

Claroscuro 15 (2016)

Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Rosario – Argentina

E-mail: claroscuro.cedcu@gmail.com

Título: El sufismo en Marruecos: relaciones entre religión y política

Autor(es): Lucía Salinas

Fuente: Claroscuro, Año 15, Vol. 15 (Diciembre 2016), pp. 58 - 79

Publicado por: [Portal de publicaciones científicas y técnicas \(PPCT\) - Centro Argentino de Información Científica y Tecnológica \(CAYCIT\) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas \(CONICET\)](#)

URL: <http://ppct.caicyt.gov.ar/claroscuro>



Claroscuro cuenta con una licencia

Creative Commons de Atribución

No Comercial Sin Derivadas 3.0

ISSN 2314-0542 (en línea)

Más info:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.es>

Los autores retienen sus derechos de usar su trabajo para propósitos educativos, públicos o privados.

El sufismo en Marruecos: relaciones entre religión y política

*Lucía Salinas**

Resumen

En este artículo se realiza un breve recorrido histórico sobre la presencia del Islam y del Sufismo en el Magreb y en Marruecos en particular. La intención es poder leer el presente del sufismo marroquí apoyados en las líneas históricas que lo constituyeron para delinear qué sufismo es pretendido desde las autoridades en el presente y qué elementos socio-históricos son puestos en juego.

Palabras clave

Sufismo-Marruecos-Qadiría Boudhichia

Abstract

This article makes a brief historical line over the presence of Islam and Sufism in the Maghreb, and in Morocco in particular. The intention is to be able to read the present of the Moroccan Sufism supported in the historical lines that constituted it to delineate what kind of Sufism is intended by the government authorities and which socio-historical elements takes part.

Keywords

Sufism-Morocco-Qadiria Boudhichia

Este artículo surge con la necesidad de trabajar un aspecto de marcado contenido histórico en el marco de la escritura de mi tesis doctoral¹. El trabajo de investigación para dicha tesis tiene una perspectiva antropológica, por lo que mi interés está puesto en las formas en las que es vivido el sufismo en diferentes contextos socio-culturales. En este escrito,

* UADER, UNR, E-mail: lu.salinas@gmail.com

¹ Para la investigación de la tesis doctoral (en proceso de escritura), he realizado trabajo de campo antropológico con diversos grupos sufíes, tanto en aquellos pertenecientes a la *tariqa* Naqshbandi Haqqani (de origen turco) como de otros pertenecientes a la Boudichichia Qadiria (de origen Marroquí). La tesis, inscrita en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, procura realizar un análisis comparativo de ambas *turuq* (plural de *tariqa*) en sus "sedes madres" y sus filiales en distintos lugares del mundo.

SALINAS, Lucía (2016) "El sufismo en Marruecos: relaciones entre religión y política", *Claruscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural* 15: 58- 79.

Recibido: 22 de Octubre de 2016 - Aceptado: 05 de Diciembre de 2016

haré un recorrido que intente sistematizar y contextualizar una porción de lo analizado de manera más general.

Me ocuparé específicamente del sufismo marroquí, retomando aspectos de la historia desde los orígenes del mismo en ese país hasta al presente con la intención de brindar un panorama de su presencia y dinámica actual. Haré énfasis en la *tariqa*² a la que dedico parte del trabajo de tesis y que se constituye en la de mayor difusión y cantidad de miembros de Marruecos en la actualidad, la Qadiría Boudchichia. De manera general y porque el desarrollo del sufismo lo precisa pensaré en un territorio mayor al marroquí, el del Magreb, para realizar el análisis y presentar los circuitos de su desenvolvimiento.

La estructuración político-religiosa de Marruecos

Marruecos, como parte del área del Magreb Occidental (además de los otros países norafricanos: Libia, Túnez, Argelia y Mauritania) fue incorporado al territorio del Islam ya a fines del siglo VII³. Hoy, judíos y cristianos representan una minoría que no alcanza el 2% de la población.

Es esta entidad musulmana una de las líneas estructurales que constituyen el Marruecos de la actualidad, la otra es su constitución étnica (árabe, amazigh y africana), a lo que podríamos agregar su cercanía y vínculo (en el que es insoslayable su pasado colonial) con Europa, graficada en una metáfora célebre de Hassan II (padre del actual rey marroquí) que asimila a Marruecos a un árbol donde las raíces se corresponden a África y las ramas a Europa.

Estos ejes constituyen preocupaciones vividas en el diario acontecer del país y su trascendencia puede verse manifestada tanto en políticas gubernamentales como en la interrelación diaria de los marroquíes. Por otro lado es posible pensar una estructura religioso-institucional que

² *Tariqa* (pl. *туруq*) es tanto el conjunto de doctrinas, rituales y prácticas iniciáticas que constituyen una determinada tradición mística, como la organización social de esa tradición en patrones de autoridad religiosas, formas de transmisión del saber esotérico y construcciones de experiencias religiosas (Pinto, 2010)

³ Todos los años mencionados corresponden a la era cristiana, no a la hegiriana.

sostiene el orden estatal y cuyas partes se sostienen entre sí, a su vez. Esta relación da forma a un concepto de nación enraizado en la esfera religiosa que se ve reflejada según indica Zegahl (2006) en el concepto de soberanía, expresado en la divisa del reino “Dios, patria, rey”.

Esta situación es extraña a otras repúblicas árabes en las que si bien el Islam también es la religión del Estado, se plantea una división del trabajo entre la esfera política y religiosa. Como subraya Zegahl (op.cit.) los miembros de la clase política están muy vinculados a la identidad musulmana de Marruecos, y no se puede observar, como sucede en Egipto o en Argelia, una casi total fractura de los políticos entre “laicos” e “islamistas” quedando esto patente, en el país al que nos dedicamos, en la función del rey como *amir al-muminin*, comendador de los creyentes (pensados como los miembros de la nación). Dicho título político-religioso está tomado del modelo de los inicios del Islam, cuando el sucesor de Abu Bakr, primer califa del Islam, tomó el título para luego pasarlo a los siguientes califas, constituyéndose en una función heredada por los califas.

El país está regido políticamente por una monarquía constitucional conducida actualmente por el rey Mohamed VI, quien sucedió a su padre Hassan II, fallecido en julio de 1999, y el presidente del gobierno Abdelilah Benkirane, en su cargo desde el 29 de noviembre de 2011.

Por lo que detallamos, la persona del rey es sagrada (*muqaddas* en árabe) y define una entidad inviolable, la *tuntahak hurmarahu*, en la que la noción de *hurma* (inviolabilidad) procede de *haram*, designando un territorio sagrado y separado, con acceso prohibido. Por otra parte, la existencia de un órgano gubernamental ocupado de los *Asuntos Islámicos y Habous*⁴ nos habla también de esta implicación del Estado en los asuntos religiosos.

⁴ Término transliterado del árabe, ligado al derecho de propiedad de la tierra, que indica la administración sobre todo de terrenos para el usufructo de las mezquitas.

El sufismo en sus primeros términos:

Si uno procura definiciones de sufismo (*tasawwuf*⁵) en diccionarios o libros de historia sobre el tema hallará frecuentemente aquellas que aluden al mismo como una “corriente mística del islam”. Esta definición no es inocente en tanto la propia idea de corriente, o vertiente entraña la posibilidad de otras coexistentes, y la calificación de mística refuerza determinados aspectos por sobre otros. Si, por otra parte, buscamos acepciones entre los mismos sufíes ya sean practicantes y/o intelectuales y difusores del sufismo, hallaremos aquellas que remarcan lo prístino de su sistema creencias y prácticas. Desde la narrativa sufí, los primeros sufíes fueron los compañeros del profeta Muhammad, quienes lo frecuentaban, recopilaron la mayor cantidad de *hadices* (dichos y acciones del profeta que fueron recopilados por sus compañeros) y realizaron la primera reunión de remembranza de Dios (*diker*), que se constituye actualmente en el celebración religiosa sufí característica. Por lo que se entendería, el sufismo nacería de las entrañas del islam⁶.

⁵ El término árabe *tasawwuf* significa literalmente “convertirse en sufi” y su significado etimológico varía según los distintos autores. Algunos hacen énfasis en la ascesis moral y la pureza de los practicantes del sufismo: *Suf*, traducido como “lana” o “vestirse de lana” indicaría las vestimentas pobres de los primeros sufíes (en el mismo sentido se señala la denominación *faqir* o *darwish*, literalmente “pobre”, para señalar a los primeros sufíes); el término *at-Tasawwuf*, a su vez, tendría un significado numérico ya que sería equivalente de *al-Hikmat al-ilahiyah* “la sabiduría divina”; *safi* (puro) y *safá* (purificación); o “suffa” que indicaría el blanco de la mezquita en la que predicaba el profeta.

⁶ El Islam nace en el siglo VII en Arabia Saudí, y su profeta Muhammad, miembro de la tribu de los qarichíes, recibe el anuncio del Ángel Gabriel que ha sido elegido para ser el profeta de Allah. Al morir su tío Abu Talib, jefe de la tribu y asumir el puesto Abu Lahab, Muhammad queda desprotegido. Se marcha y se encuentra con habitantes de Yatrib (luego Medina) entre los que empieza a ejercer como interlocutor de los conflictos entre miembros de tribus judías y árabes, rompiendo así con la gente de su tribu y clan. En el año 622 Muhammad y sus discípulos abandonan La Meca (exilio conocido como la hégira) adviniendo una nueva era (hegriana). Transformado en jefe político y militar de la Medina, Muhammad vence a los habitantes de La Meca. Allí regresa en el año 630, ingresa a la Kaaba y hace destruir a los ídolos. (Diciembre, 2006)

Desde la mirada de los sufíes⁷ la práctica del sufismo está inscrita claramente y sin dudas en el islam. Ello implica que su pertenencia les demanda el respeto de las denominadas “obligaciones musulmanas”⁸. Pero los sufíes pretenden ir más allá respecto a cualquier otra interpretación islámica debido a que están tras una “búsqueda insaciable de Dios” que convertiría al sufismo en “la perla del Islam” (Bentounes, 1996). Un miembro de una *tariqa* de Argentina, expresaba esto sencillamente: “el sufismo es la religión de la religión”, ya que se pretende una vivencia religiosa más intensa que la que pueden ofrecer otras formas de pertenencia islámica, y estructurada en una serie de prácticas adicionales a los cinco requisitos compartidos por todos los musulmanes. El creyente cree ante todo en su sistema de creencia, y lo entiende como la elección indicada. Esta aseveración se constituye en un requisito de cualquier religión y se expresa en el encuentro con otras expresiones religiosas islámicas y no islámicas con igual fuerza de aseveración, conformando cada uno de los conjuntos “comunidades de interpretación” del islam, en el sentido que lo menciona Montenegro (2000, 2007). Al interior del islam, se ha resistido en distintos momentos y con distintos tenores la práctica y la doctrina sufi. La resistencia al interior del legalismo islámico data del siglo IX, ya que se entendía que el sufismo se desarrolla de manera paralela al conocimiento islámico comprendido dentro de la *sharia* (ley islámica) y la teología. Trimmingham (1998) resume esta idea diciendo que la religión revelada en el islam se convirtió en la religión codificada, lo que no les bastaría a los místicos para acceder a “Lo Real”.

El concepto de *turuq* (pl. de *tariqa*) alude tanto al grupo sufi de determinada localidad y de determinada orden sufi, como al conjunto de doctrinas, rituales y formas organizativas que constituyen las distintas vías o tradiciones. Las mismas pueden pensarse como ramas, cada una con su

⁷ Si bien la idea de la “mirada de los sufíes” no es antropológicamente aceptable por que presenta como una generalidad situaciones socio-culturales que no deben generalizarse, haré una excepción expresiva en este artículo a los fines de concentrarnos en el tema de análisis propuesto.

⁸ Las cinco obligaciones de todo musulmán son: la *shahada* (la profesión de fe musulmana); el *Hajj* (la peregrinación a la Meca), *swan* (ayuno), *salat* (oración), *sadaka* (limosna).

correspondiente Gran *Sheik*, conformando a su vez una *silsila* (cadena espiritual de ascendencia hasta el profeta Muhammad, que “garantiza” la validez de la cadena y del maestro correspondiente).

Existen y existieron numerosísimas *turuq* o vías sufíes⁹ procedentes de diversas regiones en el mundo, algunas de las cuales fueron perdiendo vigencia hasta desaparecer, debido muchas veces a que a su muerte el heredero de la vía no dejó un sucesor. En la historia de cada una de ellas, van entrelazándose, encontrándose y separándose, sucediendo unas a otras o coexistiendo.

La estructura doctrinal sufi se cimienta en la idea de que es posible una vía hacia la *comunidad directa del hombre con Dios*, hasta culminar *absorbiéndose en su Unidad*, a través de un método de acercamiento a la *Haqiqah* (verdad mística). Esa vía se figura como un proceso en el que la intuición y la emoción son valiosas herramientas. La cotidianeidad de los sufíes está repleta de expresiones que aluden a “señales” guiadas por estos dos elementos. El símbolo de la vía sufi toma entre los sufíes la forma de un camino, senda o tránsito, (expresados en frases como “entrar en el camino”, “salirse del camino”, “ser llamado al camino”, “viaje por el camino” [*salak at-tariq*] etc.), así como de un “velo que se descorre” para alumbrar la *Realidad*.

Respecto a la forma organizativa moderna de los grupos sufíes puede decirse que tiene ciertas características que se repiten aún con una variedad de particularidades e interpretaciones según los contextos socio-históricos que correspondan. La misma se consolida más plenamente a partir del siglo XII y tiene como elementos característicos básicos: la relación maestro-discípulo, ya que el camino se realiza bajo la guía de un maestro (existe de hecho la concepción sostenida en algunas *turuq* que una *tariqa hayya* (*tariqa* viva) se transforma en una *tabarruq*, que es aquella que detiene su progresión por falta de guía; la relevancia dada a la intuición

⁹ Entre las más difundidas en la actualidad pueden mencionarse la *shadhiliyya* en norte y oeste de África, la *Rifa'yya* en los países árabes de oriente, la *Shi'ite Ni'matullahiyya* en Irán, y la *Naqshbandiyya* en Asia Central, India y Turquía. (Weismann, 2007)

y las “señales” más que al intelecto; y la práctica de la meditación sufi, el *diker* (Lit. recuerdo).

Encontramos en los historiadores un esquema repetido que divide la transformación o evolución del sufismo en tres períodos:

- el de los sufíes solitarios y errantes en búsqueda de maestros (siglo X)
- el del sufismo colectivo y de las casas de retiro que cobijaban a grupos móviles, sin ligazón, ni sistematización (siglo XIII)
- el de las grandes cofradías sufíes. Desde el siglo XII cada maestro estableció su método y disciplina en un espacio físico determinado (Ara. *Zaqüia* y *ribat*, Tur. *tekke*, Per. *Khanqah*).

Este último sufismo es el que nos encontramos en el presente, siendo ese espacio físico determinado de cada maestro en particular replicado en distintos lugares del mundo. Los medios de comunicación y de movilidad modernos tienen un importante papel en estos procesos de transnacionalización religiosa sufi, por el que instalan *turuq* en distintos puntos tanto en países de mayoría islámica como no.

Acerca del proceso de islamización y el lugar del sufismo en el Magreb Occidental

Trimingham (op. cit) organiza las áreas de expansión del sufismo a partir de las grandes escuelas sufíes¹⁰: la de Bistami, más ligada al éxtasis, al raptó (*ghalaba*) y a la intoxicación (*sukr*) y la de Junaid, de características más sobrias (*sahw*), correspondientes respectivamente a la Mestopotamia (Bagdad, Siria, hasta alcanzar Egipto con grandes manifestantes del pensamiento y la práctica sufi hacia fines del siglo IX) y Asia central (Jorasán). El sufismo magrebí, surgiría más tarde derivado de Abu Madyan (m. 1197) quien realizó una síntesis del sufismo oriental, andalusí y magrebí¹¹.

¹⁰ Para una explicación extensiva de las distintas focos de expansión en los orígenes del sufismo ver capítulos 1 y 2 de Trimingham, 1998; Mortazavi, 2006.

¹¹ Shafic (2012) explica que Abu Madyan tuvo influencias y al-Gazali y que su doctrina se alejaba del concepto de pobreza y ascesis que predominaba en su tiempo, significando para

El Marruecos moderno fue gestado como parte de un largo proceso de disputas político-étnico-religiosas y su actual conformación no puede entenderse si no se observa la escena desde la profundidad de la historia. En este marco, la conjunción árabe/islam no debe leerse de manera abroquelada o compacta, sino más bien como un caleidoscopio dónde las distintas combinaciones fueron dando lugar a distintas disposiciones socio, culturales y religiosas.

Desde el siglo VII, con el inicio de la conquista árabe, y luego en periodo de las dinastías beréberes, las poblaciones de la región del Magreb, entre ellas las marroquíes han vivido enfrentamientos y alianzas en los que se entrelazaron complejamente diversos aspectos sociales. En estos términos, Laroui (1994) analiza la etapa denominada inexactamente para él “árabe” (desde el siglo VII al XI), ya que distingue tres aspectos en su interior: la conquista (toma del poder político por los guerreros llegado de Oriente Próximo), la arabización (en el doble sentido: étnico, cambio en la composición de la población y cultural, adopción por los autóctonos de las costumbres y lengua árabes) y la islamización (la adopción de creencias y ritos definidos por el Corán), nunca llegando a ser estos tres desarrollos concomitantes.

El período de conquista árabe del Magreb se extendió a lo largo de medio siglo, encontrándose con resistencias tanto geográficas, como otras devenidas de la compleja red de organización política, étnica y religiosa en el que se articulaban los grupos que habitaban la región. En éste marco, la difusión del islam en África del Norte habría sido más rápida que la de la lengua árabe, ya que se desarrolló como consecuencia de la “propaganda cismática” devenida de la gran crisis sucesoria en el islam¹² (Laroui, op. cit.), que dio lugar a las distintas facciones más tarde conocidas como *suníes*, *chííes*, y *jariyíes*.

él la renuncia de la vida mundana para dirigirse a Dios, la entrega con todo el corazón a Él, a través del recuerdo y la meditación. La influencia del al-Gazali tiene el basamento doctrinal en el sostenimiento de la Unicidad (todo parte y termina en Dios).

¹² Dicha crisis tuvo lugar en el año 660 y dividió a la comunidad musulmana de Oriente en lucha por el califato y el criterio de organización político-religioso en la sucesión, dando lugar a distintas facciones.

El Magreb estuvo bajo el mando del Califato Omeya de Damasco (siglos VII y VIII), y luego del Emirato Aglabí (nominalmente dependiente del Califato Abasí) durante el siglo IX. Ambos estuvieron enmarcados en la rama sunni, aunque resistidos internamente por jariyíes, al punto que lograron dominar el Magreb.

El jariyismo perdió el control teológico del territorio frente al shiísmo que comenzó a dominar la región bajo el reinado de la Dinastía Idrisí (considerada el primer estado marroquí), y luego con el Califato Fatimí.

Posteriormente, vendrían las Dinastías Beréberes (desde la mitad del siglo XI hasta el XIV) que intentarían unificar el Magreb: Almorávides, Almohades, Hafsíes, Meriníes y Zayyaníes. Con el Imperio Almorávide, triunfó el sunismo en la versión de una de sus escuelas de derecho, el malikismo. Los almorávides, si bien formaron parte de la contraofensiva para derrocar el shiísmo y rechazar la cruzada cristiana, ya en el poder aplicaron una política dura, y en términos de Laroui (op.cit.) se vieron “atrasados” con respecto al avanzado Oriente y al-Andalus que se erigieron en seguidores del sunismo de Gazali y con desarrollo del *tasawwuf*. Posteriormente con los Almohades se desarrolló un movimiento religioso, ya esbozado en el imperio anterior por el que muchos ascetas se retiraron al campo, elaborando formas menos intelectualizadas de la práctica religiosa.

Ya hacia el siglo XV el Magreb tendría lugar lo que se denomina el Movimiento de los Morabitos (santones locales que tenían una vasta influencia en sus comunidades) y que ilustra una vez más la íntima implicación de los procesos políticos y religiosos de la región. Para la época, el Magreb se hallaba sumido en una crisis económica en la agricultura y el comercio y acorralado por el avance de portugueses y españoles que tomaron muchos de sus puertos. En Marruecos, ahora bajo la nueva dinastía de los saadíes, que lo gobernó entre los siglos XVI y XVII, las cofradías comienzan a tener un papel más relevante¹³. Hasta el momento,

¹³ Diferente era la situación de Argelia, Túnez y Libia donde la soberanía era conservada por los otomanos.

los líderes de las *zagüías* tenían un vínculo con el *majzén* (gobierno central marroquí), pero cuando éste se ve acorralado por los invasores, las *zagüías* se convierten en *ribats*¹⁴, reuniendo a los morabitos, que comandaron la defensa del territorio. Ferhat (2003) menciona que con la islamización y a fin de proteger los nuevos territorios se construyó un cinturón de centenares de *ribats* que partían del litoral mediterráneo de Tripolitaine (antigua ciudad de Libia) hasta el litoral del Atlántico, pasando por el Souss. Son estos los que se activan política y militarmente en defensa del territorio, multiplicándose a su vez en la época referida. Es al calor de esta convulsión socio-político-religiosa que nacen las grandes cofradías del norte de África. Ésta forma de sufismo que cuaja en este periodo y en esta región, guarda elementos de étnico-religiosos de grupos antecedentes¹⁵.

La victoria sobre los extranjeros les dio a los morabitos un halo de santidad y desde entonces fueron considerados *cherifes* (descendientes del profeta). Esta situación novedosa, los posicionó diferente frente al *Majzen*, en tanto estos se habían convertido en sujetos con los que debían negociar políticamente. Se abre entonces un período de dos siglos que Geertz (1994) describió como uno de exuberancia en su expresión política alrededor de estos hombres que irradiaban *baraka* (bendición). Son estos mismos hombres quienes a comienzos del siglo XX, caído el reino bajo el control de franceses y españoles, impulsan a la población en un intento de resistencia.

Las turuq marroquíes

Marruecos ha adoptado a lo largo de su historia la doctrina *asharita* (deviene de Al-Ashari, teólogo árabe del siglo XI cuya preocupación era la conciliación de las distintas escuelas de sunismo), de rito malikita (deviene

¹⁴ La palabra *Ribat*, dice Ferhat (2003) parece haber tenido la misma evolución que la palabra *djihad*, ya que con ella no se designa simplemente al lugar donde se reúnen aquellos que enfrentan a los infieles, sino también los lugares donde los hombres se retiran para luchar contra sus propias pasiones, y en el aislamiento se consagran a los ejercicios de la piedad.

¹⁵ Laroui llama “sustrato prehistórico” a antecedentes tales como *baraka* (poder polimorfo asociado a la santidad), la institución de la *zagüía* (cofradía organizada en torno a un santuario), el *chath* (danza ritual), el *sama* (música ritual), la *ziyarat* (culto a los santos), en las que encuentra Influencia fenicia-púnica, paganismo romano y cristianismo.

del imam Malek nacido en 713 en Medina, quien fue un sabio conocido por su piedad y por su apego a los preceptos del Corán y de la sunna), y el sufismo de Junayd.

Las órdenes de la región del Magreb, explican los historiadores, no se expandieron más allá de estos confines, o al menos no fuera de África. Característica que se mantiene en el presente, y que a diferencia de otras ramas sufíes originarias de otras regiones como la Naqshbadiyya turca con una amplísima expansión transnacional. Y si bien, los sufíes del Magreb contribuyeron poco durante el periodo formativo de doctrinas y métodos de *tasawwuf* y como menciona Laroui (op.cit) la región no ha sido cuna de místicos de gran intelectualidad ha sido centro bien de ascetas, educadores, misioneros, *muyahidín* (combatientes de la fe), cercanos al pueblo humilde.

Ben Driss (2003) historiza la presencia de las *turuq* en la historia marroquí y destaca tres periodos: 1) Del siglo VIII al siglo XII, implantación del sufismo y de las primeras *turuq*. En este periodo en el Souss (región bereberófona del sudoeste Marroquí), en los alrededores de Agadir, aparece la primer *Ribat*, edificada por el primer conquistador del Maghreb, Oqba Ibn Nafeh en el año 50 de la Hégira; 2) Del siglo XII al siglo XIX, periodo de expansión del sufismo; 3. Del siglo XIX al XX, periodo de desestabilización del movimiento

El *tasawwuf* marroquí dio como resultado dos grandes cadenas de *turuq*, la Qadiria (s. XII) y la Shadilia (s. XIII). De ambas fueron derivándose muchas otras. De la **Shadilia** devinieron la Jazoulia, Aissaoui, Maslouhia Rissounia, Rahalia, Ghazia, Cherkaouia, Dilaia, Nasiriya, Ouzzania, Kassimia, De La **Qadiria**, Chikhia, Ajibia Harraqia, Moukhtaria, Darkaouia, Fadilia, Badaouia, SeddikiaZiania, Hansalia, Boudouchichia, Hamdouchichia, Touhamia, Bakalia, Bouazzaquia, Kettania, Hajamia, Habibia. Otra *tariqa* importante y cuyo nacimiento es mucho más reciente es la Tidjania (XVIII).

Desde el siglo XVIII al XIX las *turuq* dominaron más decididamente la escena magrebí, "(...) Las prácticas de las cofradías planteaban, pues, en su misma esencia, un problema a la ortodoxia. Sin embargo, hasta

principios del siglo XIX, habían ganado tanto devotos, que cada magrebí, culto o inculto, era cofrade de una o varias zagüías. Los hombres del poder y los del clero no podían manifestarse abiertamente contra unas prácticas tan extendidas (...)” (Laroui, 1994: 57)

A mediados del siglo XIX su dominio decrece en manos del denominado Islam de las Escrituras, o Islam Normativo que ya había comenzado a mediados del siglo anterior. Consolidándose esta interpretación en la región con el salafismo, que plantea oposición a las órdenes sufíes por entender que cometen *shirk* (herejía devenida del politeísmo) por el rol de intercesores de los *sheiks* o *walis* (santos), por la asistencias de sus miembros a lugares ajenos a la mezquita como son las *zagüías*, por la realización de recitaciones que no están incluidas en el Corán, por los ayunos por fuera del Ramadán, y por las otras peregrinaciones a otros lugares sagrados, además de la Meca. Ya en el siglo XX, con al sultán Abd al-Hafiz, enmarcado en el movimiento de la Salafiya, las cofradías más importantes son atacadas. Según menciona Andezian (1997) el sultán condenó, atacó a distintas *туруq* e intentó restablecer la autoridad del *majzén*. Con el protectorado francés, comenzado en el siglo XX, las cofradías continuaron el periodo de retroceso, y se prohibieron las peregrinaciones cuando se las consideraban peligrosas. En este marco histórico, el movimiento nacionalista, vinculado al salafismo, formó una clase sociopolítica nueva posicionada por fuera del cuerpo de los *ulemas* (doctos) para combatir las cofradías sufíes y el colonialismo y realizaron modificaciones en el sistema educativo, retirando el sufismo de los programas de enseñanza, alcanzando a la Universidad de Fez, Qarawiyyin, de dónde se eliminó el estudio de la *tasawwuf*.

Luego de la independencia marroquí, en 1956, la participación en las *туруq* comenzó a reactivarse lentamente, aunque las generaciones marroquíes de los años '50 y '60 del siglo XX se hallaban alejadas en su mayoría de la tradición sufí.

El sufismo marroquí contemporáneo

Distintos autores remarcan la revitalización del sufismo marroquí en los últimos cuarenta años. Esto mismo me ha sido referido en el campo, así como el crecimiento en la participación en las órdenes sufíes, incluso entre las generaciones más jóvenes y de la multiplicación de las *zagüías*. De todos modos es destacable la poca información al respecto del habitante común acerca del sufismo y de la presencia y ubicación de los distintos centros de reunión sufí.

Haenni y Vox¹⁶ denominan a esta revitalización como “procesos actuales de islamización” pensada en tres tipos: uno que puede darse como conversión política (del Nacionalismo de Izquierda al Islamismo), como proceso vinculado a la *New Age*, y como el reavivamiento de una inspiración espiritual primigenia que provoca un aumento de la popularización y participación en las *туруq*. Todos estos procesos son leídos en el marco de procesos identitarios más amplios, como modos populares de reislamización impulsados y protagonizados muchas veces por la burguesía musulmana. Se trata de una nueva forma de situarse a sí mismos en relación con lo sagrado, distinto al Pan-arabismo o el Islamismo.

Si se piensa en esa esfera de mutuo apoyo político-religioso, debemos referir algunas de las acciones del gobierno marroquí que hacen a esta relación. Puede mencionarse que se han promovido modificaciones legislativas para colaborar en la pacificación en un contexto de agitación socio-política en los países islámicos en los últimos años (aunque Marruecos fue uno de los países con menor participación en este sentido), dirigidas a hacer crecer la idea de comunidad del pueblo marroquí y

¹⁶ Los autores realizan un recorrido sobre la presencia de la *New Age* en Marruecos, planteando una primera etapa de “flower power” durante los años ‘60 y ‘70 en el que el yoga y el zen eran productos importados. Luego otra que habría comenzado en los años ‘80 en el que éstas prácticas comienzan a enraizarse localmente. Precisan algunos datos interesantes de este proceso, tal como que en el año. 1977 un discípulo de Taisen Deshimaru (Budismo japonés) funda la Asociación Zen de Marruecos. Y en 1981 el mismo Deshimaru inicia a 6 marroquíes en Marrakech.

fortalecer la figura de líder religioso del Rey. En el año 2011 se llevó a cabo en Marruecos un proceso de renovación constitucional que puede ser leído, entre otras cosas, como una reacción de precaución ante protestas llevadas a cabo desde febrero de ese año. Aunque en el reinado anterior, Hassan II habría alentado una apertura a la “democratización” en la monarquía de régimen de poder absoluto, la nueva constitución propició la reducción de los poderes del monarca así como el aumento del poder del Presidente de Gobierno (que a partir de la renovación constitucional es nombrado por el rey entre los miembros del partido que resulta ganador en las elecciones) y el reconocimiento del *amazigh* como lengua oficial a la par del árabe, exigida por los beréberes (Dale, 2010).

De manera complementaria, el gobierno también intenta establecer nuevas formas de relación con los ciudadanos (y creyentes). Específicamente, el *tasawwuf* es alentado por la monarquía marroquí, la cual colabora económicamente¹⁷ con las diferentes *turuq* y financia muchas de sus actividades de difusión. Entre ellas, la *tariqa* Boudchichia, es la más beneficiada para estos fines. Tal el caso de un Encuentro Mundial de Sufismo realizado en el año 2015 en Madagh (noreste marroquí), donde se halla la zagüía principal de esta *tariqa*¹⁸. Como explica Kobaite (2015) el gobierno ha puesto en práctica un proyecto de reestructuración del campo religioso, anunciado por el Reino el 30 de abril del 2004. El mismo contiene una serie de medidas destinadas a reformar, monopolizar y controlar la teología y la producción y circulación del discurso religioso dentro de

¹⁷ Ver por ejemplo para el caso de la Boudchichia: <http://lematin.ma/journal/2016/remise-d-un-don-royal--a-la-zaouia-qadiria-boudchichia/239284.html>. Han realizado donaciones a otras zagüías tales como la de Tanaghmelt (en Ait Tagala), la Bassiria Derkaouia ver: http://lematin.ma/journal/2012/Provinces-de-Beni-Mellal-et-Azilal_Dons-royaux--au-profit-de-trois-zaouias--/163111.html

¹⁸ Encuentro donde se discutió la necesidad de trabajar en los programas escolares y educativos los métodos y las prácticas del sufismo como contribución a una educación “saludable”, así como sensibilizar acerca del rol educativo, social, económico e histórico de las zagüías de Marruecos, destacando particularmente el desarrollado por la Boudchichia. Algunos títulos de las intervenciones son significativos del rol político del sufismo: "El sufismo y los desafíos de la globalización", "el sufismo y la primavera árabe, a excepción de Marruecos", "El sufismo, baluarte contra el extremismo", "el sufismo y la diplomacia espiritual", "el sufismo y construcción psicológica y social del ser humano", "el sufismo y la sociedad civil", "sufismo y las cuestiones de desarrollo y gobernabilidad" y "el sufismo y el capital intangible". ver: http://lematin.ma/express/2015/rencontre-de-madagh_necessite-d-une-education-sur-le-soufisme/215312.html

Marruecos. Asimismo se crearon programas de formación para los imanes y predicadores, y se publicó un manual para los imanes que explícitamente recomienda al sufismo como una parte esencial de la identidad religiosa marroquí, mencionando sufismo sunni como el indicado para definir el “islam marroquí”.

En el año 2002 Muhammad VI despidió al ministro de Asuntos islámicos de ese momento, Abdelkader Alaoui Mdaghiri, de tendencia conservadora y que había estado en el cargo por dieciocho años, y lo reemplazó por Ahmed Taoufiq, considerado como sostenedor de un islam “tolerante y abierto”. En una declaración hecha en abril de 2004, Muhammad VI precisó que las instrucciones que dio tuvieron el objetivo “de impulsar y renovar el campo religioso con el objeto de protegerse de las tendencias extremistas y terroristas, y de preservar la identidad que lleva el sello de la moderación y la tolerancia” (Rey Muhammad VI en Dalle, 2010)¹⁹ El gobierno, por otra parte, expresó la decisión de tomar bajo su control cerca de 42.000 mezquitas del reino para controlar sus prédicas y el respeto al rito maliquita. Los imanes inspirados en el rito wahabita, financiados por Arabia Saudita, fueron retirados o puestos en prisión como parte de las investigaciones antiterroristas que siguieron a los atentados de Casablanca de mayo del 2003.

Podría pensarse que el gobierno ha sabido leer la potencialidad del *tasawwuf* como vehículo de relación con el pueblo en un momento de resurgimiento del interés por el mismo.

Este proceso, iniciado en los años '70 ha tenido algunas características que podemos mencionar. Una de ellas es la flexibilización con que los líderes sufíes han acompañado este proceso en relación con algunas de las prácticas y los esquemas de transmisión de la creencia. Ben Driss, (op. cit.) menciona la realización de un “giro didáctico” para el caso de Sidi Hamza, líder de la *tariqa* Qadiria Boudchichia con la intención de restaurar y flexibilizar la práctica espiritual. Kobaite (op. cit.) menciona que

¹⁹ “D’impulser et de renouveler le champ religieuz en vue de premunir le Maroc contre les velléités d’extrémisme et de terrorisme, et de préserver son identité qui porte le sceau de la pondération, de la modération et de la tolérance” (Rey Muhammad VI, en Dalle 2010)

esa *tariqa* pasó de centrarse en la relación con el sheik a fomentar un trabajo de educación espiritual y edificación moral

La visibilidad pública de la *tariqa* Boutchichia en las personas de sus líderes, puede pensarse también como un rasgo del sufismo marroquí contemporáneo. Noticias en los diarios y la televisión sobre el maestro Sheik Sidi Hamza Ibn Abbas o de su actual delegado, su hijo Sidi Jamal²⁰ sobre las visitas y actividades que realizan son frecuentes de hallar.

Otra de las características de la reactivación de la *tariqa* Boudchichia se ha desarrollado de la mano de la clase media cosmopolita. La misma es caracterizada por Haenni y Vox como aquella clase educada en escuelas de estilo francés (*Lycée*), que muchas veces continúan sus estudios en el exterior. Estos círculos se opondrían al islam de sus padres, más vinculado a los *Jinns* (genios malignos) y la “superstición”. Se presentan como secularizados pero han vivido un proceso de islamización que para estos autores se enmarcaría en los movimientos de retradicionalización, o una reapropiación de lo sagrado a partir del sufismo.

En este proceso y para esta *tariqa* en particular, es de suma importancia el rol que juegan los intelectuales que le dan un impulso público y un alto nivel de exposición de la misma. Entre los miembros (y difusores) reconocidos públicamente, pueden mencionarse: Faouzi Skali, un intelectual iniciador del Festival de música sagrada de Fez y muy conocido a partir de sus escritos del sufismo y de la Boudchichia en particular; Briss Bensouine, antiguo *beatneik*, seguidor de Osho y la mística hindú, convertido en 1989 en el presidente de la Asociación Marroquí de Yoga; el propio Ministro de *Habous* y de Asuntos Islámicos, Ahmed Taoufiq. Por fuera de Marruecos, otros de los personajes afiliados destacables son el islamólogo francés Eva de Vitray Meyerovitch, y Bariza Khiari, senadora por el partido socialista en Francia, quien fuera vicepresidenta del senado en ese país. Esta última, realiza un importante

²⁰ Debido a su frágil salud el contacto personal de los discípulos con el maestro y sus apariciones públicas se volvieron sumamente difíciles. Por ello Sidi Hamza ha nombrado ya desde hace años para el desarrollo de las tareas de *sheik* a su hijo Sidi Jamal.

trabajo de difusión en esta *tariqa* participando en distintos eventos vinculados al sufismo y escribiendo artículos de difusión²¹.

Si bien es cierto que la renovación del interés por el sufismo, la participación y crecimiento de las *zagüúas* forman parte de un proceso que incumbe a todas las clases sociales marroquíes, entiendo que existe una serie de eventos realizados regularmente para difundir y discutir acerca del sufismo que resultan reservados para las clases sociales con mayores ingresos. Se trata de grandes eventos que cuentan con el patrocinio del Reino de Marruecos:

- Encuentro de Cultura Sufí de Fez
- Encuentro de Músicas Sagradas de Fez
- Conferencias sobre sufismo

Los mencionados eventos, si bien publicitados masivamente, son en la práctica destinados a la elite del país, ya que se desarrollan en espacios no demasiado grandes, y los costos de las entradas para la asistencia a los mismos son muy elevados en relación al ingreso promedio de un trabajador marroquí, conllevando que el gran público no asista. Los mismos se desarrollan en salas en espacios históricos, como los cercanos a la medina (ciudad histórica) de Fez, en teatros y museos. Si bien también se desarrollan actividades musicales de libre acceso como parte de las actividades de estos encuentros, tales como las desarrolladas en la Medina de Fez donde se presentan conjuntos de música sufí, la mayoría de las actividades tienen características de exclusividad.

Las presentaciones de estos encuentros rondan temas tales como: la sabiduría y el mensaje que el sufismo ofrece a toda la humanidad, la paz universal, la tolerancia, las bondades de la educación en el sufismo, etc.

Si bien no hay una participación política manifiesta por parte de sus líderes o sus más altos difusores, la Qadiria Boudchichia ha efectuado

²¹ A Modo de ejemplo menciono su participación en las conferencias sobre sufismo organizadas por la biblioteca de la Fondation Muhammad VI en Rabat, y en el Encuentro de Sufismo de Fez, en diversas ediciones.

diversas intervenciones y manifestaciones públicas vinculadas a posicionamientos políticos. El estudioso sobre esta *tariqa*, el marroquí Abdelaziz Hlaoua (2012) menciona alguna de las intervenciones públicas que protagonizaron los miembros boudchichi en los últimos años:

- Contra las caricaturas del Profeta realizadas por un periodista danés (2008),
- Contra la operación israelí «Plomb durci» (2009),
- Por la unidad territorial de Marruecos (2010)
- Por el “Si” a la constitución propuesta por el rey Muhammad VI (2011)

A éstas podemos agregar, manifestaciones públicas por parte de la *turuq* sobre la legitimidad del reclamo nacional por el Sahara marroquí.

Consideraciones finales

En el recorrido realizado intenté mostrar las formas en que el sufismo ha formado parte de la historia de Marruecos, llegando hasta la actualidad para presentar los rasgos que toma en una de sus formas contemporáneas. Como mencioné, es imposible pensar en sus orígenes en un sufismo propiamente marroquí, sino que fue conveniente una presentación de carácter más regional. Característica que es conservada por algunas *turuq* marroquíes, tal el caso de la Tijaniyya abordada por Lanza (2012). Se trata de una importante *tariqa* por la cantidad de *murids* que la componen y el movimiento de peregrinos que la caracteriza. La estructura regional queda claramente expuesta en este caso en cuanto su fundador, Sheik Ahmed Tijani nació en Argelia (en 1727), aunque es en Senegal donde la mitad de la población adscribe a la misma. Complejizando aún más sus redes de movimientos, sus *murids* realizan una importante peregrinación a Fez (Marruecos) para visitar el mausoleo de su fundador.

Diferente al carácter de la *tariqa* Qadiría Boudchichia sobre la que me dediqué de manera específica en este trabajo, que si bien, como menciona Domínguez Díaz (2011) se halla transnacionalizada en parte por la corriente de trabajadores y estudiantes marroquíes en Europa (en países como España, Francia o Bélgica generando espacios de conversión al sufismo tanto de extranjeros como marroquíes (nacidos en cuna islámica), tiene centrada su principal tarea de expansión y difusión al interior de Marruecos.

Entiendo que es esta *tariqa* la que mejor representa lo que se pretende constituya, desde el gobierno, un sello de la identidad marroquí en el presente. Basados en la historia de ese país y de la región, en su constitución islámica y su raíces multiétnicas. El sufismo permite presentar una imagen del islam diferente a la otra tan difundida de terror y muerte. El sufismo en Marruecos en general, pero la Boudchichia en particular resaltan “valores” de “amor, paz y convivencia entre los pueblos, las culturas y las civilizaciones”²². Por otro lado, sus voceros de mayor impacto dicen algo también respecto al perfil que se le pretende dar al sufismo, y a su vez al islam y al gobierno marroquí, si tenemos en cuenta la profunda interrelación de las esferas política y religiosa que planteé en este trabajo. Mencioné que la difusión más grande de la Boudchichía recaía en las manos de intelectuales y figuras muy vinculadas a Europa. Ello, entiendo, hace a ese formato identitario que se busca vinculado a/o con repercusión en ese continente. De hecho a los grandes encuentros de difusión y discusión en torno al sufismo, además de no asistir las masas marroquíes, asisten muchos europeos. Podríamos pensar entonces que en esta nueva vuelta el sufismo marroquí encuentra un espejo por fuera del ámbito regional que le proporciona una imagen de lo que es o desearía ser.

²² Ver: http://lematin.ma/express/2009/Zaouia-Kadiria-Boudchichia_L-education-soufie-theme-de-la-3e-rencontre-mondiale/109246.html

Bibliografía

- ANDEZIAN, Sossie (1997) “Argelia, Marruecos y Tunicia”, en: POPOVIC, Alexandre y VEINSTEIN, Gilles *Las sendas de Allah*. Barcelona: Bellaterra, pp. 477-500.
- BENTOUNES, Khaled (1996) *Le Soufisme coeur de l'islam*. Paris: Editios de la Table Redonda.
- BEN DRISS, Karim (2002) *Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich. Le renouveau du soufisme au Maroc*, Beirut: Alboyraaq.
- DALLE, Ignace (2010) *Maroc: Histoire, société, culture*, Paris: La Découverte
- DELCAMBRE, Anne Marie (2006) “Nacimiento del Islam” en: BALTA, Paul *Islam. Civilización y sociedades*. Madrid: Siglo XXI, pp. 3-13.
- DOMINGUEZ DIAZ, Marta (2011) ‘Shifting Fieldsites: an Alternative Approach to Fieldwork in Transnational Sufism,’ *Fieldwork in Religion*, 6(1): 64-82.
- FERHAT, Halima (2003) *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*. Casablanca: Les éditions Toubkal
- GEERTZ, Clifford (1994 [1968]) *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Buenos Aires: Paidós.
- HLAOUA, Abdelaziz (2012) “Maroc: la confrérie boudchichiya: ethnographie rituelle et politique”, en: *Maroc: les enjeux du religieux dans une société en transition (colloque), Festival de Fez de las Músicas Sagradas del Mundo* (sin publicación)
- KICH, Aziz (2011) “Pluralité et hybridité dans la culture du Monde. Le cas de la culture marocaine”, en: *Repensar las fronteras, Culturas: Continuidades y diferencias África-Europa-América Latina*. Rabat: Coedición Instituto de Estudios Hispano-Lusos y la Universidad Nacional de Rosario, pp. 53-63.
- KOBAITI IDRISSE, Aziz (2015) “The political participation of Sufi and Salafi Movements in Modern Morocco: Between the '2003 Casablanca Terrorists Attack' and the 'Moroccan Spring'”, en: Ridgeon, Lloyd (ed.) *Sufis and Salafis in the contemporary age*. Londres: Bloomsbury, pp. 94-106

- LANZA, Nazarena (2012) “Routes et enjeux de la Tijaniyya sénégalaise au Maroc: une zaouïa rbatti sur la voie de Fès”, *Les Etudes et Essais du Centre Jacques Berque* 8 :1-14.
- LAROUÏ, Abdallah (1994) *Marruecos: Islam y nacionalismo*. Madrid: Mapfre.
- MONTENEGRO, Silvia y RENOLD, Juan (2007) “Los fundamentalismos”, en: MONTENEGRO, Silvia y RENOLD, Juan *El fenómeno religioso. Diversidad y vigencia de la fe*. Buenos Aires: Capital Intelectual, pp. 81-93.
- MONTENEGRO, Silvia (2000) *Dilemas identitários do Islam no Brasil*. Tesis de doctorado en Sociología. Rio de Janeiro, Brasil: Universidad Federal do Rio de Janeiro.
- MORTAZAVI, Djamchid (2006) “El sufismo”, en: Balta, Paul *Islam. Civilización y sociedades*. Madrid: Siglo XXI, pp. 3-13.
- PINTO, Paulo (2010) *Islã: Religião e civilização: uma abordagem antropológica*. San Pablo: Editora Santuário.
- SHAFIC, Ahmed (2012) “La doctrina de Abu Madyam: síntesis del sufismo oriental y occidental del siglo XII”, *Al-Andalus Magreb* (19): 379-412.
- TRIMINGHAM, Spencer (1998) *The sufi Orders in Islam*. Oxford:Oxford, University Press.
- WEISMANN, Itzhak (2007) “The Core and Contours of a Sufi Brotherhood”, en: WEISMANN, Itzhak *The Naqshbandiyya. Orthodoxy and activism in a worlwide Sufi tradition*. Nueva York: Routledge, pp. 1-13.
- ZEGHAL, Malika (2006) *Islam e Islamismo en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra

Fuentes consultadas

Le Matin «*Le Maroc s'est constitué en tant que Nation depuis douze siècles par un descendant du prophète*». Disponible en <http://www.lematin.ma/journal/2014/lahsen-sbai-elidrissi-porte-parole-de-la-tariqa-boutchichiya-le-maroc-s-est-constitue-en-tant-que-nationdepuis-douze-siecles-par-un-descendant-duprophe-/194920.html#sthash.GEAKg1g9.Ou4xrmNn.dpuf>

Le Matin «*Remise d'un don royal à la zaouïa Qadiria Boudchichia*», 12 de enero de 2016. Accesible en : <http://lematin.ma/journal/2016/remise-d-un-don-royal--a-la-zaouia-qadiria-boudchichia/239284.html>

Le Matin «Nécessité d'une éducation sur le soufisme », 06 de enero de 2015. Accesible en : http://lematin.ma/express/2015/rencontre-de-madagh_necessite-d-une-education-sur-le-soufisme/215312.html

Le Matin «Dons royaux au profit de trois zaouïas » 24 de febrero de 2012. Accesible en: http://lematin.ma/journal/2012/Provinces-de-Beni-Mellal-et-Azilal_Dons-royaux--au-profit-de-trois-zaouias--/163111.html

«L'éducation soufie, thème de la 3e rencontre mondiale», 9 de marzo de 2009. Accesible en http://lematin.ma/express/2009/Zaouia-Kadiria-Boudchichia_L-education-soufie-theme-de-la-3e-rencontre-mondiale/109246.html

Le Matin « Soirée d'écoute soufie : la Tariqa Boudchichia », 19 de noviembre de 2003. Accesible en <http://lematin.ma/journal/2003/Soiree-d-ecoute-soufie--la-Tariqa-Boudchichia/34654.html>