros, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1998.

*El Corán*, Traducción prólogo y notas de Rafael Cansinos Asséns. Introducción de Vera Yamuni Tabush, Versión literal e íntegra, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.

Corbin, Henry, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Barcelona, Destino, 1993.

- *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Madrid, Siruela, 2000.

Durand, Gilbert, *Ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico*, Barcelona, Paidós, 1999.

- *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993.

- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, México, Paidós, 1998.
- Juan de la Cruz, Santo, *Poesía de San Juan de la Cruz*, selección de Guillermo Fernández, Toluca, Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2000.
- Lings, Martin, *Muhammad: Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, Hiperión, 1989.
- Maillo Salgado, *Vocabulario básico de historia del Islam*, Madrid Akal, 1987.
- Massignon, Louis, *La pasión de Hallaj: mártir místico del Islam*, Barcelona, México, Paidós, 2000.
- Ruiz Figueroa Manuel, *La religión islámica: una introducción*, México, El Colegio de México: Centro de Estudios de Asia y África, 2002.
- La espiritualidad new age y el sufismo, en: *Estudios de Asia y África*. México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África. v. 37, no. 1 (117) (ene.-abr. 2002), p. 97-136.
- Said, Edward, *Orientalismo*, Madrid, Debate, 2002.
- *Cubriendo el Islam: cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, traducción de Bernardino León Gross, Barcelona, Debate, 2005.
- Teresa, de Avila, Santa, *Obras Completas*, a cargo de Maximiliano Herraiz, Salamanca, Sigueme, 1997.
- Vidal Manzanares, César, *Diccionario de las tres religiones monoteistas (judaísmo, cristianismo e Islam)*, prólogo de Pablo A. Deiros, Madrid, Alianza, 1993.