

EL SUFISMO COMO FACTOR DESPOLITIZADOR DE LAS MASAS

SUFISM AS A DEPOLITICIZING FACTOR OF THE MASSES

Alejandro Colete Moya
Universidad de Sevilla

Recibido 3 Septiembre 2019
Aceptado 2 Marzo 2020

Resumen: En el presente artículo defendemos que el sufismo se devino un instrumento fundamental de los estados para mantener en el poder a la clase gobernante. Si bien el sufismo no surgió con un tal propósito, veremos como a partir de la llegada de los turcos en siglo X, los maestros y las cofradías sufíes se integran en el aparato del estado para volverse parte de la maquinaria ideológica que garantiza la homogeneidad de pensamiento y la obediencia absoluta a la autoridad.

Palabras clave: Sufismo, política, mística

Abstract: In the present paper is stated that Sufism became a basic tool of the state in order to keep in power the ruling class. Although Sufism was not born with that purpose, we will see how after the arrival of the turks in the 10th century, sufi masters and brotherhoods are integrated in the mechanisms of the state becoming a part of the ideological machinery that granted homogeneity of thought and absolute obedience to authority.

Key Words: Sufism, politics, mysticism

1. Introducción

El sufismo como fenómeno ha sido abundantemente estudiado en numerosas facetas: la especulación sobre sus raíces, por ejemplo, ha dado lugar a una abundante literatura. La conexión de las especulaciones metafísicas de cada una de sus grandes personalidades con otras culturas también ha generado una gran tradición de estudios que se complementa, especialmente en España, con la pervivencia de ciertas formas y figuras literarias sufíes dentro de la literatura española en figuras tales como Santa Teresa de Ávila. No se ha prestado, en cambio, tanta atención al papel que jugó el sufismo dentro de la sociedad en la que vivió, como tampoco se han explorado las verdaderas causas de su proliferación a partir del siglo X. El presente artículo tiene por objeto dar una visión general de lo que consideramos aquí dos problemas fundamentales que no han recibido la atención que deberían: ¿cuándo y por qué florece el sufismo?

Nuestra respuesta se puede sintetizar del siguiente modo: las invasiones turco-mongolas y la cristalización de la sociedad en dos clases concretas (gobernantes y gobernados) irreductibles fue lo que produjo la integración del sufismo en la ortodoxia y la proliferación del mismo a o largo del mundo islámico. Para dar cuenta de ello tratamos de la forma del estado, de cómo el estado hacía uso de la ideología y los centros del saber, y de cómo surgió la necesidad de controlar dichos centros para destruir alternativas a la configuración de los estados.

2. La forma del estado y el ejercicio del poder

En primer lugar es necesario que entendamos cuál sea la función de un estado. Podemos definir un estado, siguiendo los criterios de Wickham, que enumera los siguientes puntos:

la centralización de la legítima autoridad ejecutable (justicia y ejército); una especialización de los roles gubernamentales unida a una jerarquía oficial que sobrevive a las personas que ocuparon algún cargo oficial en cualquier momento dado; la noción de poder público, esto es, de un sistema de gobernación ideológicamente distinguible de la población gobernada y de los propios individuos gobernantes; la existencia de recursos independientes y estables en manos de esos gobernantes; y un sistema de extracción y estratificación de excedentes basados en las clases sociales (Wickham 2016: 115)

Aunque todos estos puntos están interrelacionados, Wickham subraya el sistema de impuestos (*ibidem* 115-116), dado que sin la presencia de recursos independientes en manos del gobierno, éste dependería de la buena voluntad de las élites locales y carecería de esos «recursos independientes y estables», con los cuales puede garantizar el funcionamiento

de las instituciones públicas. El estado fuerte es entonces, por definición, aquel estado que puede extraer impuestos regularmente y a todos los contribuyentes, y el primer síntoma de debilidad de un estado es, entonces, su incapacidad para cobrar los impuestos.

La clase gobernante, especialmente (pero no únicamente) en tiempos premordernos, estaba en muchos casos ligada a un grupo, en algunos casos verdaderas dinastías (familias) que ocupaban cargos hereditariamente y que dependían, tanto para su enriquecimiento como para mantener las instituciones que encarnaban, de *la resignación de los campesinos a su trabajo*. Este factor es capital, porque el estado únicamente existe en la medida en que el trabajador consienta en pagar sus impuestos. A tal efecto se han empleado medidas violentas de todo tipo cuando los campesinos se han negado a trabajar o han dejado de pagar impuestos. Así, a medida que los protoestados se fueron consolidando en estados, cada vez más centralizados, la resistencia campesina como fenómeno creció, dado que una mayor centralización implicaba un ejercicio más abusivo del poder a la vez que más impuestos (idem 749-750). Por todo el Mediterráneo se vieron nacer estas resistencias, y quizás las más famosas sean las que tuvieron lugar en el Imperio Carolingio, por la brutal y desmedida violencia con la que se contestaron (levantamiento de Stellinga, ídem 832-834). Pero no son ni mucho menos las únicas, en tiempos del imperio Abbasí están documentadas las revueltas de Bābek y Māzyār (Cahen 2002: 86-89), en las que los campesinos mataban a los grandes propietarios e intentaban mantener su independencia del poder central en Bagdad. También la población rural de Anatolia vivió en el siglo XVI tal miseria que se formaron bandas rebeldes constituidas por campesinos que habían abandonado los campos (Shaw 1992: 86-87). Un poeta inglés, William Langland, escribía en el siglo XIV versos en los que comparaba la vida de los campesinos con la de unos prisioneros, enumerando sus sufrimientos (Ross/ McLaughlin 1978: 137).

Pero si bien la violencia de las autoridades centrales era necesaria para dar ejemplo de lo que podía llegar a pasar si uno intentaba levantarse contra la autoridad establecida, es de sentido común que el estado no podría ingresar dinero alguno sin pueblo al que oprimir, razón por la cual todas las dinastías han convencido de su legitimidad a las clases más humildes mediante un conjunto de sabios ligados a una religión oficial. Este fenómeno es común a la formación de todos los estados centralizados que surgen de las cenizas del Imperio Romano. Es el fenómeno de la *Casa de la Sabiduría*. Podríamos describirlo con las siguientes características: la autoridad desvía gran parte de los impuestos a la financiación de un centro de saber, donde se traducen obras, mayoritariamente con una intención ideológica (religiosa). El objeto de este esfuerzo por educar se nos revela en su total naturaleza cuando miramos de cerca: la Aquisgrán de Carlo-

magno, Córdoba de Abderramán II, Bagdad de al-Ma'mūn o la corte de Alfredo el Grande no están fundando un sistema educativo interesado en promocionar el saber por el amor al saber, sino que la intención de todas estas casas de la sabiduría no era otra que formar tanto a los funcionarios del estado, como a la clase clerical (musulmana o cristiana, es lo mismo). Este fenómeno volverá a repetirse en el Imperio Otomano (con Mehmet II y Bayaceto II¹) y en el Imperio Safávida en Irán (bajo Ismā'īl²), en los tiempos en los que en Europa, gracias al mecenazgo de una clase media-alta independiente del estado, y gracias a la gran variedad de alternativas dentro de la propia Europa en cuanto a regímenes políticos, y gracias también a la institución de la universidad (relativamente independiente del control del estado), respiraba los aires del librepensamiento.

En el caso que más nos interesa, Bagdad, la *Casa de la Sabiduría* vino de la mano de la fundación del *Kalām* y de la primera filosofía helizante (cuyos miembros estaban a su vez muy ligados al primer *Kalām*). El producto de los esfuerzos de traducción al árabe desde todos los idiomas cultos de las diferentes regiones que tocaba el califato fue la *mu'tazila*, la primera ideología del estado abbasí que al-Ma'mūn apoyaba fervientemente (Fakhry 1983:11), hasta el punto de fundar una poderosa inquisición (la *miḥna*) que forzó a toda la clase clerical a aceptar los dogmas de esta escuela (Cahen op.cit., 85).

Podemos entender esfuerzos similares en todos los imperios nuevos como el de Carlomagno, y son significativos estos dos ejemplos porque ambos estados venían de una infructuosa experiencia anterior de centralización: los merovingios en Francia y los omeyas en Oriente Medio. En ambos casos el proyecto fue un fracaso y no fue hasta la segunda vuelta, que sí vino acompañada de un plan ideológico completo, que se consiguió fundar un estado más sólido que los anteriores.

Todos estos regímenes tienen, pues, en común la centralización de una administración y del poder, de modo que toda la capacidad legislativa y jurídica recaiga sobre el gobernante, anulando con ello la participación de las grandes masas en los asuntos, que se conciben como la fuente de ingresos, pero de ningún modo como la fuente de la autoridad o del poder político. Esta tendencia a la concentración de la autoridad en torno a la figura del califa, emperador, emir o rey, es un pulso constante librado

1. Con Mehmet II, conquistador de Constantinopla, se centralizó el estado otomano definitivamente (Shaw op.cit., 46-47). Bayaceto II, en cambio, se dedicó a asentar las conquistas de su padre, y realizó el programa ideológico que exigía mantener un estado como aquel: promover la ortodoxia sunní fue el paso natural, especialmente ante el peligro chií (ibid. 50-51).
2. Con Ismā'īl se realiza la homogeneización ideológica total y se purga de la educación cualquier elemento no chií del mismo, y dentro del chiísmo, fueron purgados los elementos más heterodoxos e igualitarios como el movimiento *kızılbaş* (Keddie 1992: 140-141).

contra las tendencias centrípetas dentro del estado, que tradicionalmente han ocupado las diferentes noblezas o los grandes propietarios. Allí donde el estado era fuerte, las noblezas estaban bajo el control férreo del centro, y percibimos la debilidad de dicho centro cuando vemos a las periferias del imperio, reino o califato comportarse con cierta autonomía, consentida o no por la autoridad central. Esta situación viene dada por el hecho de que en todos estos reinos la clase gobernante había sido con anterioridad una fuerza invasora³, y que por tanto estaba separada del pueblo, que era el objeto conquistado. Los nobles juraban lealtad al rey bajo unas ciertas expectativas de éxito, con lo que suponemos un contrato, tácito en la mayoría de los casos, bajo el cual el rey estaba sujeto a proporcionar “buena caza” a los nobles. Precisamente porque esto fuera así, los intentos de formar un estado totalmente centralizado pasaban por destruir a la nobleza, como comenzaron haciendo los otomanos desde Mehmet II (Shaw op.cit., 41) y que se intensificó con el visir de Solimán el Magnífico, İbrahim Paşa (ibid. 84). Medidas ambas que lograron que el gobierno otomano fuera mucho más estable y centralizado, porque el ejército no dependía de la voluntad de los nobles. Carlomagno⁴ y al-Ma'mūn⁵, pese a sus esfuerzos centralizadores, fracasaron allí donde los otomanos triunfaron: éstos supieron dar el paso final, erradicar la clase de grandes propietarios.

3. Anular el pensamiento alternativo

Plantear una alternativa en regímenes tan autoritarios supone una amenaza para la legitimidad del mismo, razón por la cual se crean precisamente los grandes centros de cultura: cumplen la función de proteger ideológicamente la existencia del régimen de ataques intelectuales. La función de los *mutakallimūn* durante el califato abbasí fue proteger al mismo de los diferentes ataques por parte de chiíes o cristianos. Las disputas teológicas pertenecen también a estas medidas de legitimación en tanto que las opiniones políticas, en la Alta Edad Media y especialmente en Oriente Medio, vinieron siempre legitimadas en forma teológica. Por ejemplo: las diferentes concepciones del califato que mantenían sunníes, chiíes y jariyíes venían ligada a una teología (Cahen op.cit., 47-52).

3. Por ejemplo: los turcos en Oriente Medio, los francos en la Galia, los visigodos en la Península Ibérica o los anglo-sajones en Inglaterra.

4. Las costosas victorias, y también los fracasos, de Carlomagno en España, Italia y Sajonia nos hablan efectivamente de la baja calidad de su ejército (Lacarra 1985: 276-277).

5. El califato abbasí, que se mostró más estable, acabó recurriendo a ejércitos de mercenarios turcos para no depender de los ejércitos árabes (Veiga 2007: 28).

Así, los regímenes tienen que aceptar y promocionar la actividad intelectual al mismo tiempo que la tienen que restringir o limitar, bien mediante la violencia, como nos han mostrado diversas persecuciones dentro del mundo islámico⁶ y también fuera de él, bien mediante la censura, el cierre de instituciones o simplemente mediante el silencio absoluto y la distracción. Esta última medida puede expresarse así: si nadie lee, nadie protesta. Tanto en los regímenes medievales como en las democracias occidentales modernas se ha hecho uso de estas medidas. Si uno mantiene a sus ciudadanos ocupados en otras cosas⁷, éstos no se van a preocupar por leer y poder llegar a conclusiones perjudiciales para los que ostentan el poder. En los estados modernos, donde la libertad de prensa, opinión y cátedra son cosa común, es el único medio que se tiene para conseguir estos objetivos. Noam Chomsky ha dedicado gran parte de su obra a analizar precisamente los discursos políticos de cara al público a lo largo de las últimas administraciones estadounidenses, y es sorprendente hasta qué punto los sistemas de manipulación siguen vigentes desde los antiguos acadios hasta la modernidad.

Tomemos por ejemplo uno de los comentarios que hace Chomsky a la representación de la intervención americana en Vietnam (Chomsky 1978: 26-27). En ninguna cadena de televisión pública, así como en ningún periódico, se puso jamás en cuestión el derecho a EEUU de intervenir en Vietnam, y el debate que pudieron leer y contemplar lectores y espectadores fue simplemente una discusión acerca de cómo debería haberse llevado a término la invasión, sin que, de nuevo, se cuestionase en ningún momento el derecho de EEUU a intervenir. Ningún periodista fue asesinado, pero muchos sí fueron silenciados y apartados de la opinión pública para que el régimen pudiera continuar ejerciendo control de la opinión. El resultado fue que nadie jamás se cuestionó el derecho de intervenir, que era precisamente a cuestión fundamental. Si se desvía la atención del público a un objeto concreto, todo lo demás desaparece.

Estos mismos mecanismos operaban dentro del mundo islámico, donde vemos silenciados a grandes autores. Rhazes, por ejemplo, que fue un gran médico, no podía ser silenciado en su obra médica porque dicha obra era necesaria, pero otros muchos aspectos de su filosofía fueron ocultados y de hecho sabemos de ellos por lo que otros escribieran de él, y lo mismo sucede con ibn ar-Rāwandī (Fakhry op.cit., 96, 99). Averroes no tie-

6. Quizás la más espectacular fue la persecución de los maniqueos (Saleh 206: 53), pero muchos intelectuales fueron perseguidos, como ibn al-Muqaffa' fue mandado asesinar por el gobernador de Basora (ibídem 76), también murió asesinado por las autoridades 'abd a-Qudus (ídem 78) y la lista continúa.

7. Infinita producción de series de televisión, videojuegos, superproducciones, Netflix, Youtube... O trabajar más horas por menos dinero.

ne continuación en el mundo islámico (ibídem 275, Cruz Hernández 1985: 39), tampoco tendrá discípulos ibn Jaldūn (González Ferrín 2018: 309-10), ni el gran historiador Rashīd ad-Dīn Ṭabīb (Barthold 1968: 46-7). Todas aquellas personas que, en el seno mismo del Islam, lo cuestionaron o representaron un problema para la ortodoxia reinante fueron o asesinados o expulsados o ignorados.

El enemigo a abatir es el discurso racional mismo, que es percibido por la autoridad político-religiosa como la verdadera amenaza, porque el sentido común aborrece toda forma de totalitarismo, que es precisamente el juego de aquellas dinastías que asolaron y asolan el mundo. Y aquí el papel de la filosofía política es fundamental, porque es la única capaz de pensar *alternativas al régimen* del estado y en esa reflexión, que podrá ser más fecunda o no, descansa la única herramienta de conciencia política que puede llegar al público o al menos a las clases que puedan leer y escribir. La filosofía política, apoye o no al régimen que le ve nacer, supone siempre una chispa de reflexión y una oportunidad de debate que no pueden tener lugar en otros ámbitos. El cuerpo de teólogos o jueces, los ulemas, operaban sin poner nunca duda el sistema vigente (como dijéramos antes citando el comentario de Chomsky), careciendo de la amplitud de miras para pensar en una alternativa, e incapaces de moverse en un lenguaje diferente al tradicional. Sin el clima de libertad de expresión que experimentaron pensadores como Locke, Spinoza o Hume no habrían podido surgir las obras que los hicieron grandes: los tres se dedicaron tanto al conocimiento humano como a la filosofía política. Nada semejante hay en el mundo islámico, porque los sultanes posiblemente entendieron que de un capítulo XIX del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* sale una *Declaración de Independencia* como la firmada por las colonias en Norteamérica en 1776 – y esta era la dirección que hubiese podido quizás tomar el mundo islámico sin en lugar de una oleada de sufismo hubiera habido una oleada ilustrada de pensadores como la que hubo en Europa, y ciertamente Alfarabi y Averroes tenían una filosofía política que hubiese posibilitado realmente aproximaciones semejantes, pero sus obras nunca fueron continuadas en estas direcciones (y en el caso de Averroes, no fue continuada en ninguna otra dirección).

El pensamiento islámico tenía efectivamente las herramientas intelectuales para posibilitar futuros desarrollos en la dirección de Locke y Spinoza, y fueron las autoridades políticas las que lo interceptaron. ¿Era algo inherente el Islam este rechazo al pensamiento político o era algo exclusivo de las autoridades políticas, activamente interesadas en estas cosas? Mahdi (2003: 52) se realizó una pregunta parecida, ¿por qué desaparece el pensamiento político hasta Alfarabi? Posiblemente debido a tres factores:

1º La herencia romana ya había purgado todo el pensamiento político de sus clásicos: Plotino, Jámblico y Proclo no dicen una sola palabra de política, el contenido político de Platón y Aristóteles estaba perdido (ibídem 59, 81) antes de que llegase el Islam, y esto posiblemente porque las propias autoridades de los imperios de la zona, el romano y el persa, no estarían interesados en patrocinar cosas semejantes. Salustio, Cicerón, Tácito y Tito Livio son los últimos que hacen algo que podríamos llamar filosofía política, y en el caso de los tres historiadores, siempre de forma velada comentado otros hechos (como Tito Livio y Salustio hablando del origen de la república). Pero realmente, desde que Augusto dio el giro al Imperio, de carácter totalitario, no hay un pensador político. Los místicos en cambio, empiezan a abundar: Numenio de Apamea, Plotino, Jámblico.

2º La propia historia de Oriente Medio arrastra ya una inercia fortísima: pensemos que mientras que en Grecia y Roma incluso en tiempos del imperio el recuerdo de la libertad estuvo presente (de ahí las loas a los orígenes de la república romana), nunca hubo en Mesopotamia o Egipto repúblicas o democracias, sino regímenes totalitarios, extensos reinos gobernados con puño de hierro, Heródoto en su *Historias* da buena cuenta de las monarquías persas, mostrando su carácter tiránico (como en el caso del establecimiento de la monarquía de Deyoces, narrada en *Historias* I: 96-98). El Islam, que es el natural sucesor de las religiones y culturas de Oriente Medio, mantiene estas tendencias en el propio *Corán*. Pensemos que ya en uno de los textos más antiguos que nos quedan de Mesopotamia, el *Atrahasis*, la creación del hombre se concibe de una manera peculiar: el ser humano es creado para trabajar la tierra, porque los dioses no querían hacer dicha tarea. «*Let the man bear the load of the gods!*» *Atrahasis* I:iv (en Dalley 2000: 15). Los dioses son los amos y dueños del trabajo de los humanos (lo que se traduce en: la clase sacerdotal y política que interacciona con lo sagrado es la dueña del trabajo de los humanos). Esta concepción continúa perviviendo en Oriente Medio y se la ve en el cristianismo, el judaísmo y naturalmente el islam: las tres religiones entienden que el buen creyente no es sino un *siervo* de Dios.

3º La misma concepción de la leyes como se muestra en el mundo islámico no ayuda en nada a la participación ciudadana, dado que se entiende que el poder legislativo pertenece a Dios y sólo a él, quien ha dado las leyes al hombre. La ley se puede interpretar, y a tal efecto hay una clase clerical (ulemas) dedicada a ello, pero en ningún caso se puede innovar, dado que tal acto sería concebido como un soberbio atentado contra Dios. Hay una diferencia abismal entre el modo en que los griegos concibieron las leyes y la fuente de la autoridad política (Mahdi op.cit., 61-62), y es

8. «¡Que lleve la carga de los dioses!» (Traducción del autor).

que si bien en el mundo grecolatino el poder político era sagrado, las leyes mismas se concibieron como algo que debía ser hecho a la medida de la circunstancia: una ley podía ser injusta, en cuyo caso cabía desobedecer, como Antígona deafiando a Creonte en la obra de Sofócles. Pero en el mundo islámico el hanbalismo y el aš'arismo (las corrientes literalistas) dejaron una herencia muy diferente, dado que se concibió que el texto coránico era la expresión de la justicia, esto es, que lo bueno es bueno porque lo dice el Corán, y las leyes son todas justas porque Dios las ha revelado (Fakhry op.cit., 212), de modo que es impensable la desobediencia como actitud, y la clase clerical jamás puso en duda las fuentes del derecho (Mahdi op.cit., 63, 67).

Con una filosofía política marginada del pensamiento heredado en el movimiento de traducciones, con una tiranía funcionando en Bagdad organizando todo tipo de persecuciones e incluso ordenando asesinatos a librepensadores, con un pensamiento racional menospreciado y todas las de perder, que haya existido una filosofía como la de Alfarabi es un milagro.

4. Deslegitimar la razón: ortodoxia y sufismo

Toda filosofía política debe de utilizar la razón como instrumento para la exposición de las ideas: sin ella sencillamente cualquier intento de entendimiento es vano. Podemos apelar, para aquello que no podemos expresar adecuadamente, al arte o la religiosidad, sin que ello deba contribuir a menospreciar la facultad y el ejercicio de la razón. Cuando deslegitimamos la razón, la desdenamos, y nos aferramos a los elementos más irracionales, estamos incapacitando a las personas para dialogar, discutir de manera civilizada, y sobretodo las privamos de pensar por sí mismas alternativas. Y precisamente la tarea más grande a la que activamente han contribuido tanto los grandes teólogos como los místicos así como algunos filósofos ha sido a la desacreditación del pensamiento racional. Efectivamente, mediante uso y manipulación de los elementos irracionales, supersticiosos y típicos de la religiosidad popular es como han llegado los sufíes a ser lo que fueron a partir del siglo XI: los grandes colaboradores de los regímenes autoritarios turcos a partir de la dinastía selchuquí.

Esta dinámica antirracionalista de los sufíes no tiene su causa en ellos mismos, sino que por el contrario es un fenómeno heredado y ya presente, como señalásemos antes, en la Antigüedad Tardía. Los principios rectores de al-Hallağ, Avicena, Algazel, Suhrawardī, ibn 'Arabī o Mevlana están ya anticipados en Plotino y Jámblico⁹. En todos estos pensadores la

9. Podríamos comprar el *De Mysteriis* de Jámblico con el sufismo de Ahmet Yesevi o Suhrawardī: en los tres casos hay una integración del pensamiento popular anterior (egipcio y

preocupación principal es el destino del alma humana, y es precisamente en estas especulaciones metafísicas, sea de tendencias más míticas (Jámblico, Algazel o ibn ‘Arabī) o más racionales (Plotino y Avicena), donde el espectro o la variedad del pensamiento es muy escasa, tan escasa como la variedad de opiniones públicas reflejadas en la prensa y los medios sobre la guerra de Vietnam. En nuestro caso, el objeto de toda la filosofía es sentir la presencia de Dios, conectar con Dios, llegar a la salvación y elevar el alma. El caso de Avicena es paradójico porque justificó sus creencias religiosas racionalmente (Yabri 2003: 132-133). En definitiva, todo es una espera a que el alma se libere de su prisión. En ningún momento se muestra interés por los problemas sociales.

Este clima favoreció, cuando las condiciones fueron oportunas, la aparición de una figura que integraría el sufismo, que hasta entonces había sido observado incluso con recelo por las autoridades, como en el caso de al-Hallağ (Corbin 2000: 185), dentro de la ortodoxia: esta figura sería Algazel.

Estas nupcias se realizaron por varios motivos:

1º La integración que inaugura Algazel no es más que otra de las muchas herramientas intelectuales que usó la recién llegada dinastía turca selchuquí para legitimarse y luchar contra sus posibles oponentes intelectuales, entre los que estaban los chiítas fatimíes de El Cairo, como se muestra por sus obras de encargo contra los esotéricos, los cristianos y los filósofos (Cruz Hernández 2011: 278-279). Todo era parte del programa educativo de Nizām al-Mulk, que pretendía crear una sociedad homogénea y estable fundando una serie de madrasas por todo Oriente Medio (Veiga op.cit., 39) mediante las cuales poder controlar la opinión pública y toda la producción intelectual.

2º Ya antes el sufismo se había ganado la condescendencia de la ortodoxia gracias al papel fundamental que adquirió a la hora de convertir a las tribus turcas, que se acercaron al islam únicamente por intereses comerciales o gracias a los sufíes (Golden 1992: 211-212). Las tribus turcas, desde su llegada, se adscribían a una cofradía sufí a la que seguían. Al tiempo, siguiendo la tendencia cuyo mejor exponente es la persona de Maḥmūd de Gazna, los sufíes, admirados por el pueblo, figuras populares, mantenían a la población felizmente subyugada gracias a su poderosa influencia.

3º El sufismo era muy popular incluso dentro de las propias fronteras, no solo entre los turcos: la popularidad de al-Hallağ da buena cuenta de ello.

caldeo en Jámblico, turco en Yesevi, persa en Suhrawardī) dentro de un aparato metafísico religioso.

El sistema de clases, con la llegada de los turcos, y después de los mongoles, se cristalizó en el siguiente modelo: por un lado la clase gobernante, compuesta por la élite invasora turco-mongola, por otro la masa de campesinos, y en menor medida comerciantes y otros sectores, que a su vez estaban divididos según su religión (Shaw op.cit., 72-73). La masa de población nativa, mayoritariamente campesina, estaba condenada a la miseria, sin voz y sin voto en las decisiones de la clase superior: su única función era pagar los impuestos y resignarse a la voluntad de su señor (Barthold op.cit., xxx-xxxi¹⁰). Este modelo se repitió en todos los estados fundados por turcos y mongoles por todo Oriente Medio: selchuquíes, mamelucos, otomanos y safávidas. El caso otomano es paradigmático por ser el más duradero: hasta la destitución del califato en 1924 este modelo de dos clases sociales totalmente irreductibles no fue superado.

Los recursos del estado pertenecían a dicha élite invasora, que en todo caso estaba decidida a reunir en su figura toda la autoridad política con el objeto de concentrar sobre sí todo el capital posible, poniendo por un lado todo tipo de trabas a la formación de una burguesía a la europea (el caso safávida es analizado por Keddie, op.cit., 144-145), y por otro limitando las capacidades de la nobleza (y literalmente destruyéndola como en el caso otomano) para concentrar riqueza. El resultado es que mientras en la Europa de la Baja Edad Media las artes y las ciencias se ven patrocinadas por diversos mecenazgos alternativos y competitivos, en Oriente Medio las únicas fuentes de patrocinio eran los estados, las cortes, que patrocinaban y censuraban la actividad intelectual caprichosamente y según sus intereses. Pensemos que en todo el Mediterráneo oriental y Oriente Medio había solo dos cortes en el siglo XVII, la de los otomanos y la de los safávidas, mientras en Europa Occidental había una fragmentación política que fue precisamente la causa de su desarrollo: el librepensamiento tenía opciones diversas, como Holanda, a la que huyó Descartes y en la que vivió Spinoza. Y podemos recordar aquí que la Italia altamente descentralizada y fragmentada en multitud de cortes compitiendo entre ellas es la Italia donde florecieron Petrarca, Boccaccio, Dante, Giotto, Castiglione, Pico della Mirandola, Fra Angélico y Maquiavelo; igual que la fue aquella

10. Barthold analiza después casos más concretos, como el de los Samánidas (op.cit. 226, 231) y el de los gaznavíes (ibidem 289). Hay que añadir además que entre los señores turcos y el sultán sí había una suerte de contrato social, y es debido precisamente a ello que el sultán dismanteló la nobleza e introdujo el devşirme: una clase de funcionarios y militares (los famosos jenízaros) raptados desde su infancia entre las familias cristianas de los pueblos conquistados y sometidos a instrucción ideológica para asegurar su total y absoluta obediencia (Veiga op.cit., 118, Shaw op.cit., 31). Esta genial idea de destruir cualquier fuerza posible de oposición al corazón del gobierno y de tener un ejército totalmente independiente de la nobleza, centralizado, e ideologizado fue recuperado por los safávidas en Persia en tiempos de Abbas el Grande (Keddie op.cit., 143).

península ibérica políticamente fragmentada la que vio nacer a Avempace, Abubacer, Azarquiel, Geber, Averroes y el granadino ibn al-Jaṭīb.

Este control del patrocinio intelectual por parte del estado tuvo varios efectos fácilmente detectables: en primer lugar, la falta de alternativas para los intelectuales disconformes, que no podían acudir a un mecenazgo alternativo, tenían que irse del estado, callarse o morir; en segundo lugar, al controlar el régimen todo el sistema educativo, la posibilidad de que surgieran mentes disconformes con el régimen desaparecía. El sistema educativo, si seguimos el ejemplo otomano, era únicamente concebido como un camino a la corte (Shaw op.cit., 72-74): la población no era educada ni culturizada con otro objeto.

La participación del sufismo, igual que la de los ulemas o la clase religiosa, se vuelve esencial, porque ellos son los que están en contacto directo con el pueblo. El sufismo es un fenómeno altamente popular, pero también controlado y financiado por el régimen: el número de cofradías sufíes se multiplica por todo el mundo islámico porque están cumpliendo un papel dentro de la legitimidad del régimen: hacer que el pueblo se olvide de la ilegitimidad de aquellos mismos regímenes a los que pagaban impuestos altísimos. Es sorprendente la preocupación de los sufíes por las experiencias suprasensibles, por las especulaciones metafísicas, la gnosis, la esencia divina, durante los mismos años en los que el librepensamiento muere con al-Ma'arrī, Jayyām y Averroes. Nadie volvió, después de ellos, a escribir una sola palabra sobre legitimidad política, la forma más adecuada del estado o a criticar la religión y el régimen.

La obra de Algazel y Nizām al-Mulk culminó, pues, lo que los abasíes lograron solo imperfectamente: la erradicación de cualquier oposición intelectual. Su sistema de un poder ejecutivo fuerte en manos de los invasores y totalmente legitimado para tomar decisiones vio sus días de gloria con Mehmet II, que continuó la tendencia de homogeneizar el pensamiento de la población, del mismo modo que los safávidas, si bien esta dinastía hizo uso no del sufismo, sino que se dedicó a extender mediante la fundación de madrasas el chiísmo (Keddie op.cit., 140-141), que pasaría a ser la religión del estado. Pero el caso safávida (que no deja de ser otra dinastía de origen turco que se comporta a efectos igual que los otomanos) es totalmente análogo: se trataba de generar una clase clerical totalmente controlada por el estado que interviniese directamente sobre los asuntos del pueblo desde las mezquitas y adoctrinase a todas las áreas productivas del territorio.

5. La despolitización de las masas

El que los sufíes hayan sido un factor de despolitización, el que fuesen integrados en la ortodoxia, no implica en absoluto el que los individuos fuesen conscientes de lo que estaban haciendo a esos efectos. Esta conciencia pudo o no acompañar a los implicados. En el caso de Algazel, está muy claro que estaba activamente cooperando a la legitimización del régimen selchuquí, pero no podemos decir lo mismo de muchos sufíes o místicos que de hecho vivieron perseguidos por el régimen, como Suhrawadī (presuntamente asesinado en 1191, Corbin op.cit. 190). Es obvio leyendo poesía sufí que ellos creían lo que escribían: su sinceridad es innegable, el problema es que ellos ya estaban atrapados en la ideología, y jamás lograron escapar de ella, como sí escaparon Rhazes, Alfarabi, al-Ma'arrī, Jayyām, Averroes e ibn Jaldūn (que fueron olvidados por el mundo islámico). Quizás podríamos ponerlo del siguiente modo: ¿por qué unos son olvidados en el mundo islámico y otros pasan a ser los grandes héroes y favoritos?, y ¿quién enalteció a unos y condenó a otros?

La contribución del sufismo a la despolitización era en unos casos activa: cuando el régimen financiaba o hacía uso de una cofradía sufí bien para movilizar a su hombres o bien para controlar ideológicamente al campesinado, como sucedía en el citado caso de Mahmud de Gazna; en otros casos su contribución es indirecta: mediante la condena de los aspectos racionales del conocimiento estaban alimentando el irracionalismo y la superstición, eliminando de raíz la posibilidad de una filosofía como la de Alfarabi: un pensamiento político alternativo generado racionalmente, en ideas expresables con argumentos, y que por tanto se pueden discutir, investigar y compartir.

Este irracionalismo es, eso sí, un arma de doble filo: cuando hubo levantamientos, tendieron a expresarse y entenderse en términos irracionales, religiosos o identitarios. El levantamiento de los jenízaros beктаşies (Shaw op.cit., 60) o de los *kızılbaş* en Anatolia Oriental durante Selim I (Keddie, op.cit., 140) se expresaron en términos religiosos e irracionales, lo que impedía naturalmente una resolución racional de los conflictos, lo que obligaba a la clase dominante a ejercer la violencia contra todos los elementos que escapasen de su control. Eliminando la posibilidad de un pensamiento racional, los sufíes destruían desde sus cimientos todo entendimiento: la importancia que cobran el corazón, la identidad y la religión, la fe y la unión con Dios, están a su vez imposibilitando una comprensión mutua basada en principios universales y articulables racionalmente.

Es, repetimos, este desdén por la racionalidad el que contribuye a la despolitización. En primer lugar porque desautoriza a aquel que hace uso de la razón para elaborar un discurso cualquiera, y en segundo lugar porque fija unos objetivos y unas metas (la salvación y la unión con Dios

como fines últimos de la vida) que dejan de lado el mundo real en el que las acontecimientos políticos tienen lugar. Cuando el sufí logra que el campesino se preocupe por su salvación y sólo por su salvación, se le incapacita para pensar que la autoridad que sobre él ejercen los sultanes invasores es ilegítima, por la sencilla razón de que ese pensamiento, esas palabras, ni siquiera se le pasarán por la cabeza. Cuando se extiende la idea de que hay que tener la mente limpia de todo aquello que no es Dios, ¿acaso no se está contribuyendo a que el campesino no se preocupe por su situación político-social?

Todo esto está muy bien ilustrado en una de las fábulas atribuidas a Esopo:

«Démades el orador hablaba en una ocasión al pueblo de Atenas, al no prestarle los atenienses demasiada atención, pidió que le permitieran contar una fábula de Esopo, aceptaron y empezó diciendo: «Deméter, la golondrina y la anguila hacían el mismo camino. Llegados a un río, la golondrina echó a volar y la anguila se sumergió.» Dicho esto se calló, y le preguntaron: «Bueno, ¿y qué hizo Deméter?» El orador respondió: «Irritarse contra vosotros, que abandonáis los asuntos del Estado y preferís oír una fábula de Esopo.»

Así, también son insensatos los hombres que descuidan lo necesario y prefieren lo agradable.» Esopo *Fábulas* §63

Hablando de la gustación, del corazón, o haciendo repetir el nombre de Dios mil veces al día hacemos un escaso favor al campesino explotado, más bien le hacemos un favor a quien lo explota, haciendo que los trabajadores descuiden lo necesario y prefieran lo agradable.

6. Conclusiones

Entendemos, según lo expuesto, que la forma en la que los estados medievales se centralizaron requerían la formación de un cuerpo clerical con funciones ideológicas. Pero si dicho cuerpo no tenía contacto real con la clase oprimida de la cual se extraían los impuestos, el éxito del régimen estaría condenado. Era necesario que hubiese un cuerpo clerical que estuviera pegado al pueblo. Esto se hizo especialmente necesario en Oriente Medio tras la llegada de los turcos y los mongoles, dado que las clases sociales cristalizaron de una manera muy particular: clase dominante étnicamente diferenciada de la clase oprimida ejerciendo un poder absoluto sobre ésta. Semejante estructura social requería una ideología que no sólo quedase en los salones intelectuales de las madrasas o los círculos cultos y académicos, sino que hacía falta una serie de figuras que estuvieran pegadas al pueblo, que compartiesen con él una forma de vida sencilla y que sirviesen de ejemplo visible a la clase inferior. Esta figura serían los sufíes, adorados y venerados popularmente a la vez que a la mano de los sultanes.

No es coincidencia que la proliferación de las cofradías sufíes sea coetánea de la llegada de los turcos y mongoles, la desaparición del librepensamiento en Oriente Medio y la vida y obras de Algazel. Es un fenómeno que fue conscientemente planteado desde el círculo de Nizām al-Mulk, quien organizaría la actividad intelectual del joven Algazel y determinaría el porvenir intelectual del mundo islámico ofreciendo con la nizāmiyya (escuela superior) un ejemplo de homogeneización intelectual después copiado y mejorado.

Esta reacción en cualquier caso es producto de varios factores, entre los cuales está la propia trayectoria intelectual de Oriente Medio ante de las invasiones de los turcos y los mongoles: el Califato Abbasí estaba intentando hacer algo parecido, razón por la que se fundó la *Casa de la Sabiduría*, y a su vez estos proyectos no hacían sino continuar tendencias ya claramente presentes en la Roma tardía, Bizancio y todos los imperios y reino medio orientales (Aqueménidas, Medos, Egipcios, Partos, Acadios...), que conocieron estados absolutos y fusión de instituciones religiosas y estatales.

Bibliografía

- Armstrong, K. (2017): *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona, Tusquets.
- Barthold (1968): *Turkestan down to the mongol invasion*. London, E. J. W. Gibb Memorial Trust. 3ª edición reimpressa en 2012.
- Cahen, C. (2002): *El Islam I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*. Madrid, Siglo XXI. Historia Universal Siglo XXI vol. 14.
- Chomsky, N. (1978): «La administración Carter: mito y realidad» en *USA: Mito, Realidad, Acracia*, Barcelona, Ariel.
- Corbin, H. (2000): *Historia de la filosofía islámica*. Madrid, Trotta.
- Cruz Hernández, M (1985): *Historia del Pensamiento en Al-Ándalus* (2). Sevilla, Biblioteca de Cultura Andaluza vol. 32
- Cruz Hernández, M. (2011): *Historia del pensamiento en el mundo islámico I. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. Madrid, Alianza.
- Dalley, S. (2000): *Myths from Mesopotamia. Creation, The Flood, Gilgamesh, and others*. Oxford, Oxford University Press.
- Esopo (2006): *Fábulas/ Vida de Esopo*. Madrid, Gredos.
- Fakhry, M. (1983): *A History of Islamic Philosophy*. New York, Columbia University Press. Studies in Oriental Culture no. 5.
- Golden, P (1992): *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Euroasia and the Middle East*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- González Ferrín, E. (2018): *Cuando fuimos árabes*. Córdoba, Almuzara.
- Heródoto (1994): *Historias I-IV*. Madrid, Akal.
- Jámblico (2008): *Sobre los Misterios Egipcios*. Madrid, Gredos.
- Keddie, N. (1992): «Irán y Afganistán» en *El Islam II. Desde la caída de Cons-*

- tantinopla hasta nuestros días*. Compilado por G. E. von Grunebaum. Madrid, Siglo XXI. Historia Universal Siglo XXI vol. 15, pp.137-195.
- Mahdi, M. (2003): *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Barcelona, Herder.
- Lacarra, J. (1985): *Historia de la Edad Media*. Barcelona, Renacimiento.
- Locke, J. (2010): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid, Alianza.
- Ross, J. B./ McLaughlin, M. M., (eds.) (1978): *The Portable Medieval Reader*. London, Penguin.
- Saleh, W. (2016): *Librepensamiento e Islam*. Valencia, Tirant Humanidades.
- Shaw, S. J. (1992): «El Imperio otomano y la Turquía moderna» *El Islam II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*. Compilado por G. E. von Grunebaum. Madrid, Siglo XXI. Historia Universal Siglo XXI vol. 15, pp.15-136.
- Veiga, F. (2007): *El turco*. Barcelona, Debate.
- Virgilio (1986): *Eneida II*. Madrid, Gredos.
- Wickham, C. (2016): *Una Historia nueva de la Alta Edad Media*. Barcelona, Crítica.
- Yabri, M. (2001): *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjalidún*. Lecturas contemporáneas. Madrid, Trotta.