

En las sendas de Alá: una aproximación a las cofradías sufíes de Marruecos.

Jurado, Rocio Soledad.

Cita:

Jurado, Rocio Soledad (2017). *En las sendas de Alá: una aproximación a las cofradías sufíes de Marruecos*. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/90>

-Número y título de la mesa: Mesa N° 15: “Estudios del Mashriq y el Magrib desde la contemporaneidad. Problemas de la descolonización, transformaciones y resistencias”

-Título de la ponencia: “En las sendas de Alá: una aproximación a las cofradías sufíes de Marruecos.”

-Apellido y nombres de la autora: Jurado, Rocio Soledad

-Pertenencia institucional de la autora: UBA – UNTREF

PARA PUBLICAR EN ACTAS

En las sendas de Alá: una aproximación a las cofradías sufíes de Marruecos

Introducción

Desde el punto de vista de un desconocedor de la materia (como era quien suscribe hasta hace muy poco tiempo), existe un Islam frío, distante, severo, en donde el hombre se encuentra atterradoramente solo frente a una Deidad inflexible, a la que solo se puede complacer a través del cumplimiento riguroso de las normas contenidas en la Revelación. Contrapuesto a esto, habría otro Islam, más libre, desestructurado, centrado exclusivamente en la amorosa unión del alma con la Divinidad: el sufismo.

Esta imagen es falsa y verdadera al mismo tiempo. Porque, si bien no puede negarse que el sufismo representa la contracara del Islam más legalista, así como la corriente en la que se inscribieron algunos de los pensadores más originales y los poetas más sensibles del mundo musulmán (basta con mencionar a Al Hallay, Ahmad Ghazali o Ibn Arabi), también es cierto que, dentro del amplio espectro del sufismo, hay lugar para las relaciones autoritarias y las estructuras jerarquizadas, que en buena medida reflejan y re-crean las estructuras de poder de las sociedades en las que surgen: las cofradías, órdenes, o mejor dicho, *tariqas*¹ (literalmente, “sendas”).

En este trabajo intentaremos hacer una aproximación a las tariqas en conjunto, y luego pasaremos a analizar las peculiaridades de las tariqas marroquíes, los modelos en los que se sustenta, y su proyección en el sistema sociocultural marroquí actual. La elección de Marruecos no es casual, ya que aquí las tariqas han adquirido ribetes muy distintivos, constituyendo uno de los puntos basales de la espiritualidad marroquí.

Las tariqas dentro de la constelación sufí

En líneas muy generales, el sufismo es la dimensión mística del Islam, dimensión que trasciende las barreras entre sunitas y chiitas. De acuerdo a Henry Corbin:

El sufismo, como testigo de la religión mística en el Islam, es un fenómeno espiritual de importancia inapreciable. Es, esencialmente, la fructificación del mensaje espiritual del Profeta, el esfuerzo para revivir personalmente sus modalidades, mediante una introspección del contenido de la Revelación coránica. El mi'râj, la «asunción extática» en el curso de la cual el Profeta fue iniciado a los secretos divinos, sigue siendo el prototipo de la experiencia que todos y cada uno de los sufíes se han esforzado en alcanzar. El sufismo es una protesta deslumbrante, un testimonio irremisible del Islam espiritual, contra toda tendencia a reducir el Islam a la religión legalista y literalista. (CORBIN:1994:374)

Este acceso a lo inefable solo puede lograrse a través de una lucha estricta y sistemática contra todo rasgo de egocentrismo, pues solo a través del vaciamiento de sí mismo es que el sufí puede alcanzar una identificación exclusiva con lo divino.

¹ Si bien en muchos textos se traduce a las tariqas como “cofradías”, es preferible usar directamente el vocablo árabe, ya que las tariqas, aunque tienen muchas semejanzas con las cofradías del mundo católico romano, no son un equivalente exacto. También se usa bastante el término orden, aunque tampoco parece del todo apropiado.

La etimología más aceptada es que sufismo deriva de *suf*, (“lana”), en alusión a las sencillas túnicas que usaban los primeros místicos-ascetas musulmanes, como señal visible de su desprendimiento de lo material (VEINSTEIN: 1995). Este ascetismo, que recuerda a los “santos del desierto” de los primeros siglos de la cristiandad, aparentemente surgió como una respuesta de las almas piadosas frente a unos líderes ya más preocupados en los asuntos temporales que en los eternos: los califas omeyas (ELIADE: 1983). Estos devotos fueron organizándose en hermandades informales que, con el correr del tiempo, terminarían transformándose en estructuras más organizadas.

Efectivamente, las primeras cofradías sufíes propiamente dichas aparecen recién entre fines del s. XII y la primera mitad del s. XIII, en un contexto de graves conmociones políticas en el mundo islámico: la reconquista sunita de Oriente Próximo primero y, las invasiones mongólicas después. En un mundo dominado por la incertidumbre, las tariqas empiezan a constituir un marco de solidaridad y de estabilidad; no obstante, pasaría mucho hasta que las cofradías sufíes se constituyeran en organizaciones estrictamente jerarquizadas. (GEOFFROY: 1995) Esto recién tendrá lugar en los siglos XIV y XV (primero en el área turco-iraní y luego en Oriente Próximo). En los siglos XVIII y XIX, en un contexto marcado por la decadencia de los imperios otomano, safawí y mongol, y el avance del colonialismo europeo, hay un renacimiento de las tariqas, muchas de las cuales adquieren un tinte más militante y refuerzan aun más sus jerarquías internas. (GABORIEAU & GRANDIN: 1995)

A pesar de los ataques recibidos a lo largo del s. XX (ya sea de parte de programas políticos modernizadores que las ven como reliquias del pasado, como de movimientos fundamentalistas que las consideran una perversión del auténtico Islam), las tariqas han sobrevivido hasta nuestros días, en parte por su enorme flexibilidad para adaptarse a los distintos contextos.

Debido a la extraordinaria diversidad de las tariqas², es difícil hacer una caracterización general. Sin embargo, en todas ellas se pueden observar los siguientes elementos:

- **Tradición mística:** El fundamento de la tariqa es la conservación, transmisión y difusión de una tradición mística iniciada en un maestro piadoso, cuyo linaje espiritual se remonta hasta el Profeta. La conservación de esta tradición no excluye la adopción posterior de prácticas y doctrinas de los principales sucesores del santo fundador. En cierto tipo de cofradías, existe un elaborado culto en torno a su figura (no en vano, el sufismo a menudo ha sido acusado de practicar la antropolatría por los sectores musulmanes más conservadores).
- **Distintos tipos de adhesión:** Al frente de cada tariqa, se encuentra el *sheij* (o jeque), sucesor espiritual del santo fundador, que transmite sus conocimientos,

² “De las ordenes místicas en general se podría decir casi todo y lo contrario; que según los casos son ortodoxas y heterodoxas, sabias e incultas, espiritualistas y materialistas, ascéticas y opulentas, puristas y laxistas, intelectuales y supersticiosas, elitistas y populares, conservadoras y revolucionarias, clericales y laicas, militares y pacifistas, oportunistas y resistentes” (VEINSTEIN:1995)

preside las ceremonias, mantiene la disciplina, y dirige los ritos de iniciación. Luego, están los miembros de pleno derecho: iniciados que se consagran por completo a la vida espiritual (ya sea errantes o dentro de la *zawiya*, el sitio de reunión de la *tariqa*); después están los simples afiliados, que participan activamente en las reuniones regulares de la *tariqa*, pero llevan una vida social y profesional normal. Finalmente, cada *tariqa* cuenta con simpatizantes que se suman en las ocasiones especiales (por ejemplo, peregrinaciones a la tumba del santo fundador en los aniversarios de su nacimiento o de su muerte). Vale aclarar que, en la actualidad, hay una tendencia a la secularización de todos los miembros de las *tariqas* (incluyendo a los *jeques*), en especial en aquellos países donde éstas no tienen existencia legal. (BOWERING: 1995).

- **Ritos colectivos:** En sus reuniones (ya sea en las semanales o en las anuales), los miembros de la *tariqa* recurren a diversos mecanismos para alcanzar el contacto inmediato con la Divinidad (de hecho, lo que más distingue a las *tariqas* entre sí no son tanto las diferencias doctrinales, sino las rituales). El más característico de estos rituales es el *dhikr*, la rememoración de los más hermosos nombres divinos, que va acompañada por movimientos de cabeza y cuerpo. Vigilias, ayunos, danzas y cánticos espirituales también son ejercicios frecuentados por los adeptos al sufismo. Asimismo, en algunas *tariqas* los iniciados practican mortificaciones extremas y espectaculares (como caminar sobre brasas o atravesarse el cuerpo con agujas), en ritos que remiten a un sustrato pre islámico. (VEINSTEIN:1995)

Tradición, jerarquía y comunidad son, pues, los ejes que articulan a la *tariqa*. A continuación nos centraremos en las *tariqas* de Marruecos, nación en la que la que éstas adquirieron un lugar destacado dentro de su tradición religiosa.

Marruecos, tierra de *murabitun*

Breve historia

Al igual que en el resto del Magreb, el sufismo en Marruecos está estrechamente relacionado con el culto a los santos, conocido en esta región con el nombre de morabismo por referencia a la dinastía de los *murabitun* (almorávides), fundada en Marrakesh en 1062. Los primeros *murabitun* se dedicaban tanto a los ejercicios espirituales como guerreros, y habitaban en pequeñas fortalezas conocidas como *ribat* (o *rábidas*). Tras décadas de disputas entre los jefes de *ribat* y los príncipes (almorávides y luego almohades) en Marruecos quedó bien implantado un sunismo malikí que podía convivir con las prácticas sufistas (siempre y cuando no desafiaran al poder temporal). El término *murabitun* sobrevivió a las dinastías almorávide y almohade, y terminó sirviendo para designar a una amplia variedad de personajes: maestros espirituales, ermitaños, jefes de *tariqas*, taumaturgos... (ANDEZIAN: 1995)

Las primeras fuentes hagiográficas datan del s. XII, el mismo siglo en el que apareció la tariqa más antigua implantada en suelo marroquí: la Qadiriya. Los santos de esta época eran de diversas extracciones sociales y de distinto nivel educativo, y recorrieron todo el Magreb en busca de maestros espirituales, y una vez alcanzada la iluminación-propagando su doctrina. Su *baraka* (santidad o gracia divina) no era una cualidad hereditaria, sino estrictamente personal, y se manifestaba a través de acciones milagrosas, como predicciones y sanaciones.

Los siglos XIV y XV trajeron profundos cambios: decadencia del comercio, crisis de la agricultura, aumento del nomadismo, desorganización política, llegada de los portugueses. En este contexto, las tariqas adquirieron una clara significación política. A Abu Abdallah Muhammed al-Yasuli, organizador de la gran tariqa Shadhiliya-Yasuliya y defensor de Marruecos de las potencias extranjeras, se le puede atribuir la institución del principio jerifiano: la *baraka* se tiene en función de ser un *sherif* (es decir, descendiente del Profeta). Las tariqas, ya presididas por verdaderas dinastías jerifianas, empezaron a tener una importancia central en los asuntos políticos locales (a tal punto, que en el s. XVIII la dinastía alawí hizo todo lo posible por confinarlas al ámbito religioso). (ANDEZIAN: 1995)

Desde el s. XIX en adelante, las tariqas marroquíes comenzaron a perder influencia política, y alternaron períodos de alianza y oposición con el poder central (por ejemplo, durante el protectorado francés algunas tariqas, como la Ketaniya, colaboraron con el colonizador). Por tal motivo, durante el proceso de independencia, el nacionalismo combatió a las tariqas, pero sin cuestionar su legado espiritual ni sus formas organizativas (de hecho, el partido nacionalista Istiqlal tomó su organización de las cofradías sufíes) (HAMMOUDI: 2007)

Actualmente, en Marruecos hay un buen número de tariqas, con afiliados de todos los sectores sociales (por ejemplo, la Isawiya y la Hamdushiya, que incluyen ritos de posesión y automutilaciones, están formadas mayormente por adeptos provenientes de sectores populares; mientras la Tiyaniya o la Darqawiya, con rituales mucho más sobrios, tienen afiliados pertenecientes a las clases altas) (ANDEZIAN:1995) Hoy en día, nadie puede negar que las cofradías sufíes sean una parte esencial del patrimonio cultural marroquí; de hecho, algunos de los *mousemms* (peregrinaciones anuales a las tumbas de los santos) son verdaderas atracciones turísticas y, como tales, cuentan con el aval del Estado. Más allá de su carácter folklórico, las tariqas también son valoradas por el Rey Mohamed VI como un poderoso freno a la difusión del fundamentalismo islamista (GUERRAOUI: 2016) (mas adelante volveremos sobre este punto).

De discípulos a maestros

La tariqa es mucho más que una asociación de devotos: es una comunidad organizada, que confiere a sus miembros una identidad y un sentido de pertenencia. Ahora bien

¿cómo se desarrollan los vínculos dentro de esta comunidad? ¿Cuál es la relación más importante?

Podríamos decir que dentro de la tariqa se desarrollan vínculos horizontales y vínculos verticales. Esto queda bien evidenciado en las ceremonias regulares de las cofradías, basadas en una secuencia ritual llamada *hadra*. La hadra consiste en intercambios entre los devotos y el santo fundador (peticiones, presentes y ofrendas), y entre ellos mismos (comida compartida, intercambio de consejos, etc.). En una hadra siempre hay una secuencia de dhikr, cuyo estilo varía según la tariqa, pero que siempre desemboca en el trance: es este el momento propicio para ponerse en contacto directo con el santo fundador. (ANDEZIAN: 1995)

Pero la relación entre el cielo y la tierra no es inmediata, sino que se halla mediada por el sheij, el líder de la tariqa. El jeque es un guía espiritual, que tomó su conocimiento de un maestro, que a su vez aprendió de otro maestro, en una cadena ininterrumpida de iniciación que se remonta hasta el santo fundador de la tariqa (de quien el sheij a veces es descendiente biológico), y que culmina en el mismísimo Profeta. Esta cadena, conocida como *silsila*, es fundamental en la legitimación de las enseñanzas del sheij. Como poseedor de baraka, se supone que posee poderes paranormales (sueños premonitorios, leer las mentes de sus allegados, etc.) y tiene autoridad para dirigir los ritos de iniciación y presidir todos los otros rituales de la tariqa. Es también el responsable principal de la administración de la zawiya, encargándose él mismo de elegir a sus *muqaddam* (delegados), que suelen ser parientes suyos, o miembros destacados de la tariqa. (BOUASRIA:2015) Muy lejos del tono frío y legalista de los ulemas, el sheij es como un padre que guía, aconseja y reprende, tanto a sus iniciados, como a cualquiera que busque su consejo. Si el sheij, además de prestigio espiritual posee una educación esmerada y/o una buena posición social, incluso puede llegar a ser requerido para intervenir ante las autoridades locales y arbitrar en pequeños litigios (ANDEZIAN:1995)

Vale aclarar que el sufismo en general (incluso en aquel que se practica fuera de las tariqas) considera que, para lograr acceder a la Divinidad, si o si se necesita la guía de un maestro que ya alcanzó la iluminación. De hecho, las hagiografías se explayan mucho en este sentido, otorgándole poca o ninguna importancia a las relaciones horizontales del santo en su camino a la elevación espiritual: lo verdaderamente importante es de quien o quienes aprendió, como se desarrolló este aprendizaje, y como ejerció el magisterio una vez alcanzada la iluminación. El culto en torno a la figura del santo fundador practicado por las tariqas marroquíes, entonces, parece una consecuencia lógica de este tipo de relacionamiento vertical.

Veamos un ejemplo concreto, que Geertz toma como paradigma del hombre santo marroquí: la hagiografía de Al Yusi (GEERTZ: 1968).

Al Yusi nació en 1631, y provenía de una tribu de pastores trashumantes de las montañas del Medio Atlas; supuestamente, su padre era un árabe descendiente de Mahoma, por lo que Al Yusi era un sherif, y como tal, poseía una baraka innata. Aproximadamente a los veinte años de edad, Al Yusi salió de su tierra natal y comenzó a vagabundear a lo largo y a lo ancho de Marruecos, de un maestro a otro, sin alcanzar el sosiego para su alma, tal como expresa en este poema:

*Mi corazón está esparcido de un lado al otro del país.
Una parte se halla en Marrakech, en la incertidumbre;
Otra en Halfun; otra en Meknés, con mis libros;
Otra en el Fazaz; otra en Mulwiya , entre mis familiares;
Otra en el Gharb, entre mis amigos de la ciudad y del campo.
Oh Dios, reúnelas. Nadie puede hacerlo sino Tú.
Oh Dios, ponías en su lugar. (GEERTZ: 1968)*

Uno de los momentos culminantes de su peregrinaje espiritual es su llegada al oasis de Tamegrout, en donde se encontraba enseñando Ahmed ben Nasir al Dari, fundador de la tariqa Nasiriya. Ben Nasir se hallaba gravemente afectado de viruela, y, tanto por repugnancia como por prevención, todos sus discípulos se negaban a lavarle la túnica. Pero Al Yusi se ofreció a realizar la tarea; una vez lavada la túnica, la escurrió y bebió su líquido, sin sufrir ningún efecto en su salud. Así todos supieron que el recién llegado no iba a ser un discípulo más, sino que era poseedor de baraka.

Unos treinta años después, Al Yusi ya era considerado uno de los maestros espirituales más importantes del país, a tal punto que el sultán Mulay Ismail (uno de los primeros monarcas de la dinastía alauita) lo convocó a su nueva corte en Meknés, donde lo trató como un huésped de honor. En ese momento, se estaba construyendo un nuevo muro en torno a la ciudad, y Al Yusi notó que los esclavos y jornaleros que lo estaban erigiendo, eran tratados con una crueldad inhumana. Secretamente, Al Yusi empezó a destruir uno por uno los platos del sultán, noche tras noche. Cuando fue descubierto e increpado por el sultán, el maestro se limitó a responderle: “Bien ¿qué es mejor: la vajilla de Dios o la vajilla de arcilla?”. Mulay Ismail no se dejó impresionar, e inmediatamente le pidió a Al Yusi que abandone Meknés. Pero éste se fue a morar a un cementerio contiguo a la ciudad (y por lo tanto, perteneciente a su jurisdicción), y al ser increpado por los enviados del sultán, se justificó diciendo que había entrado la ciudad de Dios. Finalmente, el propio Mulay Ismail fue a enfrentar personalmente al santo, pero cuando estaba a punto de matarlo, una fuerza sobrenatural se lo impidió. Asustado, el sultán le pidió perdón, y Al Yusi le exigió la concesión de un edicto real que lo reconociera como sherif. Mulay Ismail así lo hizo, y Al Yusi se retiró al Medio Atlas, donde pasó el resto de su vida predicando a los bereberes.

Tal como vemos en la hagiografía de Al Yusi, el camino a la iluminación está marcado por una serie de contradicciones.

En primer lugar, a la edad en que debería estar pensando en establecerse y formar una familia, Al Yusi inicia su recorrido espiritual. Como el candidato a la santidad si o si debe buscar un maestro, el vagabundeo se convierte en un paso necesario de su vocación, estableciéndose así un primer corte con los lazos que lo ataban a la sociedad en la que nació (no en vano, un tópico habitual en las hagiografías es la desesperación familiar frente al hijo que decide seguir la vía espiritual) (HAMMOUDI:2007) . En este sentido, el futuro santo es un sujeto que elige voluntariamente apartarse de las previsible vidas de los hombres comunes. Pero al mismo tiempo, está predestinado a la elevación espiritual; en el caso de Al Yusi, por su condición de sherif.

Pero este camino tan individualista no necesariamente desemboca en una mayor afirmación de la personalidad. Como dijimos anteriormente, para el sufismo el enemigo principal es el egocentrismo, y la supresión de éste es la *yihad* por excelencia. Y justamente, a través del sometimiento absoluto al sheij es como se inicia el aniquilamiento del yo. Así, de los discípulos no solo se espera que sigan las directrices espirituales del sheij, sino que también se aboquen a las tareas serviles que éste les encomiende, sin importar cuán humillantes o desagradables sean. Volviendo al ejemplo de Al Yusi, lo que lo convierte en superior al resto de sus condiscípulos es que no solamente cumple con la labor pedida, sino que va mucho más allá de lo esperado.

Pero las condiciones extremas en las que se desarrolla el camino a la santidad no necesariamente implican un corte total con el mundo. Al Yusi, una vez reconocido como maestro espiritual, no encuentra contradicción alguna entre ser un “loco de Dios” y ser un cortesano, y por eso acepta la invitación de Mulay Ismail para convertirse en uno de sus sabios. Su oposición a la crueldad del monarca para con sus trabajadores, aunque pintoresca, es casi irrelevante, y no tiene ningún efecto sobre las personas a las que dice defender. Lo más interesante es que, luego de haber sido librado milagrosamente de la muerte, Al Yusi no le exige ningún cambio al monarca, sino solamente que se le reconozca legalmente como jerife; en otras palabras: Al Yusi no solo sigue reconociendo la legalidad del sultán, sino que considera que debe acudir a ella para respaldar su atributo de santidad. Se trata, pues, de una figura profundamente conservadora.

En suma: la espiritualidad propuesta por las tariqas marroquíes se sustenta en un modelo en el que el autocontrol y el perfeccionamiento espiritual solo se consiguen a través de un guía espiritual, al cual se le debe estricta devoción y obediencia. Una vez alcanzada la iluminación, el maestro espiritual es un “hombre fuerte” que recrea nuevamente este proceso (ahora, como figura dominante), e incluso lo puede seguir siendo después de su muerte, tal como lo demuestra el desarrollado culto a los santos. Si bien en el Marruecos actual, la gran mayoría de los jeques ya no son ascetas aislados del mundo, sino miembros normales de la sociedad que viven y trabajan en el medio urbano, su rol como necesarios intermediarios ante Dios sigue siendo una verdad presente para los afiliados a las tariqas (BOUASRIA:2015).

¿Adónde van las “Sendas”?

Lejos de ser una reliquia del pasado, las tariqas gozan de buena salud en el panorama actual marroquí, con miles de afiliados y simpatizantes, y contando con la protección de la Casa Real (algunos de los moussemms más convocantes son subvencionados por el Estado, así como el mantenimiento y reparación de las zawiyas y las tumbas de santos más relevantes). El aval no solo es económico: de hecho, en el año 2014, en una carta leída en la apertura del tercer foro internacional de la tariqa Tiyaniya en Fez, el Rey Mohammed VI alabó el papel del sufismo en la difusión de valores como el amor y la armonía con el fin de "bloquear la camino de los voceros del radicalismo, el terrorismo, las disensiones, el desmembramiento y las doctrinas desconcertantes" (GUERRAOU: 2016). Por otro lado, varias personalidades de la política marroquí (como el actual ministro de Asuntos Islámicos, designado personalmente por el Rey) pertenecen a la tariqa Boutchichiya, cuya excelente relación con la casa gobernante le facilitó el camino para ser una de las tariqas más influyentes del Marruecos actual (BOUASRIA:2015)

¿Qué explicación le podemos encontrar a esta amable convivencia entre las tariqas y la Casa Real? ¿Significa que se han vaciado de contenido, o todo lo contrario? Para autores como Abdellah Hammoudi (2007), la relación entre el sheij y su discípulo constituye el modelo dominante en el que se basan las acciones y discursos sobre el poder en Marruecos. La vigorosa tradición autoritaria marroquí, centrada en una persona poseedora de baraka (el Rey la posee por su linaje jerifiano) se hallaría sustentada en la fortísima implantación de este modelo. Por lo tanto, mientras siga vigente el paradigma espiritual propugnado por las tariqas, Marruecos seguirá siendo una nación sumida en el autoritarismo real. Por otro lado, autores como Abdelilah Bouasria (2015) matizan esta cuestión: si bien Bouasria no niega que, actualmente, el discurso de las tariqas es conservador y quietista, invitando a mirarse a uno mismo y a alejarse de los asuntos públicos, esto no excluye la proliferación de pequeñas y secretas disidencias políticas, manifestadas en el ámbito privado y paranormal (sueños, canciones codificadas, ritos ocultos). El favor real otorgado a las tariqas no sería más que una estrategia de la Corona para desactivar este aspecto disidente, convirtiéndolas en poco más que marcas comerciales dedicadas a la espiritualidad.

Palabras finales:

Las tariqas marroquíes ejemplifican las contradicciones y los límites del sufismo. Como organizaciones espirituales, sirven para forjar vínculos, proporcionar consuelo frente a las vicisitudes diarias, estimular el autoexamen y la búsqueda interior, y promover valores como el amor y la tolerancia, en las antípodas de un islamismo agresivo y legalista. Pero como organizaciones jerárquicas que son, las tariqas también están cimentadas en un autoritarismo que a veces adquiere dimensiones terroríficas, y cuya aceptación conduce naturalmente a un conservadurismo político desolador: si en el Islam convencional (ya sea sunita o chiita), la relación con Dios está marcada por la

sumisión absoluta a la letra, en el sufismo el acceso al cielo está marcado por la sumisión absoluta al maestro.

Ya sea manteniéndose al margen, nadando contra la corriente, o formando parte del establishment, las tariqas tuvieron y tienen un papel destacado dentro del panorama religioso y cultural marroquí. Es difícil saber cuál será la forma que terminarán adquiriendo en el futuro: si terminarán acentuando su costado quietista, replegándose como meras sociedades de místicos despreocupados por las injusticias del mundo real, absortos en sus individualidades y en la contemplación de su maestro espiritual, o si terminarán convirtiéndose en simples organizaciones dedicadas a organizar las grandes manifestaciones externas de la piedad colectiva, despojadas de todo sentido introspectivo. O quizá terminen mutando en organizaciones tan interesadas en los asuntos del cielo como en los de la tierra, promoviendo tanto el análisis interior como la justicia social y el descontento contra el autoritarismo. Después de todo, la rica historia de las tariqas (y del sufismo en su conjunto) nos muestra que las “Sendas” están en permanente movimiento, y nunca se sabe por dónde pueden llevar...

BIBLIOGRAFÍA:

Andezian, Sossie (1995) Argelia, Marruecos y Tunicia. En A. Popovic y G. Veinstein (coord.), *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad* (pp.477-500). Bellaterra, Barcelona.

Bouasria, Abdelilah (2015), *Sufism and Politics in Morocco*, Routledge, New York.

Bowering, Gerhard (1995) Reglas y rituales sufíes. En A. Popovic y G. Veinstein (coord.), *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad* (pp.175-198). Bellaterra, Barcelona.

Corbin, Henry (1994), *Historia de la Filosofía Islámica*, Trotta, Madrid.

Eliade, Mircea (1984), *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol III: de Mahoma a la era de las reformas, Cristiandad, Madrid

Gaborieau, Marc y Grandin, Nicole (1995) El renacimiento de las cofradías. En A. Popovic y G. Veinstein (coord.), *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad* (pp.87-106). Bellaterra, Barcelona.

Geertz, Clifford (1968), *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia*. The University of Chicago Press, Chicago.

Geoffroy, Eric (1995) La aparición de las sendas: las *jirqa* primitivas (s. XII-principios del s.XIII). En A. Popovic y G. Veinstein (coord.), *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad* (pp.57-70). Bellaterra, Barcelona.

Guerraoui, Saad (1 de abril de 2016): “Sufism in Morocco ‘a powerful weapon’ against extremism”. *The Arab Weekly*, pag.19

Hammoudi, Abdellah (2007), *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*, Anthropos, Barcelona.

Veinstein Gilles (1995). “Introducción”. En A. Popovic y G. Veinstein (coord.), *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad* (pp.11-31). Bellaterra, Barcelona.