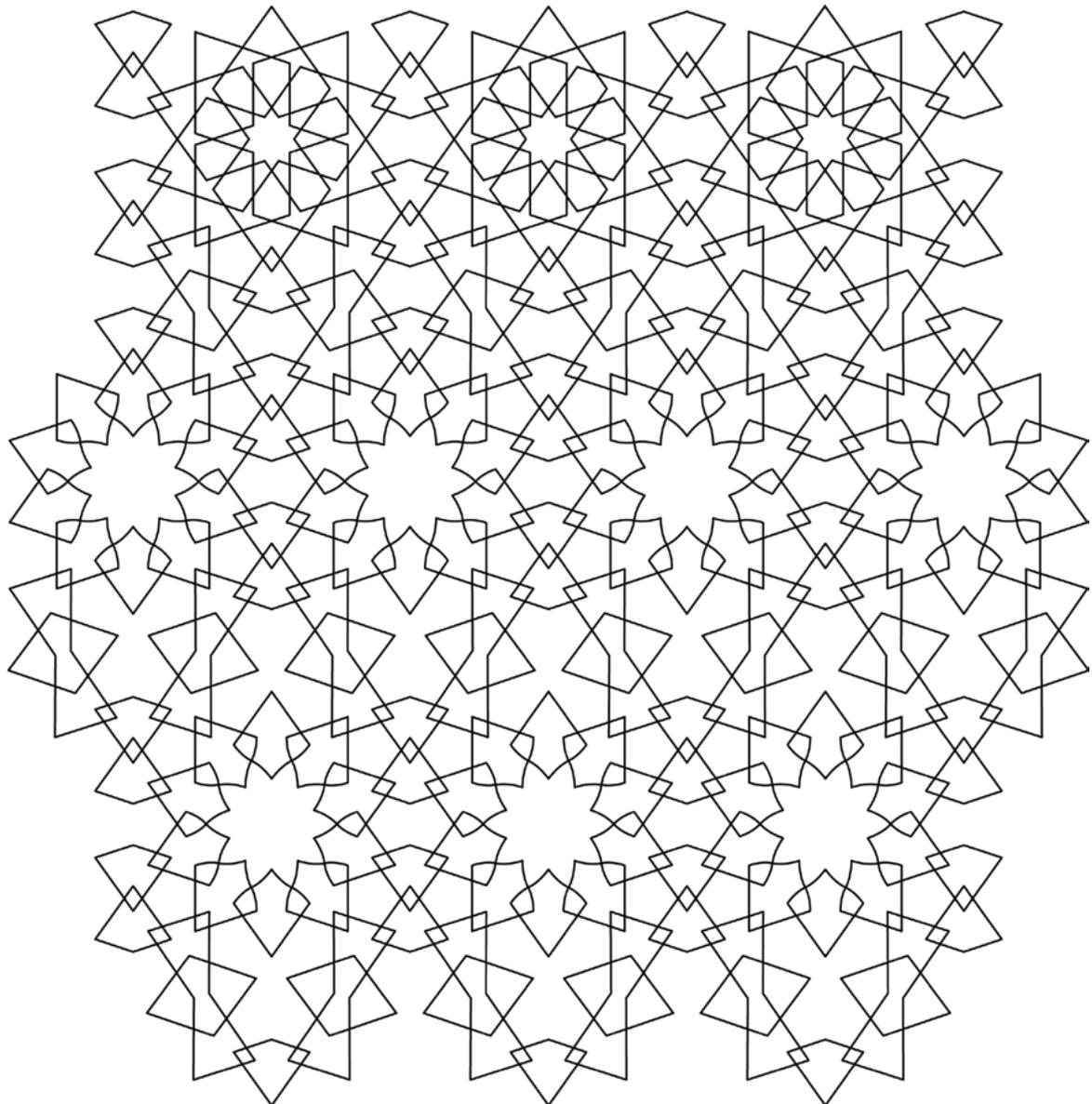


⋮

BELLEZA, MISERICORDIA Y TRANSFORMACIÓN DEL ALMA: LA DIMENSIÓN INTERIOR DEL ġIHĀD SEGÚN LA PERSPECTIVA SUFÍ

Armando Montoya Jordán

Recibido: 14/02/2019. Aceptado: 15/04/2019.



Resumen: A través de la historia islámica, la práctica del *ġihād*, en cuanto esfuerzo y combate en nombre de Dios así sancionado por el Corán, ha sido fuente de gran controversia. De hecho, a partir de los procesos de secularización que afectaron a la umma tras la conquista del Dār al-Islām por parte de las potencias coloniales europeas desde principios del siglo XIX, dicha percepción se agudizó considerablemente, particularmente desde la perspectiva occidental, pues el desafío que supuso la empresa colonizadora trajo como detonante férreas resistencias armadas en diversas latitudes del marco islámico, muchas de ellas en nombre del *ġihād*.

Ahora bien, la tradición sufi ha exhortado, a lo largo de su historia y con severa rigurosidad, sobre la imperativa necesidad de reconocer la dimensión propiamente ontológica que distingue al *ġihād*, es decir, como esfuerzo del alma en aceptar la voluntad divina. De ese modo, los sufis han establecido la preeminencia de la dimensión espiritual del *ġihād* por encima de otras formas de interpretación que puedan reducir su significado a un simple activismo político o a meras imposiciones jurídicas. Para ello, la hermenéutica sufi no ha cesado de aunar esfuerzos, remitiéndose al modelo de comportamiento profético como el ideal supremo de toda acción auténtica; hecho que adquirió mayor importancia aún desde el inicio de la edad moderna, una época dominada por la dramática irrupción del secularismo y el subsiguiente derrumbamiento del viejo orden político islámico. Así, los esfuerzos de grandes *šuyūḥ* sufíes como el Emir Abd el-Qadir en Argelia o Ahmadou Bamba en el Senegal deben ser vistos como la más auténtica expresión del *ġihād* en cuanto fiel reflejo del comportamiento profético. A la mirada de los sufis, solo la acción llevada a cabo desde la contemplación o, en otras palabras, desde el centro del corazón, será un acto que conlleve la manifestación de la Presencia Divina, preámbulo del Misericordioso.

Palabras clave: *Ġihād* mayor, *Ġihād* menor, *muḡāhid*, Belleza, Majestad, *Iḥsān*, *Tarbiya*, *Nafs*, *Makārim aḥlāq*, Presencia Divina.

Abstract: Throughout Islamic history, the practice of Jihad, as an striving effort in the name of God in accordance with Quranic revelation, has been a matter of great controversy. In fact, after the conquest of the Dar al-Islam by the European colonial powers from the beginning of XIX century onwards, which triggered a process of secularisation that would have dramatic consequences for the constitution of the Ummah, such perception aggravated even more deeply, particularly from the western viewpoint, as the challenges presented by the colonial rule brought as consequence a series of military resistance movements that sprang across the whole Islamic world, many of them wagging Jihad.

The Sufi tradition has exhorted, throughout its long history and with emphatic gravity, about the urgent need to recognise the ontological dimension that distinguish the practice of Jihad, namely, as a struggle of the soul to appease itself and thus accepting divine will. In this way Sufis have discerned the preeminence of the spiritual dimension of Jihad over other types of

interpretations that could alter its real meaning, thus avoiding reducing it to simple political activism or mere juridical impositions. For that purpose, Sufi hermeneutics has incessantly insisted on the need to refer all forms of action to the prophetic model as the supreme ideal for all authentic action, a viewpoint that became even more decisive from the start of the modern age, an era dominated by the dramatic rise of secularism and the subsequently fall of the old political Islamic order. In that sense, the efforts carried out by great Sufi sages such as the Emir Abd el-Qadir in Argelia and Ahmadou Bamba in Senegal, should be seen as the most authentic expression of Jihad, that is to say, as a genuine reflection inspired on the prophetic model. From the Sufi perspective, only the action that results from contemplation or, in other words from the centre of the heart, will be an action that shall lead to the revelation of the Divine Presence, prelude of the All-Merciful.

Key words: Great *jihād*, Minor *jihād*, *Mujāhid*, Beauty, Majesty, *Iḥsān*, *Tarbiya*, *Nafs*, *Makārim al-akhlāq*, Divine Presence.

“¡Oh los que creéis!; Permaneced en pie ante Dios, sed testimonios en justicia!; Que el odio de la gente que no es equitativa no os arrastra ser injustos!; Sed justos! Eso está más próximo a la piedad”¹.

Cuando el sufismo emergió como una poderosa fuerza de resistencia frente a la presencia colonialista europea, cuya irrupción en el marco político de los diversos reinos y naciones islámicas que conformaban la *umma* -desde el África Occidental hasta el Indostán- se agudizó a partir de la segunda mitad del siglo XIX, su mensaje a todos aquellos musulmanes que buscaban alzarse en *ġihād* contra las fuerzas invasoras fue claro: toda resistencia y sentido de combatividad tenía que estar legítimamente enmarcado en los preceptos de la tradición islámica, pues sólo los principios tradicionales del Islam pueden hacer posible que los creyentes realicen los ideales de justicia y de paz en sentido pleno, precisamente allí donde las condiciones externas resultaban hostiles a todo sentido de justicia y ecuanimidad.

Esta respuesta surgió en contextos bastante dramáticos, como consecuencia directa de las políticas ejecutadas por los regímenes colonialistas en el marco de un proyecto administrativo que delataba un hegemonismo geopolítico, y que tenía por finalidad no solamente el expansionismo militar y económico de las potencias europeas, sino, y esto era lo que resultaba más grave aún a la mirada de la intelectualidad islámica, la asimilación cultural de la población musulmana por parte de la civilización occidental. En otras palabras, el expansionismo co-

1 (C. 5: 8). *El Corán*, trad. J. Vernet, Planeta, Barcelona, 1983.

lonialista tenía como finalidad ejercer un total dominio en todos los campos del actuar humano, permitiéndole a la civilización europea de aquella época un hegemonismo global sin precedentes en la historia del Islam².

A la mirada de los maestros sufís, dicha resistencia debía cobrar dos formas, en vista de la doble dimensión que suponía el desafío colonialista para la existencia de la civilización islámica. Por un lado, el factor externo, evidenciado por la perniciosa presencia colonialista en los diversos aspectos de la vida social de las comunidades islámicas, y la negativa influencia que tuvo en la continuidad de sus costumbres, instituciones y formas de vida; por otro lado, el factor interno, y tal vez más decisivo que el anterior: la inevitable influencia negativa que ejercía dicha presencia externa en la idiosincrasia y la psicología propia de los musulmanes, quienes gradualmente fueron acogiendo patrones de conducta ajenos a su tradición, afectando de este modo no sólo su comportamiento social sino, por sobre todo, su manera de pensar y vivir la religión.

Esta percepción de parte de los espirituales sufís está en estricta concordancia con la doble dimensión que, a primera vista, distinguen a todas las realidades que conforman el mundo, realidades en cuanto existentes pero cuyo origen, en cuanto dador de existencia, es Dios como Realidad Absoluta, realidad a la que los sufís denominan *al-Ḥaqq*, haciendo así referencia a uno de los 99 más bellos nombres que designan a Dios, según la formulación de la doctrina de los Nombres Divinos propia del *taṣawwuf*. Si el tejido del cosmos es la suma de todas las teofanías divinas que se vinculan a Dios por mediación de sus Nombres, es decir en cuanto relaciones ontológicas de dependencia como reflejo de la omnipresencia divina³, entonces

2 “Con el advenimiento de la dominación europea del núcleo del Islam, representada por la invasión napoleónica de 1798, empezó el periodo de reacciones e interpretaciones diversas que condujo al periodo contemporáneo. La invasión europea del mundo islámico había empezado realmente más de dos siglos y medio antes, con la dominación portuguesa, y más tarde holandesa y británica, del oceano índico, que había sido una zona vital desde el punto de vista económico para la civilización islámica. Se habían producido también las invasiones europeas del Norte de África, la decisiva derrota de la armada turca en la batalla de Lepanto en 1571, que dejó incomunicados a los otomanos respecto del Mediterráneo occidental, y la derrota de los otomanos en su cerco de Viena en 1683, lo que marcó el principio de la decadencia de su poderío. Pero ninguno de estos acontecimientos, ni la colonización holandesa de las indias orientales, ni la penetración británica en la India, conmovió la mente y el alma de los musulmanes como lo hizo la conquista de Egipto. Ese acontecimiento despertó a los musulmanes a un desafío sin precedentes en su historia”, Seyyed Hossein Nasr, *El Corazón del Islam*, Barcelona, Editorial Kairós, 2007, p. 115.

3 “Sufi metaphysics have used several symbolic languages to express the truth with which it is concerned, including symbols connected to light, to the features of the human face, and to love, but most of all it has relied on the revelation by God in the Quran of His Names and Qualities. There is subsequently in Sufism the very important science of the Divine Names, which Muslims believe

dichas teofanías, al desplegarse incesantemente a la mirada del Creador, reflejarían cada una de estas realidades (*haqā'iq*) en un doble aspecto; un plano externo, ligado al comportamiento social y estrechamente vinculado al cumplimiento de la Charía; y un plano interno que, por su propia cualidad ontológica, posee un vínculo vivo y directo con la realidad espiritual más profunda del Ser, y que los sufis identifican con la adhesión a la *ṭarīqa* 4. Ya el Corán hace mención a ambos aspectos que configuran la realidad por obra de la divinidad, y que los sufis identifican con el cosmos, el lugar donde el Ser despliega todas las teofanías divinas, autorrevelándose y, de este modo, haciendo posible la existencia: “Él es el Principio y el Fin, lo manifiesto y lo oculto, Él es, sobre toda cosa, omnisciente” 5.

Desde la perspectiva sufi, esta doble dimensión de la realidad, en cuanto auto-manifestación divina, es una cualidad intrínseca a todo fenómeno creado que se sitúa en el tejido cósmico como reflejo incesante e infinito de Dios, revelando, de esta manera, la constante relación de todo ser creado con los atributos divinos de lo manifiesto y lo oculto como dimensiones distintivas del Ser en cuanto origen y fin de su propio despliegue6. De manera análoga, cada acción que el hombre lleva a cabo posee también ese mismo aspecto cualitativo y que, en un orden jerárquico, presupone la superioridad del plano no manifiesto y oculto, como reflejo distintivo de la Belleza de Dios, sobre el plano de lo manifiesto y visible, relacionados con Sus

have been revealed directly by God as a means of unveiling His Nature, to the extent that He has wished, to the Prophet and through him to the followers of His last revelation. Theoretically it depicts a metaphysical vision of the Divinity and the cosmology that flows from it, and practically it makes possible access to the Divinity for it is through the Names of God -the sacred Names revealed by God in the Quran concerning Himself- that men and women are able to return to God and to realize who they really are. To call God by His “Beautiful Names”, to use the Quranic terminology, results in receiving His answer since He Himself has revealed those Names as His Names”, Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth; the Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical tradition*, Nueva York, Harper Collins, 2007, p. 36.

4 El término *ṭarīqa* designa no sólo a una organización o comunidad sufi, sino que también hace referencia de manera más genérica a la universalidad del sufismo. Seyyed Hossein Nasr, *Ideals & Realities of Islam*, Cambridge, The Islamic Text Society, 2001.

5 C. 57: 3. *El Corán, Ibid.*

6 “The Koranic basis for speaking of God in terms of “manifestation” is the often quoted verse, “He is the First and the Last, the Manifest (al-zāhir) and the Nonmanifest (al-bāṭin)” (or “the Outward and the Inward”) (53:3). For Ibn al-Arabi this verse must be understood literally, with no attempts to explain it away, just as He is inwardly Nonmanifest. On the one hand “Whithersoever you turn, there is the face of God (Koran 2:115). This is the profession of His similarity. On the other, “Sight perceives Him not” (Koran 6:103). This is the profession of his incomparability. True knowledge of the Divine being can only be achieved through the proper combination of these two complementary perspectives “, William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Nueva York, State University Press, 1989, p. 89.

atributos de Majestad, según lo sanciona este Hadiz Qudsi: “*Mi Misericordia y mi Compasión* (es decir en tanto que Belleza), *preceden, en verdad a mi Mi ira* (en tanto que Majestad)”⁷.

COMBATE EXTERIOR Y COMBATE INTERIOR EN EL ISLAM

Esta percepción del orden de la realidad en todas los niveles de manifestación hace posible que, a la mirada más profunda del *sālik*⁸ el propio *ḡihād*, en cuanto combate justo en defensa de la *umma*, revele una dimensión interior que le es propia, siendo precisamente esta dimensión la que, en principio, sea la única capaz de iluminar toda forma externa que pudiera cobrar cualquier combate en nombre del *ḡihād*. No obstante, es innegable que el reconocimiento de estos principios no es un ejercicio exclusivo del sufismo, sino que es compartida de manera unánime por toda la ortodoxia islámica en los diversos campos de la intelectualidad musulmana⁹.

Ahora bien, lo que distingue propiamente al sufismo en su valoración del *ḡihād*, es su esfuerzo hermenéutico *-ta'wīl-* por ahondar en el vínculo vivo entre el Corán y la Sunna; esto quiere decir que, desde la perspectiva sufi no solamente se busca emular el comportamiento profético en sus formas puramente externas, sino que se ahonda en los estados interiores o estaciones espirituales desde donde brotan tales acciones externas, en cuanto manifestación de los dones divinos. En ese sentido, el *ta'wīl* sufi revela las enseñanzas del Corán como una fuerza espiritual viva y no como simple letra revelada, vinculando, de este modo, al *sālik* con la *ḥaqīqa Muhammadiyya*, esto es, la dimensión interior de la misión profética. Fruto de esta transformación brotará un *ethos* espiritual nuevo, en cuanto expresión viva de la realización del modelo profético¹⁰. Es, pues, precisamente gracias a la acción del *ta'wīl* que brota una vi-

7 Pablo Beneito, *El Lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el lenguaje de Ibn 'Arabī*, capítulo segundo “La presencia de la compasión superlativa”. Murcia, Editorial Regional, 2005, p. 59.

8 Término muy preciso para designar a aquel que sigue el camino de los grandes sufíes, el viajero en la senda de Allah.

9 Seyyed Hossein Nasr, *El Corazón del Islam*, Barcelona, Editorial Kairós, 2007.

10 “Los sufíes como Sarraj y Junayd se veían a sí mismos como los transmisores de la sunna profética viva perteneciente al cultivo de los estados encomiables (*ahwal*) y los rasgos de carácter noble (*akhlaq*), y creían que la jurisprudencia y el conocimiento del hadith en y por sí mismos se limitaban a la sunna transmitida, que pertenece más a los actos y a las creencias. Esto no quiere decir que despreciaran a los eruditos que limitaban sus preocupaciones a estos campos....Los sufíes veían su vía como una ciencia entre las demás ciencias islámicas que es superior porque no solo cultiva la obediencia externa a la enseñanzas de Corán y la sunna, sino también los rasgos de carácter y los estados del alma de los que

.....

sion interior que permite contemplar el significado del *ġihād* en toda su dimensión ontológica que es, de hecho, su sentido original, así sancionado por el Corán; *ġihād* en cuanto esfuerzo, lucha y combate por Dios. De hecho, su uso restrictivo -en cuanto mera acción militar contra los enemigos del Islam- por parte de ciertas corrientes reformistas islámicas, politizadas en grado extremo, es un fenómeno moderno, y sin precedentes en la historia del Islam¹¹. En este punto, una interrogante ineludible nos permitirá reconocer los fundamentos éticos del *ġihād* y, por extensión, delimitar sus alcances jurídicos, morales y filosóficos ¿Es legítimo alzarse en guerra en defensa de la religión? La respuesta desde la tradición islámica es afirmativa. De hecho, la misma revelación coránica sanciona la necesidad de ejercer la lucha contra quienes amenazan la existencia de la *umma*, es decir, en cuanto amenaza política, y no por cuestiones de confesión religiosa, pues como se establece en las escrituras coránicas: “No hay coacción en religión”¹². Es decir, se lucha por salvaguardar la integridad de la comunidad de fieles frente a la hostilidad de los enemigos del Islam, pero no se lucha por cuestiones religiosas o, en otros términos, en defensa de la religión pero no en nombre de ella. Creemos que ahí radica el sentido legítimo de la auténtica *ġihād*.

Podemos decir que un rasgo característico del Islam y sus instituciones durante toda su historia, por lo menos hasta antes de la irrupción del colonialismo, ha sido el consenso general en materia de *ġihād* en cuanto a su aplicación, efectividad y consecuencias. En otras palabras, todo el conjunto de la sociedad islámica tradicional a través de su historia ha contemplado y aceptado que, para que todo combate externo posea un pleno sentido de justicia, deberá estar sometido a un escrutinio riguroso de parte de líderes de la comunidad. Solamente una vez que se haya logrado un consenso general sobre la necesidad de su acción, se dará lugar al edicto correspondiente por parte de las autoridades en ciencias jurídicas, quienes son los

.....

surgen esas acciones”, Joseph B. Lumbard, “El declive del conocimiento y la aparición de la ideología en el mundo islámico moderno”, en Joseph B. Lumbard (ed.), *El Islam, el fundamentalismo y la traición al Islam tradicional*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2007, p. 73.

11 Joseph B. Lumbard (ed.), *Ibid*.

12 “Históricamente la yihad iba dirigida contra quienes se oponían a la autoridad política del estado islámico. No se dirigía contra un pueblo simplemente porque profesaba una fe distinta del Islam. El objeto de la yihad no era establecer un mundo poblado únicamente por musulmanes; era crear un orden social en el que la libertad de practicar un culto a Dios estuviera garantizada, tanto para los musulmanes como para la Gente del Libro. Aunque la yihad militar tenía como meta el establecimiento de esta autoridad islámica, también había ciertas limitaciones esenciales y religiosamente ineludibles respecto a los medios para alcanzar esa meta. Estas limitaciones estaban definidas por las órdenes del Corán y el hadith y se manifestaban - y también se aclaraban- con la conducta de los *muyahidun*, el Profeta y sus compañeros”, David Dakake, “El mito de un Islam belicoso”, en Joseph B. Lumbard (ed.), *Ibid*, p. 73.

que, en última instancia, dan legitimidad a todo *ǧihād*¹³.

En resumen, para el conjunto de la tradición islámica, la lucha contra toda amenaza externa se caracteriza, ante todo, por ser una búsqueda de la justicia y la ecuanimidad, pero siempre a partir de la aplicación de los principios coránicos y de la *Sunna* profética; siendo ese el ideal que guiará toda acción legítima que conlleve al combate militar. Ahora bien, dicho ideal sólo se realizará en toda su plenitud si se encuentra providencialmente iluminado por la fuerza espiritual que emana de sus fuentes más tradicionales, y que encuentra en la persona del profeta Muhammad a su modelo perfecto. Solamente de ese modo se logrará dar a todo acto un auténtico sentido de belleza y sabiduría, incluso a aquellos actos que, por su propia naturaleza, están saturados de rigor, como es el caso del combate bélico. Tanto El Corán como las tradiciones proféticas son claras a este respecto:

“Combatid en el camino de Dios a quienes os combaten, pero no seáis los agresores. Dios no ama a los agresores”¹⁴.

“Hemos regresado del *ǧihād* menor (*aṣṣar*) al *ǧihād* mayor (*akbar*)” (Hadiz).

Lo expuesto hasta aquí nos autoriza a afirmar que sólo los maestros sufís han sido absolutamente conscientes del peso de estas exhortaciones, tanto coránicas como proféticas, en toda su dimensión metafísica, precisamente debido a los rasgos característicos propios que definen a esta vía espiritual, cuya contemplación de las verdades reveladas y de los dichos del profeta Muhammad garantizan una acción que no sólo será correcta, sino que, además, resultará embellecedora y resplandeciente, al estar iluminada por la presencia viva de los influjos divinos.

Estamos, pues, frente a una visión fruto de una ciencia interior que irradia su luz en el núcleo de nuestro ser, revelando, de este modo, las certezas del Corazón¹⁵, para los sufís la morada del centro del Intelecto. Una ciencia tal posee sus propias modalidades de conocimiento ini-

13 David Dakake, *Ibid.*

14 C. 2: 190. *El Corán*, *Ibid.*

15 “La perspectiva coránica concuerda con la de todo el mundo antiguo, tanto de Oriente como de Occidente al atribuir la visión del corazón y al emplear esta palabra para indicar no solo el órgano corporal de este nombre sino también aquello a lo que este centro corporal da acceso, a saber, el centro del alma, que a su vez es la puerta de entrada a un “corazón” superior, a saber, el Espíritu. Así, la palabra “corazón” se encuentra a menudo como sinónimo de “intelecto”, no en el sentido incorrecto en el que esta palabra se utiliza hoy en día, sino en el sentido pleno de intellectus latino, es decir la facultad que percibe lo trascendente”; Martin Lings, ¿Qué es el Sufismo?, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2006, p. 48.

ciático que, a través del recuerdo constante de los nombres divinos, hacen posible la transformación de la existencia ordinaria, dando lugar a una apertura que hace posible el reflejo de las bondades del espíritu en el interior más profundo de la existencia humana. Este método de invocación de los nombres divinos hace posible, a su vez, que toda intención que nazca de la simple voluntad humana sea sojuzgada a la luz de un severo y constante combate interno para, de este modo, lograr que el alma humana se someta a la voluntad del espíritu, develando los secretos de la presencia divina en el Corazón del invocador. Así, la presencia divina se manifestará a partir de entonces como una fuerte irradiación que, a su vez, se volcará hacia la periferia de la existencia humana, es decir, hacia las envolturas psíquicas que conforman nuestra identidad individual, y que envuelven el núcleo más secreto del Corazón¹⁶. De este modo, todas las facultades del hombre que lo vinculan a los planos más externos, como son la razón y los sentidos, serán impregnadas por ese aroma vivo que dimanan del espíritu, develando, de este modo, los signos vivos de Dios como presencia actual e incesante en el mundo, en cuanto lugar de revelación continua de sus atributos de Majestad y de Belleza, es decir, en cuanto *mazhar*¹⁷.

EL CORAZÓN COMO ESCENARIO DEL ġIHĀD MAYOR SEGÚN LAS ENSEÑANZAS DEL TAŞAWWUF

Al ser el *taşawwuf* la vía que busca realizar los estadios más altos del ideal espiritual legado por el profeta Muhammad, esta se revela como el camino más efectivo para la realización de la paz, la misericordia y la justicia, entendidas como niveles de realización espiritual, y no como simples exhortaciones de orden moral o, a lo sumo, como expresiones de determinadas convicciones religiosas. Precisamente, como ya señalamos en las páginas anteriores, desde la perspectiva sufi, la ardua batalla en defensa del Islam, el *ġihād* se deberá llevar a cabo, ante todo, en el fuero interno, en el núcleo mismo del ser; en otras palabras, en el Corazón del fiel creyente para, de este modo, liberar al *nafs*¹⁸ del velo que lo empuja a autoafirmarse como

16 “Cuando en el sufismo (como en las otras místicas) se usa la palabra “Corazón” referida a un centro determinado, distinto de los demás, normalmente no se trata no del más elevado no del más bajo, sino del anterior a este último, es decir, del centro del alma. En el macrocosmos el Jardín del Edén es a la vez el centro y la cumbre del estado terrenal. De modo análogo, el Corazón, que en el microcosmos corresponde al Jardín, es a la vez el centro y la cumbre de la individualidad humana. Más precisamente el Corazón corresponde al centro del Jardín, el punto donde crece el Árbol de la Vida y donde brota la Fuente de la Vida. El Corazón, de hecho, no es otra cosa que esta Fuente, y su identidad está implícita en la palabra árabe ‘ayn que significa tanto ojo como manantial”. *Ibid*, p. 50.

17 William Chittick, *Ibid*.

18 En la cosmología sufi, el *nafs* es la sustancia psíquica que genera la identidad individual del hom-

existente, negando, consecuentemente, el mandato divino¹⁹. A este respecto, las enseñanzas de los más grandes maestros sufís coinciden en reconocer, de manera categórica, al Corazón como el centro ontológico del hombre, lugar donde irradia la teofanía suprema de los nombres de Dios. Es ahí donde se llevará a cabo la batalla más importante para la realización de la paz, la misericordia y la justicia, en cuanto estaciones de la Belleza, pues estas no se pueden dar como fruto de la mera acción externa y la exhortación moral, sino como resultado de la realización de las más nobles virtudes espirituales. Este itinerario iniciático a su vez develará los estados de dependencia, de adopción y de realización que transformarán el Corazón del *sālik* en su periplo hacia las estaciones más altas de la presencia divina²⁰.

De ahí que toda la operatividad de las enseñanzas sufís se centren en la purificación del Corazón como punto de inicio hacia toda búsqueda de la paz. No resulta difícil entrever la importancia dada a las disciplinas de invocación de los nombres divinos -el *dikr*- como el método más efectivo para tal acción purificadora. Al ser el Corazón el centro neurálgico de la existencia humana, es precisamente allí donde se reflejan las teofanías divinas en forma de influjos que irradian al ser con los atributos divinos que se corresponden con los Nombres de Dios. Dichas irradiaciones anuncian la naturaleza primordial de cada ser que, según las

bre, es decir, su alma, y como tal, el escollo más implacable para la realización espiritual: “All the elements of our soul were created by God and are precious if they play the role for which they were created. But the souls of most human beings have become chaotic and the various elements of the soul are no longer where they should be or functioning as they should. Fallen man usually loves what he should disdain and disdains what he should love”, Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth; the Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical tradition*, Nueva York, Harper Collins, 2007, p. 118.

19 Desde el punto de vista de la existencia, los hombres pueden negar el mandato, más no así la Voluntad divina, pues este es un imperativo ontológico. A este respecto el *šeyḥ* Ibn ‘Arabī desarrolla toda una hermenéutica sobre los planos de la Voluntad y del mandato divinos: “Cada decreto que se lleva a cabo en el mundo (o sea cualquier cosa que se produzca en el mundo como fenómeno concreto) es un decreto de Dios, incluso cuando viola el tipo particular de decreto que se ha dado en llamar la Ley Sagrada, ya que, en realidad, solo cuando un decreto es verdaderamente un decreto de Dios puede ser llevado a cabo. Todo lo que sucede en el mundo se produce únicamente de acuerdo con lo que decreta la Voluntad divina, y no de acuerdo con el decreto de una Ley Sagrada establecida, si bien, sin lugar a dudas, el establecimiento mismo de una Ley Sagrada se debe a la Voluntad divina. Es más, precisamente porque Dios a sí lo quiere, se realiza el establecimiento de la Ley Sagrada. Sin embargo, en este caso, la Voluntad divina solo afecta al establecimiento de la Ley, y no a la práctica de lo que la Ley ordena”, Toshihiko Izutsu, *Sufismo y Taoísmo: Ibn ‘Arabī, Vol. I*, Madrid, Siruela, 1997, p. 148.

20 El maestro Ibn ‘Arabī establece tres dimensiones de la relación entre el iniciado en la vía sufi y los influjos de los nombres divinos: *ta‘alluq* (dependencia) *taḥalluq* (adopción) y *taḥaqquq* (realización), delineando un itinerario absolutamente innovador, en cuanto método hermenéutico, para la comprensión de la *ma‘rifā*. Ibn ‘Arabī, *El Secreto de los Nombre de Dios, traducción de Pablo Beneito*, Murcia, Ediciones Tres Fronteras, 2012.

doctrinas más elaboradas del sufismo, manifiestan un orden prescrito desde la eternidad, designado con el término de *‘ayn tābīta*²¹. Ahora bien, precisamente al ser el Corazón el centro de la existencia humana y, a su vez, fuente de todo conocimiento, el riesgo de que quede oscurecido por los velos del alma, el *nafs*²², se hace más latente, pues su irradiación puede quedar oscurecida por los velos de la razón y la mente, es decir, los efectos consustanciales del *nafs* que tejen las envolturas de su entidad individual. De quedar velado por su *nafs*, el hombre quedaría expuesto a una serie de limitaciones que lo subordinarían de su constitución arquetípica, a un ser meramente contingente, preso de sus propios velos e imágenes proyectadas por su ego y, por lo tanto, incapaz de reconocer las irradiaciones que dimanan

21 Este es un concepto clave en la cosmología akbari. Las traducciones varían según los autores y las lenguas: Toshikiho Izutsu lo traduce como “arquetipos permanentes” y el profesor William Chittick como “entidad”. En general, el maestro murciano hace referencia a entidades inteligibles que preexisten en la conciencia divina, previo a su manifestación cósmica, aunque se trate de una preexistencia específica, es decir con rasgos ontológicos propios: “Lo que conocemos mejor de los arquetipos es su categoría ontológica intermedia. En pocas palabras, el nivel de los arquetipos ocupa una posición intermedia entre lo absoluto en su absolutidad y el mundo de las cosas sensibles. Como resultado de esta peculiar posición ontológica, los arquetipos tienen el doble carácter pasivo y activo, es decir: pasivo respecto a lo superior y activo respecto a las cosas de nivel inferior en relación con ellos..... Su naturaleza está pasivamente determinada por la propia estructura interna de la Esencia. Pero, considerados en sí, poseen un tipo de naturaleza autodeterminante y ejercen un poder determinante sobre las cosas posibles del mundo. Cada uno de ellos es la realidad (*ayn*) eidética de una cosa posible, y cada cosa posible es actualizada en el mundo de los fenómenos de acuerdo con el requisito de su propio arquetipo permanente”, Toshihiko Izutsu, *Ibid*, p.183.

“For students of Ibn al-Arabi, who have read about him only in English, the most familiar of terms employed for things in contrast to Being is ‘ayn. The expression “*ayn tābīta* has been translated by scholars in a wide variety of manners (e.g. “permanent archetype”), most of which obscure the broad significance of the single term ‘ayn in Ibn al-Arabi vocabulary. In the present work ‘ayn in this technical sense is translated as “entity”. In this meaning it has no Koranic basis . The Sheikh acknowledges his debt to the Mu’tazalite theologians for the term “*ayn tābīta* , though he also states that they did not reach a full and true understanding of its significance.....”Entities” are, on the one hand, the possible things as they exist in the cosmos, and on the other hand, the possible things nonexistent in the cosmos but existent in God’s knowledge. If many translators have rendered ‘ayn as “archetype,” this is because God creates the cosmos in accordance with His eternal knowledge of it. Thereby He gives each thing known by Him -each entity “inmutably fixed” (*thabit*) within His knowledge- existence in the universe”, William Chittick, *Ibid*, p. 83.

22 “En verdad, naturalmente, que el concepto de la ‘nafs’ en el sufismo es mucho más complicado de lo que se podría explicar en la presente exposición. Por ejemplo en la parte 3 se indica que el yo individual debe transformarse a lo largo del camino espiritual. Esta transformación a menudo se describe según las tres fases de la *nafs* de acuerdo con la terminología coránica: la *nafs -i-ammarah* (“el alma que incita” al mal), que es de la que nos ocupamos esencialmente aquí, la *nafs-i-lawwamah* (“el alma que se reprocha a sí misma” sus defectos), y la *nafs-i-mutma’innah* (“el alma en paz” con Dios)”, William Chittick, *La Doctrina Sufi de Rumi*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2008, p. 79.

de la presencia de Dios. Así, el *dīkr* hace, pues, posible dos cosas: por un lado, el acercamiento a los dones divinos y, por otro, el alejamiento de toda oscuridad y tinieblas, evidenciado por la identificación del *nafs* con sus propios velos.

Esta es, precisamente, la ‘*raison d’être*’ de todas las enseñanzas sufís, y que exigen de los *sālikūn* una lucha implacable contra toda posible amenaza interna perpetrada por la usurpación del *nafs* en detrimento del Corazón. Digamos que, en cuanto esfuerzo por Dios, el *ḡihād* se caracteriza por ser, ante todo, una lucha interior, cuya finalidad es evitar que el hombre proclame un combate contra un enemigo externo, sin antes haber sometido sus intenciones más profundas a la guía del espíritu, pues de hacerlo así, perpetraría el más execrable de los pecados: la autoafirmación de la criatura, es decir de su propio *nafs*, en detrimento del Creador; pecado capital en el Islam, pues supone la negación de Dios en cuanto Absoluto²³. De ahí que toda búsqueda de la justicia debe estar complementada por un sentido de ecuanimidad, pues ambos ideales expresan valores tanto de rigor como de misericordia, y que se corresponden con la naturaleza de los atributos divinos de Majestad, *al-Ġalāl* y de Belleza, *al-Ġamāl*.

El combate es pues, ante todo, un esfuerzo constante contra todos los impulsos internos que oscurecen el corazón del hombre, impulsos que, de dominarlo, empujarían a este a cometer los actos más execrables para con sus congéneres y, en consecuencia, para consigo mismo. Este combate es lo que la tradición sufi denomina el *ḡihād* mayor (*al-ḡihād al-akbar*). Así pues, aquellos actos que se lleven a cabo en defensa del Islam (como es el caso de la menor, *al-ḡihād al-aṣḡar*, que implica el combate militar), pero que incumplen los mandatos de comportamiento espiritual que se exigen del combatiente -mandatos que exhortan a quienes se alzan en combate a actuar con nobleza, caballerosidad y misericordia frente a todo enemigo- carecen de toda bendición divina. La gravedad de un acto tal condena al hombre a un trágico oscurecimiento de su existencia y, en última instancia, a un alejamiento de la misericordia divina²⁴.

23 “El pecado capital en el Islam es la asociación (*širk*) de otras divinidades a Dios, o el politeísmo. Como indicamos más arriba “No hay ningún dios”, la mitad negativa de la *šahāda* (*nafy*), implica la no existencia de todo lo que es distinto de Dios. El sufismo aplica la Shahadah con toda su fuerza y a la luz de su significado más profundo y por consiguiente dice que creer que cualquier fenómeno, sea cual sea, existe con independencia de Dios es asociar este fenómeno a Dios. El verdadero “monoteísta” (*muwahhid*) ve con la visión de la gnosis que todas las cosas dependen absolutamente de Dios y obtienen toda su realidad de Él. El “asociador” o politeísta (*mušrik*), en cambio, sufre una ilusión óptica cuya fuente es su atribución de realidad a su propio yo individual”, William Chittick, *Ibid*, p. 82.

24 “Cabe observar que la actividad de la misericordia que abarca todo el mundo del Ser es absolutamente imparcial e indiscriminada. Se aplica, literalmente, a todas las cosas. Para entender la naturaleza de su actividad, no hay que asociarla a nada humano que se suela relacionar con la palabra

Lo expuesto hasta ahora nos sirve para poder elucidar, siguiendo los principios de la doctrina sufi, la preminencia del *ġihād* mayor sobre el *ġihād* menor, pues está última incluye a la primera, siendo su luz y razón de ser. Así, pues, todo el *ethos* caballeresco instaurado por el profeta Muhammad en el campo de batalla, y emulado por los *sahaba*, en particular los primeros cuatro califas y sus fieles seguidores, tuvo como finalidad ejemplificar el *ġihād* mayor como el esfuerzo supremo del alma en su entrega total y sin reservas a Dios. De este modo, y solo de este modo, el *muġāhid* está en capacidad de lograr la realización del más elevado de los tres aspectos fundamentales que conforman la religión islámica, a saber, el *ihsān*, según una de las más reconocidas tradiciones proféticas atribuidas al ángel Gabriel. Dando una extensión mayor al significado de este reconocido hadiz, Titus Burckhardt comenta:

Según unas palabras célebres del Profeta, la tradición islámica se basa en tres principios fundamentales, a saber: la resignación a la Voluntad divina (*al-islām*), la fe (*al-imān*) y la virtud espiritual (*al-ihsān*). La Voluntad divina se manifiesta en la ley religiosa revelada (*šarīʿa*) y en el destino. El objeto de la fe es la doctrina de la unidad y la omnipotencia de Dios, de la misión divina de todos los profetas -incluido Jesús- hasta Muhammad, y de la vida después de la muerte. La virtud espiritual -o sinceridad- es lo que hace que la fe ordinaria se convierta en certidumbre interior y que la conformidad exterior con la ley se convierta en abandono total a la voluntad de Dios. La virtud espiritual fue definida por el Profeta del modo siguiente: ‘Adora a Dios como si Lo vieras, pues, aunque tú no lo veas, Él sin embargo te ve’²⁵.

‘misericordia’ (*rahma*). Ibn ‘Arabī denomina esta misericordia tan indiscriminada y desinteresada la ‘Misericordia del don gratuito (*rahma al-imtinan*). Es totalmente gratuita y se otorga sin justificación concreta. No a modo de recompensa por algo bien hecho...la misericordia en ese sentido de ‘existencia’. Y ejercer ‘misericordia’ significa otorgar existencia como don gratuito. Este es según Ibn ‘Arabī el significado del versículo coránico ‘Mi misericordia abarca todas las cosas’ (VII, 156): lo Absoluto otorga existencia a todo, sin discriminación alguna. En cambio, hay un tipo de ‘misericordia’ de carácter más humano: la ‘misericordia’ que se ejerce como recompensa a un acto determinado. Ibn ‘Arabī la llama ‘Misericordia de la obligación’ (*rahmat al-wuyub*)...esta misericordia es ejercida de forma discriminada, o sea de acuerdo con lo que haya hecho cada persona. En términos ontológicos, es la ‘Misericordia’ ejercida según la ‘preparación’ de cada ser individual. Por lo tanto, hay dos tipos de Misericordia (*rahmatan*) y el ‘Misericordioso’, en consecuencia, tiene dos significados. Ambos sentidos se diferencian en árabe con dos Nombres: el primero es al-Raḥmān, y el segundo es al-Raḥīm. El Raḥmān es el misericordioso en el sentido del Uno que ejerce la ‘Misericordia del don gratuito’, mientras que el Raḥīm es el Misericordioso en el sentido del Uno que ejerce la ‘Misericordia de la obligación’, Toshihiko Izutsu, *Ibid*, p. 141.

25 Titus Burckhardt, *Fez, ciudad del Islam*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 1999, p. 170.

Precisamente, han sido los sufíes quienes, merced a toda una serie de enseñanzas iniciáticas basadas en la invocación y el recuerdo de los atributos divinos, han salvaguardado este *ethos* como expresión más fiel del *ihsān*, impregnando a la comunidad islámica con el aroma de belleza, bondad y excelencia y, a su vez, exhortando a todo fiel de su responsabilidad ética frente a toda acción externa²⁶. Resulta, pues, revelador para la comprensión de lo expuesto, cómo dichos ‘ideales’ surgidos de los fundamentos propios del Islam han sido puestos en práctica, con todas las dificultades que ello acarreaba, por los maestros sufíes en contextos dramáticos en los que la supervivencia de la *umma* se veía amenazada, particularmente durante el proceso de colonización del mundo islámico por las potencias europeas a partir del siglo XVIII.

ĠIHĀD MAYOR Y ĠIHĀD MENOR Y SU PUESTA EN PRÁCTICA EN LOS CONTEXTOS HISTÓRICOS

Como lo hemos señalado al inicio de este texto, la conquista de Egipto por parte del poder militar francés, comandados por Napoleón Bonaparte, en 1798, supuso el inicio de la dominación del mundo islámico por parte de las potencias europeas, hecho que, a mediados del siglo XIX, terminó por confirmar la superioridad militar y política de Occidente sobre el Islam.

La consecuencia directa de este hecho trajo consigo la subsiguiente aceleración de los procesos de secularización del mundo islámico, pues el éxito de la empresa colonialista exigía la implantación de nuevos regímenes de organización política en todos los campos de la sociedad islámica, mediante la creación de una serie de instituciones basadas en el modelo de administración europeo; todas ellas, por contraparte, ajenas a la cosmovisión tradicional islámica. Tales estrategias de parte de las potencias europeas, ponían de manifiesto el desarrollo de un nuevo tipo de hegemonismo político basado en la centralización del estado, y ejecutado por un aparato institucional que tenía como misión crear y modificar nuevas formas de identidad social, basados en los ideales de la Ilustración²⁷.

26 “In the Islamic tradition of discourse, the realms of ethics and spirituality are intimately connected. Nowhere is this more apparent than in the Sufi tradition, which is being increasingly and most aptly referred to as the *ihsānī* tradition—understanding the word *ihsān* (excellence, virtue, goodness) in the sense imparted to it by the Prophet in a tradition of central importance as regards the three fundamental aspects of the Islamic way. It is known as ‘the ḥadīth of Gabriel’”, Reza Shah-Kazemi, *Justice and Remembrance: Introducing the spirituality of Imam Ali*, Londres-Nueva York, IB Tauris Publishers, p. 78.

27 Tales ideales quedan de manifiesto de manera tácita en la creación de estrategias y discursos de

De este modo, se buscaba neutralizar la capacidad de reacción y respuesta de los sectores sociales más representativos de la comunidad islámica, causando el desmoronamiento de gran parte de sus instituciones tutelares, lo que tuvo consecuencias dramáticas para la pervivencia de los vínculos sociales y religiosos de la *umma*. Este hecho deja en evidencia que la influencia colonialista erosionaba de manera directa los pilares de la tradición, ocasionando un vacío de poder en el tejido colectivo de la comunidad, con todas las consecuencias que aquello acarreó en los diversos ámbitos de la vida religiosa, social, intelectual y económica. Esto, a su vez, generó un acerado sentido de desencanto y alienación hacia los círculos más tradicionales y representativos de las sociedades islámicas, particularmente desde los sectores de la población musulmana aglomerados en entornos urbanos, con particular acentuación entre la población joven, hecho que dejaba en evidencia la fuerte influencia de los procesos de secularización.

Con el transcurrir de las décadas de dominio europeo, dos hechos se sucedieron como consecuencia directa de esta fragmentación de la comunidad islámica, y que delataban la aspiración, tanto de manera explícita como implícita, de parte de ciertos sectores de la *umma* por gestar formas de resistencia frente al desafío que suponía la presencia europea en el marco político del Islam. Por un lado, la aparición de nuevos enfoques intelectuales que aspiraban a dar respuestas y soluciones al desafío colonialista, aunque ya desde una perspectiva marcadamente politizada, formulados por ciertos sectores de la comunidad islámica muy influenciados por ideologías y filosofías seculares de Occidente, y provenientes de los sectores más urbanos y modernizados. Dichos sectores se convertirían, a partir de entonces, en los protagonistas e impulsores de un número de reformas que buscaban hacer frente a los desafíos colonialista, pero propugnando una serie de cambios radicales en la formulación del Islam, es decir, ya alejados de los fundamentos normativos y tradicionales del Islam²⁸.

Por otro lado, la emergencia de las cofradías (*turuq*) como una formidable fuerza de resi-

poder que tenían como finalidad la transformación de la sociedad en su conjunto en una colectividad eficiente, productiva y perfectamente disciplinada bajo el rigor de los lenguajes del saber racionalista que predominaron a partir de esa época. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1993.

28 “Muchos jóvenes de las ciudades estaban bajo la influencia del movimiento de la ‘Salafiya’, originado en Egipto, que intentaba adaptar la ley islámica al modo de vida moderno, mediante la introducción de elementos del racionalismo europeo: había que sustituir la tradición por la libre interpretación del Corán. El pacto de alianza del Imam -el jefe de la comunidad- y los doctores de la ley debía reemplazarse por el sufragio universal...las generaciones mayores desconfiaban en general de este movimiento. Sabían demasiado bien que la independencia política de Marruecos no se podía producir sin su transformación en un estado moderno, equipado con medios técnicos; y esto significaba la pérdida de todas las formas tradicionales de vida”, Titus Burckhardt, *Ibid*, p. 240.

stencia ética y religiosa con un alta grado de organización social, cuya irrupción en todos los ámbitos de la comunidad islámica supuso un cambio radical en cuanto a su influencia y alcance. Sabemos que la historia islámica ha sido testigo de momentos cruciales durante los cuales el *taṣawwuf* ejerció una influencia considerable en la preservación de las instituciones y los lazos sociales del Islam, particularmente en contextos críticos que supusieron graves amenazas para la existencia de la *umma* frente a pueblos invasores, como lo fue el caso del desmoronamiento del Islam en Asia Central, frente a la invasión de los pueblos mongoles durante los siglos XII-XIII. No obstante, a pesar de su fuerte influencia en el marco social de la vida islámica, su núcleo de irradiación se había mantenido siempre en el marco estrictamente espiritual e iniciático. Sin duda, aquello se debía a que las cofradías sufís se reservaban una forma de organización que, prácticamente hacía imposible identificar su presencia de manera tangible en el entorno social, como si su lugar correspondiera a un orden de cosas no perceptibles en el orden de la periferia y, por lo tanto, más próximas a la realidad última, *al-Haqq*, que a todo horizonte externo.

Sin embargo, todo ello cambió dramáticamente con la irrupción del poder colonialista en el horizonte del mundo islámico, sobre todo a partir de la segunda parte del siglo XIX, trayendo como consecuencia la emergencia de los *turuq* en el ámbito social, como nunca antes en toda su historia. Esto se explica por el desafío que planteaba la instauración del régimen colonialista en tierras del *Dār al-Islam*, pues a la mirada contemplativa de los maestros sufís, dicha presencia no sólo suponía la ausencia de una autoridad temporal y religiosa propiamente islámicas, sino que evidenciaba un peligro aún mayor; que amenazaba toda los cimientos de la sociedad tradicional del Islam: la presencia de un enemigo cuya concepción del mundo era marcadamente secularizada. Frente a tan inexorable desafío, la actitud de los maestros sufís se caracterizó por un sorprendente distanciamiento, una mezcla de resignación y de impertérrita lucidez que no hacía más que reflejar su total abandono y confianza en Dios, en su voluntad y su sabiduría. Aquella actitud, más que evidenciar una cierta pasividad, revelaba un entendimiento total y tácito de los hechos, fruto de un realismo espiritual que les permitía entrever los riesgos de toda acción apresurada e irreflexiva frente a tal amenaza y, por sobre todo, los peligros de llevar a cabo cualquier acción militar que no contemplase los principios y valores propios del Islam.

Así, las cofradías sufís, apelando a su fuerte sentido de identidad y a sus altos grados de organización social, aunada a una inquebrantable fidelidad espiritual por parte de los miembros de una organización iniciática, los *fuqarā'*, al guía espiritual, el *ṣayḥ*, supusieron una seria amenaza a todo poder colonialista, ya que la férrea lealtad de parte de los *murīdīn* hacia al maestro revelaba un tipo de autoridad que las fuerzas colonialistas eran incapaces de contro-

lar²⁹. Digamos que esta amenaza se caracterizó por ser, ante todo, una resistencia ética, pero cuyos ecos se dejaban sentir, de manera pronunciada, en todos los ámbitos de la vida de los musulmanes, a saber; políticos, sociales y económicos. Fue en este contexto desde donde surgieron algunas de las formas de *ġihād* menor más firmes e insignes, liderados por eminentes maestros sufis; *ġihād* menor que, no obstante, era la expresión más perfecta del *ġihād* mayor, en cuanto a su comportamiento y visión, tanto fuera como dentro del campo de batalla.

Tal vez el caso más célebre del *ġihād* contra las fuerzas colonialistas por parte de un maestro sufi, sea la resistencia militar liderada por el Emir Abd el-Qadir, un renombrado *šayḥ* sufi de la orden *qadiriyya* contra la presencia colonialista francesa en Argelia³⁰. Las crónicas históricas, tanto islámicas como europeas, son lo suficientemente abundantes y categóricas para hacernos una idea del tipo de *ġihād* que lideró este gran *šayḥ*. Tres rasgos claves son dignos de mención para poder valorar su gesta: su total confianza en Dios frente a los hechos inexorables; el reconocimiento absoluto de los principios tradicionales del Islam; y su conocimiento profundo tanto de la debilidad como de la grandeza del carácter de los hombres, particularmente frente a situaciones adversas³¹.

29 “Durante el protectorado francés, las ordenes sufis, que constituyen comunidades grandes y por lo tanto son importantes desde un punto de vista político, encontraron cada vez más dificultades. Para conservar su libertad, los jefes de las órdenes se vieron obligados a mostrar su aprobación de la administración europea, lo que les hizo culpables de traición a los ojos de la generación más joven, que aspiraban a la independencia nacional. Así, Mulay Ali optó por el silencio y Mulay as-Saddiq, de quien hablamos antes, se ocultó tras la máscara de la locura. Otro maestro importante de aquella época, Mohammad at-Tadili, que vivía en Magazam pero que iba a menudo a Fez, se abstuvo de fundar una zawiya, pero frecuentaba aquí y allá los círculos de foqara, a fin de contrarrestar la pereza espiritual que ya empezaba a manifestarse”, Titus Burckhardt, *Ibid*, p. 219.

30 “El fundador epónimo de la cofradía qadiri, Abd al-Qadir al-Yilani (m. 1165), nacido en Yilan, (Irán), vivió en Bagdad en la época abasí. Según las tradiciones místicas, su geneología se remonta al profeta Mahoma, a través del famoso místico Yunayd (m. 910), que fue el maestro de Hallay, inspirador, más que fundador, de la cofradía qadirí (que en realidad se formó bastante después de su muerte) Abd al-Qadir al-Yilani era conocido entre sus contemporáneos como un especialista de la escuela hanbalí de derecho islámico (un faqih) y un brillante predicador, pero también como un asceta (zuhd)”, Thierry Zarcone, “La Qadiriya”, en Alexandre Popovic y Gilles Veistein (coord.), *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona, Ediciones Bellaterra 2000, p. 567.

31 “Sending messages to all tribes in the western districts, Abd el Kader made three points clear. First, he, the Emir Abd el-Kader had been elected as the authentic leader of the western tribes. Second, his leadership would accord strictly with Islamic law and principles, and that he would expect the same of his followers’ behaviour. Third -and perhaps most important in the eyes of tribesmen- he would lead **jihād** against the European invaders”, Elsa Marston, *The Compassionate Warrior: Abd el-Kadir of Argelia*, Bloomington, Wisdom Tales, 2013, p. 20.

El *ġihād* del Emir Abd el-Qadir se caracterizó, ante todo, por ser una resistencia legítima, fruto de una aspiración a la libertad y a la justicia fundamentada en los principios coránicos y la Sunna, valores profundamente arraigados en la doctrina y prácticas sufís. Aquello le permitió mantener una mirada desapasionada y veraz de los sucesos, y cuya aspiración final consistía en lograr la paz y la justicia, en cuanto estaciones espirituales que permitiesen a los creyentes presenciar la Belleza y la Misericordia divinas. Consciente de que el enemigo más acérrimo del hombre para la realización de tales estaciones es el propio *nafs*, el Emir Abd el-Qadir luchó de manera acérrima tanto al enemigo invasor, como a todo clamor y sed de venganza entre los suyos, oponiéndose firmemente a todo deseo de represalias desmesuradas y a revanchismo que conllevarse a la ley del tali3n entre sus tropas, lo que le granjeó serios dilemas, que no obstante, supo resolver a su favor, sin duda, inspirado por la presencia divina. A este respecto, Reza Shah Kazemi a1ade:

“El principio aqu3 establecido queda perfectamente ejemplificado por el comportamiento del Emir Abd el-Qadir, jefe de los musulmanes argelinos en su heroica resistencia contra la agresión colonial francesa entre 1830 y 1847. Los franceses eran culpables de los cr3menes m3s b3rbaros en su ‘mission civilisatrice’; el Emir no respondi3 con amargo sentimiento vengativo y furia col3rica, sino con desapasionada correcci3n y una acci3n guerrera con principios. En el momento en que los franceses masacraban indiscriminadamente a tribus enteras, cuando ofrec3an a sus soldados una recompensa de diez francos por cada par de orejas 3rabes, y cuando las cabezas 3rabes cortadas se consideraban trofeos de guerra, el Emir manifest3 su magnanimidad, su inquebrantable adhesi3n a los principios isl3micos y su negativa a rebajarse al nivel de sus adversarios ‘civilizados’...Hab3a muchos entre sus filas, incluso en el consejo de khalfas, que ten3an muchas ganas de responder con la misma moneda a las atrocidades de los franceses, de ‘combatir el fuego con el fuego’; pero no pudieron apartar al Emir de lo que sab3a que era correcto y 3l resisti3 a todas las llamadas a la venganza. Se exig3a el nivel m3s alto en lo que respecta a la necesidad de superar el deseo humano de venganza”³².

Los relatos sobre el caracter de nobleza y cabarellosidad de este šeyhsuf3 son harto elocuentes, como prueba suficiente de que, cuando el *ġihād* menor, en cuanto fiel expresi3n del m3s elevado ‘esfuerzo’ espiritual, se encuentra iluminado por la luz del Coraz3n apaciguado,

32 Reza Shah-Kazemi, “Recordando el esp3ritu de la Jihad”, en Joseph B. Lumbard (ed.), *Ibid*, p. 217.

toda acción externa buscará reafirmar los valores de justicia y de misericordia como elementos primordiales en la realización de todo esfuerzo y combate en nombre de Dios. Ahora bien, dejemos claro que la respuesta del Emir Abd el-Qadir al colonialismo francés no fue el fruto de una simple inspiración a título personal del *šayḥ*, es decir, una excepción atribuible a la personalidad y el carisma de este destacado maestro. Se trató más bien de la puesta en práctica de un *ethos* caballeresco arraigado en la propia tradición islámica, que expresaba un carácter pleno de rasgos nobles, que la Sunna reconoce como los rasgos más distintivos del comportamiento profético, *makārim aḥlāq*³³. Este ideal *Muhammadi* ha impregnado de valor, de misericordia y de justicia todo comportamiento de los que combaten en nombre de Dios, acercando así a los combatientes a la estación de la Belleza, en cuanto un atributo distintivo de Dios. De hecho, la comunidad islámica ha sido testigo de la puesta en práctica de este ideal del carácter *Muhammadi* a través de su historia, lo que fundamenta la concepción del *ġihād* dentro de unos marcos ortodoxos propios de la tradición³⁴.

En la misma época, en las regiones montañosas del Cáucaso, un *šayḥ naqšbandī*³⁵, el Iman Shamil, se había alzado en *ġihād* contra las fuerzas imperiales de la Rusia zarista, liderando una tenaz lucha contra todo intento de colonización de las naciones caucásicas, con el mismo espíritu de rigor y nobleza que había inspirado el *ġihād* del Emir Abd el-Qadir. Las pocas fuentes que han llegado hasta nosotros nos describen al Imam Shamil como un hombre de un temple grave y riguroso, un maestro *sufi* consciente de las limitaciones que aquejaban a los miembros de su comunidad, tanto en un plano interior como exterior, y de la necesidad imperiosa por mantener un equilibrio entre ambas dimensiones, con el fin de instaurar un marco político basado en los ideales más tradicionales del Islam. Fue precisamente gracias a ese realismo espiritual, aunado a un temperamento indómito, lo que le permitió salir triunfante en su lucha contra la Rusia zarista durante muchos años, manteniendo en vilo a un enemigo enormemente superior y, a su vez, creando las condiciones necesarias para la instauración de los *ṭuruq* como una fuerza gravitante en todo el accionar socio-político de las comunidades islámicas del Cáucaso.

Como en el caso de la resistencia sancionada por el Emir Abd el-Qadir, el Imam Shamil lideró aen dos frentes, simultáneamente. Por un lado, se enfrentó a todo intento de coloniza-

33 Comúnmente traducido como carácter noble y generoso, en otras palabras, un carácter magnánimo. Para el sufismo estos rasgos son característicos de un estado espiritual elevado, y que encuentran en el modelo profético su expresión máxima.

34 Stanley Lane-Poole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*, Nueva York-Londres, G.P. Putnam's Sons, 1906.

35 Thierry Zarcone, "La Naqshbandiyya", en Alexandre Popovic y Gilles Veistein (coord.), *Ibid*, p. 567.

ción por parte de las tropas zaristas rusas, en una lucha legítima por preservar la autonomía política de las comunidades islámicas del Cáucaso; por otro, llevó a cabo una lucha implacable contra una serie de costumbres y formas de vida ajenas al Islam que, no obstante, habían sobrevivido hasta la época del Imam en su natal Dagestán³⁶, con la intención de instaurar un marco auténticamente islámico, en el que se observase la Charia como fundamento jurídico de todo accionar social³⁷. En ese sentido, la penetración de las cofradías sufís en el Cáucaso tuvo como misión dar respuestas a la necesidad de instaurar un marco auténticamente islámico, que hiciera posible la instauración y preservación de instituciones tradicionales.

Más allá de la derrota final del Imam, su heroica trayectoria y su ferrea *ǧihād* contra las fuerzas colonialistas marcó un punto culminante en la historia del Islam de esa región, un esfuerzo sólo comparable con aquella sancionada por el insigne Emir Abd el-Qadir, pues su legado permitió que los *turuq* lograrán un alto grado de organización, aceptando las nuevas condiciones históricas como un nuevo desafío para, de este modo, concentrarse en la educación espiritual de la comunidad³⁸. Para finalizar, resulta significativo que el Imam Shamil

36 A diferencia del contexto argelino, eminentemente arabizado, las regiones del Cáucaso, que comprenden Chechenia y Dagestan principalmente, habían sido regiones relativamente islamizadas, y en las cuales habían sobrevivido viejas costumbres tribales. Ver Chantal Lemerrier-Quelquejay, “El Cáucaso”, en Alexandre Popovic y Gilles Veistein (coord.), *Ibid*, p 371.

37 “Shamil spoke at the mosque in front of the congregation at a holiday prayer gathering. “Do you think that with the death of Ghazi Muhammad the sharia was weakened? By God, I will not let it falter [even] by small measures, but will strengthen it by large measures with God’s help. You know that I have more knowledge, strength, and followers than he [did]. Let the opponents of sharia come forward in battle. The more honorable ones will expel the meaner ones from there.”⁴⁸ Upon [hearing] this, the murids’ leaders were bolstered, the people stood up to support the sharia, and Shamil’s opponents grew less confident”, Muhammad Tahir al-Qarakhi, “The Shining of Daghestani Swords in Certain Campaigns of Shamil, Thomas Sanders, Ernest Tucker & Gary Hamburg (ed.), *Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus: Alternative visions of the conflict between Imam Shamil and the Russians, 1830–1859*, Londres-Nueva York, Routledge Curzon, 2005, p. 22.

38 “Pero la Naqshbandiya reapareció en Shirvan a principios de los años veinte del siglo pasado (siglo XIX), y desde allí se extendió a Daguestán y Avaristán, donde quizá intervino en la islamización de los chechenos, los cherkeses y occidentales y los abaza. Desde entonces la *ṭarīqa* naqshbandí ocupó un lugar preponderante en el segundo periodo de las guerras del Cáucaso, y sus murshíes encabezaron la resistencia de los montañeses a la conquista rusa de 1824 a 1859, es decir hasta la derrota de Shamil, último imam de Daguestán, y el fracaso del movimiento, el muridismo. Aunque la *ṭarīqa* salió muy debilitada de la lucha, había dado cohesión a los montañeses del Cáucaso, uniendo a todos los jefes del movimiento, a las autoridades locales (*naib*) y a la inmensa mayoría de combatientes. Además, gracias a la Naqshbandiya el sufismo se institucionalizó e irrumpió en la vida política, social y cultural del Cáucaso desde mediados del siglo XIX”, Chantal Lemerrier-Quelquejay, “El Cáuc-

.....

mantuviere contacto epistolar con el Emir Abd el-Qadir, a quien admiraba profundamente, llegando a alabar sus cualidades espirituales, su nobleza de carácter y su magnanimidad, particularmente por su defensa de las comunidades cristianas residentes en Damasco, tras una revuelta con la comunidad islámica durante el exilio de este último en la antigua capital de los omeyas³⁹. Sin duda, podemos ver en ello un signo de la profunda intimidad que se profesaban ambos maestros, conscientes de su responsabilidad frente a la Voluntad divina.

Estos dos ejemplos nos permiten ilustrar las dimensiones espirituales del *ḡihād* menor -en cuanto esfuerzo y combate bélico- y sus alcances jurídicos y éticos, como manifestaciones externas del *ḡihād* mayor. Por otro lado, en lo concerniente a las dimensiones propiamente espirituales y psicológicas del *ḡihād*, la urgencia del ‘esfuerzo’ era aún mayor, pues se hacía frente a otra amenaza de una envergadura aún mayor: el oscurecimiento de las facultades internas de los musulmanes; de ahí que los maestros sufis insistieran en la lucha y el esfuerzo por purificar los corazones y las mentes de sus fieles iniciados, los *murīdīn*. Como ya hemos señalado al inicio de este texto, la instauración de instituciones nuevas, que alentaban formas de conducta y de vida ajenos a la visión tradicional del Islam, ejercían una influencia perjudicial en la continuidad del *ethos* religioso, ético y social de los musulmanes, quienes, al ser educados según modelos diferentes al tradicional, en idiomas distintos a los suyos, y desde paradigmas absolutamente ajenos a toda la cosmovisión islámica, se vieron empujados a pensar de manera diferente, y en última instancia, a modificar su propia comprensión del Islam. Este efecto negativo que tuvo este proceso en la identidad de los musulmanes fue el resultado directo de la secularización de las formas más tradicionales de la vida islámica. Tal ruptura de los vínculos internos de los creyentes fue percibido en toda su dimensión espiritual por los maestros sufis, quienes, cuales médicos conscientes de la gravedad del mal que aquejaba a los pacientes, concibieron un tratamiento drástico para hacer frente a tal malformación, pues la gravedad del diagnóstico así lo exigía.

Fue en este contexto crítico, que se sucedió un cambio significativo en el desenvolvimiento de las cofradías sufis. Estas últimas eran conscientes de que, frente al desmoronamiento del *ethos* islámico ante la influencia colonialista, el papel y responsabilidad del *taṣawwuf* en la preservación de los valores y las enseñanzas más tradicionales del Islam era de cardinal importancia y necesidad. Esa íntima comprensión de los hechos los llevó a realizar un giro radical en lo concerniente al carácter propio del magisterio iniciático, lo que tuvo enormes resonancias en la función de los *turuq* en el ámbito social. Hasta entonces, los *turuq* se habían caracterizado

.....

aso”, en Alexandre Popovic y Gilles Veistein (coord.), *Ibid*, p. 373.

39 Reza Shah-Kazemi hace mención de este importante episodio en la vida del Emir; incluyendo la misiva del Imam Shamil dirigida al egregio seyy argelino, “Recordando el espíritu de la Jihad”, en Joseph B. Lumbard (ed.), *Ibid* p. 220.

por ser organizaciones iniciáticas cuyos métodos de afiliación y aceptación eran harto difíciles, debido esencialmente al carácter arduo de las pruebas que tenían por finalidad elegir entre los mejores aspirantes, aquellos con una exigencia espiritual profundamente marcada. Esa era la denominada senda del *Ġalāl* -o senda del rigor- y que caracterizó por siglos la vía de acceso a cualquier cofradía sufi. No obstante, a la mirada de los maestros sufis, el destino exigía un cambio profundo de la función esotérica de los *turuq*, un cambio acorde con los tiempos. Fue a raíz de esa visión que los maestros sufis instauraran, a partir de entonces, la era del *Ġamal* -o senda de la belleza, lo que, a su vez, tuvo enormes repercusiones en lo concerniente a la presencia e influencia de los *turuq* en el ámbito social, como nunca antes se había visto en la historia del Islam⁴⁰. Dicha apertura de los *turuq* fue una respuesta providencial de los maestros sufis destinada a hacer que la *baraka*, o gracias divina, fluyera de manera abierta y directa en la comunidad islámica, y hacer frente, de esta manera, a la perniciosa influencia de las formas culturales foráneas que ya habían empezado a manifestar entre la población musulmana. De este modo, los maestros sufis enfocaron sus esfuerzos en la formación espiritual -*tarbiya*- como el método más eficaz para la realización del *ġihād* mayor, ya que, desde su perspectiva, esta era la forma más recomendable de combate contra la presencia colonialista. Esta actitud de distanciamiento espiritual les granjeó la hostilidad y la opresión por parte de las autoridades europeas quienes, por un lado buscaban a toda costa controlar la influencia que ejercían los maestros sufis y, por otro, utilizaban todas las artimañas posibles para poder beneficiarse políticamente de su influencia social⁴¹.

BELLEZA Y CONTEMPLATIVIDAD COMO FORMAS DE ĠIHĀD MAYOR

40 “Les méthodes suivies dans l’enseignement du sufisme correspondent a deux types de la voie spirituelle qui se distinguent en voie ‘Jalāliyya’ (voie de la Rigueur) et voie ‘Jamāliyyah’ (voie de la Beauté). La première privilégiant la Rigueur et la seconde la Miséricorde divine. L’adoption de telle et telle méthode ne dépend aucunement d’un choix individuel . La méthode adoptée est en réalité l’expression extérieurement de la réalité spirituelle du maître”, Faouzi Skali, *La Voie Soufie*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 161.

41 “La actitud vacilante que en lo sucesivo mostraron las autoridades francesas era resultado de una contradicción interna que había estado presente desde el principio: los marroquíes de mentalidad progresista, los que más habían de temer ahora los gobernantes europeos, eran al mismo tiempo los que les eran ideológicamente más próximos, mientras que los círculos tradicionales, a los que necesitaban para que les ayudaran a mantener el status quo, les eran espiritualmente ajenos. No podían utilizarlos para sus fines sin destruirlos y sin devaluar su función tradicional al mismo tiempo”, Titus Burckhardt, *Ibid*, p. 241.

Una de las más bellas formas de *ḡihād* mayor que se dieron en esta época crítica, fue aquella llevada a cabo por el *šayḥ* Ahmed Alawi, maestro sufi argelino e iniciador de la *ṭarīqa* alawiya⁴². Heredero de la vía *šādiliyya-darqawiyya*, e inspirado por el magisterio del gran maestro shadili, el *šayḥ* Mulay al-Arabi ad-Darqawi⁴³, el *šayḥ* Ahmed Alawi se distinguió por manifestar una dignidad espiritual del más alto rango, algo que expresaba tanto en su carácter como en sus suaves y nobles rasgos, que resumaban paz, belleza y sabiduría. Los relatos que de él nos han llegado dan fe de una vida entregada a la contemplación de Dios y a una búsqueda de la realización de la paz interior, que él denominaba “gran paz”⁴⁴. Lo que es característico de tal estado es que no se da como fruto del esfuerzo propio, sino como la manifestación misma de la misericordia divina en cuanto don de Dios y, como tal, premio al esfuerzo a aquellos que abandonan toda existencia mundana para encaminarse en el viaje hacia la presencia divina.

Testigo de una de las etapas más dramáticas de la historia del Magreb, el *šayḥ* Alawi supo aplicar las enseñanzas de sus maestros precedentes, en particular las recomendaciones espirituales del *šayḥ* ad-Darqawi, cuyo lenguaje proverbial y directo fue una fuente de inspiración providencial para la realización de los grados más elevados del itinerario iniciático de este gran maestro sufi. No obstante, y como rasgo característico del realismo espiritual propio de los sabios sufis, el *šayḥ* Alawi supo aplicar tales enseñanzas espirituales a las condiciones propias de su tiempo.

En ese sentido, siendo fiel a la línea de sus antecesores maestros darqawis, el método del *šayḥ* Alawi se caracterizó por centrar los esfuerzos en el combate sin cuartel contra el *nafs*, advirtiendo a los aspirantes del peligro de exteriorizar cualquier forma de represalia frente a una agresión externa, particularmente frente a aquellas que resultaban injuriosas e injustas para con los fieles. Esta forma radical de *tarbiya*, basa sus enseñanzas en el completo abandono y confianza en Dios, el único refugio verdadero frente a toda presencia hostil, pues sólo la aproximación a Dios hace posible que todo lo demás, incluso los actos más ignominiosos, queden despojados de todo valor real y, por lo tanto, se desvanezca toda identificación inicial que el yo pudiera haber proyectado. Es lo que los sufis denominan “levantar el velo de la

42 Martin Lings, *Un Santo Sufi del siglo XX: el šeyḥ Ahmad Al-Alawi*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2001.

43 Mulay al-‘Arabī ad-Darqawī (1760–1823), fue un célebre šeyḥ sufi renovador de la vía *šādiliyya* e impulsor de una nueva era en el sufismo de esa época. Sus seguidores iniciaron la *ṭarīqa darqawiyya*, cuya influencia en el Magreb fue y continúa siendo actualmente considerable. Mulay al-‘Arabī ad-Darqawī, *Cartas de un maestro sufi, traducido del árabe por Titus Burckhardt*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2001.

44 Martin Lings, *Ibid*, 2001.

ignorancia”. De lo que se sigue que, si bien todo esfuerzo humano es válido y necesario para la realización plena del *ḡihād* mayor, sólo la presencia divina hará posible que el fiel seguidor de la vía sea bendecido con los dones y favores divinos, asegurando el triunfo final frente a todo desafío.

A la mirada de los musulmanes de su época, particularmente en el Magreb, el *šayḥ* Alawi se alzaba como un faro cuya luz irradiaba con fuerza poderosa en la oscuridad de la marea tormentosa. Su presencia fue, pues, una guía para la realización de la misericordia divina en tiempos en los que muchos musulmanes buscaban desesperadamente respuestas coherentes frente a los desafíos externos.

En resumen, podemos afirmar que el *ḡihād* llevada a cabo por el *šayḥ* Alawi tuvo por finalidad la instauración de la paz y la misericordia y creemos que, en este sentido, siguió fielmente el ejemplo de su antecesor, el Emir Abd el-Qadir. Sin embargo, en cuanto *ḡihād* mayor, su misión espiritual se limitó a liberar los corazones de las malformaciones que las aquejaban, pues era consciente que la única y verdadera forma de enfrentar al enemigo, particularmente, en las condiciones como se manifestaban tales desafíos, era aproximándose a Dios, el único capaz de liberar al hombre de toda velo y oscuridad, pues Él es el Proveedor (*al-Razzāq*) y el Protector (*al-Wālī*) de los hombres. Así, a la mirada contemplativa de este *šayḥ* sufi, nada poseía mayor importancia que la realización de esa proximidad divina, pues su sola presencia era signo de triunfo sobre las limitaciones del ego, lo que anunciaba la realización de los más altos grados del camino sufi.

En otras partes del continente africano, un contemporáneo del *šayḥ* Alawi, el *šayḥ* Ahmadou Bamba, un *murīd* iniciado en la vía *qadirīyya*, se convirtió en el líder de la resistencia de las comunidades islámicas del África Occidental contra la presencia colonialista francesa, resistencia que, no obstante, se llevó a cabo de forma pacífica, como la expresión más firme de una ética superior, en lo que hasta hoy se considera una de las más heroicas formas de *ḡihād* que haya visto el mundo islámico.

Fundador de la cofradía *Murīdiyya*, el *šayḥ* Ahmadou Bamba supo sopesar con gran juicio las dificultades que afectaban, de manera dramática, a las poblaciones autóctonas de lo que es hoy en día el actual Senegal, anteponiendo la salvaguarda de los principios tradicionales del Islam -con particular énfasis en la educación espiritual- a todo intento de resistencia militar⁴⁵.

45 “A l’instar de Louis Brenner que ‘L’émergence des Turuq (pluriel de Ṭarīqa) en Afrique de l’Ouest...ne fut pas un accident mais le résultat des décisions conscientes des certains leaders soufis, qui y virent la possibilité non seulement d’un changement religieux, mais aussi d’une transformation sociale et politique’. La voix de Brenner faisant assurément écho à celle de Cheikh Ahmadou Bamba

Su combate se caracterizó por estar enfocada en tres aspectos: una resistencia ética y moral contra todo intento, por parte de las autoridades francesas, de destrucción de las instituciones tutelares y las formas de vida propiamente islámicas de la comunidad, como parte de su “mission civilisatrice”, en particular en lo concerniente a la educación y a la economía; aplacar todo intento de levantamiento armado contra las fuerzas colonialistas, una tendencia siempre latente en todo entramado político tribal; y, finalmente, constituir comunidades islámicas fuertemente consolidadas en base a una serie de actividades educativas y económicas que permitieran a la población autóctona una autonomía frente a la administración colonial. Vemos pues que, si bien el *ġihād* que instituyó este carismático *šayḥ* se caracterizó por ser, sobre todo, un esfuerzo interior, es decir, un *ġihād* mayor sin manifestaciones en el plano de la lucha militar, no obstante, todas sus acciones y sanciones tuvieron repercusiones políticas directas en el contexto de su época y, en ese sentido, marcan un punto intermedio entre el esfuerzo puramente contemplativo (el *ġihād* del *šayḥ* Alawī) y el esfuerzo militar como manifestación de un estado contemplativo (el *ġihād* del Emir Abd el-Qadir).

Creemos que aquello se explica por la personalidad y visión del *šayḥ*, quien reunía en su persona tanto un enorme compromiso social para con sus congéneres como una profunda aspiración contemplativa, sin duda, como expresión elocuente de los planos de lo manifiesto y lo oculto que ordenan la obra divina, *al-ẓāhir al-bāṭin*, así mencionados en el Corán⁴⁶. Las tribulaciones que aquejaban a sus coterráneos aparecían a mirada contemplativa del *šayḥ* como signos evidentes de la Voluntad divina y, por tanto, como pruebas para la realización de la Paz, en cuanto imperativo ontológico, es decir como fruto de la más elevada realización del *iḥsān*. Ese compromiso interior con Dios inspiró al *šayḥ* a permanecer fiel a los suyos, a su causa y a sus enormes aflicciones, ofreciendo, en primer lugar y por sobre todo, una vía para la realización de la paz interior y, en segundo, soluciones que pudieran permitir a las comunidades islámicas de su entorno alcanzar un grado elevado de serenidad para enfrentar las dificultades presentes.

Hay otro hecho digno de mención por sus implicaciones históricas, en relación al papel de los *ṭuruq* en la realización del *ġihād*: la correlación directa entre la consolidación de estas en el

.....
pour qui la Mouridiyyah était l'arme principale du jīhad al-akbar (le grand jīhad) lancé par lui contre les forces politiques et sociales nuisibles de son temps. Ce grand jīhad, celui du nafs (de l'ego, de l'âme charnelle), devait utiliser la tarbiya, (éducation de l'âme), pour diffuser les valeurs islamiques parmi le peuple et protéger ces derniers contre les effets corrupteurs et négatifs de l'influence française et des traditions. Ce que Bamba dans un vers désormais célèbre exprimait ainsi: 'le véritable combattant sur le chemin de Dieu, n'est pas celui qui prend la vie de ses ennemis, mais celui qui combat son âme charnelle (nafs) pour parvenir à la perfection spirituelle', Cheikh Anta Babou, *Le jīhad de l'âme: Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal (1853-1913)*. Paris, Éditions Karthala, 2011, p. 20.

46 C. 57: 3. *El Corán*, *Ibid*.

espectro social de las comunidades de África Occidental y la irrupción del colonialismo europeo, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Como en muchas otras partes del mundo musulmán, la presencia de los *turuq* se había mantenido en los círculos iniciáticos o, como en el caso de África Occidental, su presencia era mínima. De hecho la presencia del *taṣawwuf* en África Occidental se había caracterizado, hasta ese entonces, por el culto a los santos, la invocación del *dīkr* y la devoción hacia la persona del profeta Muhammad⁴⁷. Sin embargo, la crisis socio-política provocada por la presencia colonialista hizo que emergieran como el cuerpo social más representativo del Islam tradicional, asumiendo el papel de guardianes de las ciencias tradicionales, llenando, de este modo, un vacío dejado por la caída del viejo orden que hasta entonces había imperado⁴⁸.

Creemos que un cambio tal fue la consecuencia directa de la lectura realizada por los maestros sufíes sobre las contingencias externas que se manifestaban en aquella época. Esta aptitud les permitió ser los protagonistas principales del cambio radical que iba a afectar las viejas estructuras sociales pre-islámicas que habían sobrevivido en esta parte de África. En ese contexto, la figura del *ṣayḥ* Ahmadou Bamba emergió no solamente como guía espiritual, sino también como autoridad en cuestiones políticas, sociales y económicas, aliviando las condiciones de vida de los musulmanes de esta región y, en última instancia, sentando las bases para la conformación del estado senegalés⁴⁹.

47 Pablo de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History*, Oxford, UP, 2004.

48 “By the early twentieth century, the Sufi-led jihads and European colonial occupation had combined to thoroughly undermine the previous West African ruling aristocracy. Sufis communities took on new importance, not for their ability to wage jihad on a corrupt system, but for their ability to continually transmit Islamic identity under colonial occupation. As centers of learning and economic self-sufficiency, Sufi communities reintegrated old scholarly lineages that might have resisted the Sufi jihads of the nineteenth century. The result was that Sufism became a dominant marker of normative Islamic identity in West Africa by the early twentieth century”, Zachary Wright, “Sufism in West Africa”, *Sufi Journal*, issue 84, (2013), p. 30-35.

49 “Comme les religieux que l’avaient précédé, Bamba était très critique vis-à-vis du pouvoir traditionnel; comme eux, il aspirait à transformer la société wolof, rongée par la violence politique, l’esclavage et la dépression économique. Le nouvel ordre colonial ne lui inspirait pas plus confiance. Cependant, s’il partageait certains des objectifs poursuivis par ses prédécesseurs et ses contemporains, il ne faisant pas les mêmes diagnostics et ne privilégiait pas les mêmes stratégies. Selon lui, les épreuves et les souffrances qui accablent la société de son temps étaient dues au fait que les gens s’étaient écartés du droit chemin -la voie tracée par le Prophète Muhammad et suivie par les musulmans “bien guidés”. Il était partisan d’un renouveau social et religieux, et il croyait que l’éducation était l’instrument le mieux adapté aux changements qu’il envisageait. Le moyen le plus efficace de réformer la société, pensait-il, était de changer le tissu même de cette société, le peuple. Pour que l’effet soit durable, les graines du changement devraient en outre être semées dans les coeurs et dans l’âme. Mais,

En resumen, las enseñanzas del *šayḥ* Ahmadou Bamba ejemplifican una de las más nobles formas de *ġihād* mayor que, más allá de las repercusiones externas que tuvo, son el fiel testimonio de la realización de los más altos grados del *iḥsān*⁵⁰. En este sentido, la puesta en práctica de una resistencia de esta naturaleza en contextos tan adversos, son la prueba más veraz de que estamos frente a una personalidad poseedora de los más altos grados de realización espiritual, particularmente si tenemos en consideración la hostilidad, opresión y los vejámenes, que tanto él como sus seguidores, sufrieron a manos de la administración francesa. Frente a todas aquellas contingencias, el *šayḥ* supo responder con imperturbable sabiduría, anteponiendo los valores más nobles del Islam, como son la misericordia y la justicia y, sobre todo, aceptando los hechos como una manifestación de la voluntad divina, es decir, aceptando su voluntad y buscando refugio en Dios, pues “todo proviene de Él y a Él retorna”. Su nobleza de carácter expresa, pues, su adhesión al modelo muhammadí y a los principios fundamentales de la Sunna, aunque desde una perspectiva profundamente interior propia del magisterio sufi, y cuya realización parecen revelar un itinerario espiritual por los estados de dependencia (*ta'alluq*), de adopción (*taḥalluq*) y de realización (*taḥaqquq*) de los atributos divinos como anuncio de la gran paz⁵¹.

.....

pour Bamba, tous les types d'éducation ne possédaient pas la capacité de transformation requise. Pour avoir un effet positif sur l'ordre social, l'éducation devait, selon lui, aller au-delà de la simple transmission de savoirs. Un approche holistique était également nécessaire, la possibilité de “faire” et “refaire la personne” en changeant tout l'être dans ses dimensions matérielles et spirituelles. Selon Bamba, seule l'application de la méthode d'enseignement soufi pouvait permettre d'atteindre cet objectif. L'éducation soufi, la tarbiya, donne au maître la possibilité de modeler l'âme, de façonner le centre qui contrôle les sentiments et les actes d'une personne, et donc d'orienter la vie d'un disciple dans la bonne direction. La Mouridiyya était conçue comme le véhicule indispensable à la diffusion de l'éducation tarbiya”. Cheikh Anta Babou, *Ibid*, p. 20.

50 “Los sufíes se veían a sí mismos como un grupo entre los estudiosos que estaba especialmente entregado a la ciencia de obrar bellamente, u obrar bien (*iḥsān*). Para comprender la idea central del movimiento sufi, debemos por lo tanto examinar las raíces coránicas del *iḥsān*. El verbo hacer bello (*aḥsana*) y sus derivados, aparecen más de cincuenta veces en el texto y se encuentran a menudo en el hadiz. Según estas fuentes, el primero en hacer bello es Dios mismo ‘Que hizo bello cuanto creó’ (32:6). Es Dios quien ‘os formó, hizo bellas vuestras formas, y os proveyó de cosas agradables’ (40:64), El creó los cielos y la tierra mediante la verdad, os formó y e hizo vuestras formas bellas, y a Él es el regreso (64- 3)” Joseph B. Lumbard, *Ibid*, p. 110.

51 Ibn ‘Arabī, *Ibid*, 2012.



CONCLUSIÓN

En las paginas anteriores hemos esbozado los rasgos característicos que distinguen a la práctica del *ġihād* desde la perspectiva sufi, es decir en cuanto acto que refleja una visión interior, y cuyas raíces se arraigan tanto en el modelo de comportamiento profético como en los principios coránicos, delimitando, de este modo, sus alcances éticos, políticos y sociales.

A este respecto, la historia islámica nos muestra como la *umma* ha sido testigo de la puesta en práctica del *ġihād* en cuanto esfuerzo por Dios y, como tal, fiel expresión de toda piadosa aspiración a Su misericordia y Su bondad. Ahora bien, en la práctica espiritual sufi, el *ġihād* es, ante todo, el fruto de la contemplación de la presencia divina, rasgo distintivo de todo el itinerario iniciático en el *taṣawwuf* que anuncia una transformación del corazón. Dicha transformación interior es lo que permite al *muġāhid* sufi iluminar y embellecer toda acción externa y consecuentemente, realizar el más alto grado de la religión islámica, el *iḥsān*.

En particular, nuestra intención en este breve ensayo ha sido exponer cómo la tradición sufi concibió y puso en práctica el *ġihād* en contextos absolutamente dramáticos y, en palabras de un reconocido filósofo musulmán, sin precedentes en la historia del Islam. A la mirada contemplativa de los *ṣūyūḥ* que participaron -de manera directa o indirecta- en este proceso, la manifestación de una serie de eventos externos que marcaban el declive político del Islam frente al enemigo invasor -con todas las terribles consecuencias que ello acarrearba- no solamente revelaban el destino ineludible de la *umma* como parte del plan divino, sino que anunciaba una de las fases más ricas que transformarían por completo la vida espiritual del Islam: la presencia del sufismo como corriente espiritual viva en todo el entorno social del Islam, como nunca antes se había visto, presencia que hacía posible discurrir la *baraka* de los maestros sufis como signos vivos y evidentes de la Misericordia y la Voluntad divina.

Así, la militancia política y social que distinguió este proceso de apertura de los *ṭuruq* en el plano externo, deben ser vistos como la expresión de la más auténtica aspiración al *iḥsān*, es decir como la puesta en práctica de los ideales más nobles del comportamiento profético. De este modo, los maestros sufíes, los suyuj, ejemplificaron este ideal como la expresión viva de la *ḥaqāqa muḥammadiyya*, alzándose como luz en la tempestad de la noche, y guiando, así a los musulmanes a la realización de los más altos grados de la Belleza, como preludio de la Presencia Divina.