

MÍSTICA EN EL ISLAM: ZAWĀYĀ Y ADRIḤA EN LA MEDINA DE FEZ. FESTIVAL DE MÚSICA SACRA DEL MUNDO

Griselda Baza Álvarez

Doctora por la Universidad de Granada
Investigadora en Grupo de Investigación Antropología
Social de la Motricidad Hum 543 UGR

Resumen¹:

En la medina de Fez² los *adriḥa* han modificado la estructura geográfica de ésta. Las *zawāyā*³ también conforman considerablemente este espacio, y distintas manifestaciones culturales y artísticas se realizan con motivo de los distintos festivales en el mismo. El estatus de la música y sus intérpretes, así como los instrumentos musicales empleados para su interpretación, se modifican según la finalidad y el espacio donde se dan. Todo ello conforma un escenario artístico, cultural, intelectual y religioso, donde se han encontrado el misticismo y grandes personalidades espirituales.

Palabras Clave:

sufismo, mística, música sacra, danza, instrumentos musicales, recitación, zāwiya, ḍarīḥ, mausoleo, morabito, ṭarīq, Fez, comunidad, madrasa, sufíes, cofradías, Marruecos, cementerios

MYSTICS IN ISLAM: ZAWĀYĀ AND ADRIḤA IN THE MEDINA OF FEZ. FES FESTIVAL OF WORLD SACRED MUSIC.

Abstract:

In the Medina of Fez *adriḥa* they have changed the geographical structure of this. The *zawāyā* also significantly up this space, and various cultural and artistic events take place on the basis of the various festivals in it. The status of music and its performers and musical instruments used for the interpretation, are modified according to the purpose and the space where they occur. All this forms an artistic, cultural, intellectual and religious setting, where

¹ Se ha seguido el sistema de transcripción del Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada.

² Véase Griselda Baza Álvarez. “Mística en el Islam: música y ritmo en la recitación sufi. Fez”. *Música Oral del Sur: revista internacional*, ISSN 1138-8579, N°12, 2015, pp.137-162. Junta de Andalucía, Consejería de Cultura.

³ *Zāwiya*, pl. *zawāyā*. En la *E.I.* se define como la esquina de un edificio, también como una habitación destinada para la oración. Éstas, habitualmente, se construyen alrededor de la tumba de un maestro. Cf. Sheila S. Blair y C. Hamés. *s.v. Zāwiya. EI²*, New Edition, Vol. XI, pp. 466-470.

mysticism and found great spiritual personalities. He seguido el sistema de transcripción del Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada

Keywords:

sufism, mysticism, sacred music, dance, musical instruments, recitation, zāwiya, ḍarīḥ, mausoleum, muslim hermit, ṭarīq, Fez, community, madrasah, sufis, guilds, Morocco, cemeteries

Baza Álvarez, Griselda. “Mística en el Islam: *zawāyā* y *aḍriḥa* en la medina de Fez. Festival música sacra del mundo”. *Música Oral del Sur*, n.13, pp. 47-74, 2016, ISSN 1138-8579.

Fez es un laboratorio de estudio al encontrarse la medina detenida en el tiempo. Esta ciudad, escenario artístico, cultural e intelectual, ha sido la capital religiosa y cultural de Marruecos y está considerada Patrimonio de la Humanidad. Alberga una de las *madāris* más antiguas del mundo, la *madrasa al-Qarawiyyīn*, y es centro espiritual de Marruecos, donde se han dado cita el misticismo y las grandes personalidades espirituales. Este espacio socio-cultural-religioso conserva tres zonas: *la ville nouvelle* que es la parte moderna de la ciudad; *Fez el-Jadid*, la zona que contiene la *mellah* (judería) y el Palacio Real; y *Fez al-Bali*, el corazón de la medina donde comenzó a fundarse esta ciudad. La medina, aún amurallada, tiene distintas puertas de acceso y en una de sus entradas principales, *Bab Bou Jeloud*, ya nos advierte, con el simbolismo de su color y ornamentación, que al atravesar esta puerta nos adentramos en un contexto nuevo. Así, desde el exterior nos recuerda que estamos en la ciudad de Fez por su color azul (el color de la ciudad) y al atravesarla vemos que todo pasa a ser de color verde, el color del Islam, quizás indicando que estamos en la parte espiritual de la ciudad, considerada hasta hoy capital cultural y espiritual del país.

Muchos místicos han pasado por estas tierras y otros yacen en ellas, prueba de ello es la medina, repleta de lugares santos. Sus murallas y cementerios la delimitan y albergan a maestros del *taṣawwuf*, a eruditos, estudiosos, sabios, poetas sufíes y filósofos. La peregrinación a esos lugares es habitual, tanto de discípulos como de miembros de *ṭuruq*⁴

⁴ Creemos que es correcto usar la palabra *zāwiya* cuando hablamos del espacio físico o de la edificación en torno a la tumba del fundador. Sin embargo, también es usada cuando hay un gran número de seguidores no de una sola *zāwiya* sino de varias unidas, organizadas y distribuidas en distintos emplazamientos geográficos, pero a nuestro parecer cuando se dan estas circunstancias deberíamos emplear el término *ṭarīqa*. Titus Burckhardt afirma que “Las diferentes «ramas» de la filiación espiritual del sufismo corresponden de forma muy natural a diferentes «vías» (*ṭuruq*), y cada gran maestro que está en el comienzo de una cadena particular tiene autoridad para adaptar el método a las aptitudes de una determinada categoría de hombres dotados para la vida espiritual. Las distintas «vías» corresponden, pues, a las diversas «vocaciones», y todas están orientadas hacia un mismo fin; de ningún modo se pueden considerar escisiones o «sectas» en el interior del sufismo, aunque ocasionalmente hayan podido producirse desviaciones parciales, que han dado lugar a verdaderas sectas”. Cf. Titus Burckhardt. *Introducción al sufismo*. Barcelona: Paidós, 2006, pp.23-24.

de distintas *zawāyā* e incluso de personas que afirman ser sufíes sin ser musulmanes, algunos de ellos atraídos por la filosofía y por la obra del gran poeta sufí al-Rūmī. Los *adrīḥa*⁵, las *zawāyā*, los morabitos, mezquitas y madrazas son parte del escenario físico de esta ciudad en el que la *tarīqa* es un camino para ascender y trascender y el Islam una filosofía de vida palpable, donde el sentido de comunidad es valorado y se aprecia en reuniones en la *zāwiya*, en la mezquita...

Los sufíes intentan alcanzar una vivencia aún más íntima donde la forma externa es importante (cumplir con los preceptos, obligaciones, hacerse cargo de la situación en la que se vive, no ser ajeno ni indiferente al contexto en el que se vive, al entorno, y, por supuesto, ser sustento para la familia) pero sin olvidar la relación como individuo en este mundo con Dios y “la aniquilación de uno mismo para fundirse con Él” (el recuerdo de éste, ya sea a través del *ḍikr*; oraciones, *wird* o letanías, es una constante). En el Islam no existen intermediarios entre Dios y el individuo, la comunicación, la relación, es y debe ser directa, pero la figura del maestro, del *ṣayj*, es primordial para saber ampliar y ejercitar e instruir las cualidades con las que se encuentra dotado cada individuo y desarrollar otras nuevas para conseguir ascender a mejores estadios espirituales. Todo este proceso debe repercutir positivamente en el individuo, tanto a nivel emocional, como físico y de relación con su entorno.

Así, a estos maestros, se les reconoce por la realización de buenas obras, por tener un corazón limpio y sincero, abolido su ego... Para algunos, el *taṣawwuf* es “su lucha interna” y le serviría de “colchón” para seguir ese camino de sabiduría y conocimiento y, en definitiva, de unión con lo verdadero. El *ṣayj*, los hombres sabios místicos, los hombres de *baraka*..., todos usan su experiencia existencial, sus facultades para ayudar en este camino hacia al amado divino. A veces deberá instruir en autodisciplina al *murīd* (iniciado), ya sea a través de un oficio, repeticiones necesarias de frases, palabras o actos; el objetivo es pasar por una serie de estados, *maqām*⁶ (pl. *maqāmāt*), donde el maestro ayudará al discípulo a

⁵ *Ḍarīḥ*, pl. *adrīḥa*. La *Enciclopedia del Islam* remite a la palabra “*kabr*” que significa tumba, es decir, la fosa utilizada como lugar de enterramiento de un cadáver, al igual que *ḍarīḥ*. Existe una controversia en cuanto a si es lícito o no el culto a los santones y la veneración de sus tumbas, “*saint-worship*”, y los diversos ritos de veneración, entre ellos los de peregrinación piadosa o *ziyāra*. Cf. J. Sourdel-Thomine. *s.v.kabr. EI²*, Brill Online, 2014. Universidad de Granada. 8 April 2014. Puede consultarse online: http://brillonline.nl/entries/encyclopaedia-of-islam-2-Glossary-and-Index-of-Terms/kabrSIM_gi_01936

⁶ *Maqām*, pl. *maqāmāt*. “El término *Maqam* (morada espiritual) fue recogido del Corán por los sufíes en el que aparece con frecuencia con los sentidos lugar y rango. Según eso, el *Maqam* es un lugar firme, un pilar sólido (...) los sufíes se refieren a las conquistas espirituales. Aluden con este término a las moradas o estaciones (*Manacil*) a las que el aspirante (*Murid*) accede en su escala espiritual (*Mi'ray*) hacia la presencia de *Allāh* (*al-Hadra al-Ilahia*), asentándose firmemente en cada una de ellas, cumpliendo con todas sus exigencias, requisitos, comportamientos, cortesías y sabores. Los *Maqāmāt* son varios: el *Tawakkul*, o entrega a *Allāh*, el *Sabr*, o paciencia-perseverancia, el *Shukr*, gratitud, el *Rida*, la satisfacción, *Sidq*, la sinceridad, la consonancia con la Verdad...”. Abderramán Mohamed Maanán. *Tasawwuf. Introducción al sufismo*. [S.l.]: Almuzara, 2006, pp.75-89.

liberarse de malos hábitos, de vicios, de acciones impuras que le retrasan y desorientan de su objetivo: el camino hacia la pureza, hacia lo verdadero, hacia el conocimiento de *Allāh* y de uno mismo. La instrucción espiritual es fundamental para no perderse, para ser efectiva y despertar las cualidades inherentes del individuo, ayudarle a recordar de dónde viene, a dónde va y aumentar su consciencia y percepción del camino que ha de llevar para conducirlo al Absoluto. En definitiva, sacar lo mejor de su *murīd* y ayudarle a desarrollar lo mejor de sí mismo.

Camino, *ṭarīq*, transformador para el discípulo o *murīd*. Existe un “contrato” que se cierra con un apretón de manos y una serie de transferencias por parte del maestro. Se acuerda lo pactado y se establecen unos ejercicios y obligaciones. Las variantes existentes las entenderemos como distintas *turuq*, de nombres variados en función del fundador, o del método, pero iguales en esencia y bajo un mismo prisma, el Islam. Quitar los velos que ralentizan o bloquean al discípulo en la ascensión al verdadero conocimiento, perfeccionarlos y darles aliento en este proceso deberá ser trabajo constante de estos maestros sufíes que elevan, en grados ascendentes, a su discípulo y le ayudan a ascender en el camino hacia lo divino, hacia la sabiduría mística. Además hay quien afirma que después de muertos (posiblemente de ahí el peregrinaje a las tumbas y a lugares santos, a los que no se va solo por respeto, veneración al difunto o para realizar el “rito” de recordarle, sino que también se visita su tumba con una intencionalidad, la de adquirir la gracia, la *baraka* del difunto). La veneración de estos maestros después de muertos es considerada por muchos una forma de idolatría ajena al Islam, pues el significado de musulmán es aquél que se somete a Dios y a nada ni nadie más.

Existe una analogía entre el sufismo y el *šarīfismo*. La fuerza, la virtud y la relación que se establece entre el sufismo y la descendencia profética son muy importantes en Marruecos. Lo vemos en la propia figura del monarca que ostenta el título de *Emīr al-Mū’minīn*, “Príncipe de los Creyentes”, y tiene el poder político y religioso.

Según el investigador Rodríguez Mediano, la toma de Fez por los *sa’dies* está considerada por la historiografía como un punto de inflexión. *‘Ilm*, la ciencia de la *baraka*⁷, jerifismo,

⁷ “Hablar del jerifismo es hablar de la *baraka* transmitida directamente desde el Profeta entre sus descendientes. Con la llegada al poder de los *sa’dies* se instaura una dinastía jerife. Ya antes lo habían intentado los meriníes”. Cf. Fernando R. Mediano. *Familias de Fez (SS.XV-XVII)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995, p.17. Según Christian Bonaud, la *baraka muḥammadiyya* ha sido transmitida sin interrupción desde el Profeta Muḥammad quien a su vez la tenía de *Allāh* por mediación del ángel Gabriel. “En el curso de una ceremonia ritual, el aspirante a *murid* establece con el *sayh* un pacto *bay’a ‘ahd* y le transmite al discípulo el influjo espiritual que viene a fecundar su alma y a despertar lo que duerme en ella. El discípulo queda enlazado en una cadena *silsila* de maestros espirituales que se remontan hasta el Profeta. Formando parte de una *tariqa* y comunicándole el *wird*, la letanía específica que deberá practicar con regularidad”. Cf. Christian Bonaud. *Introducción al sufismo: el tasawwuf y la espiritualidad islámica*. Barcelona: Paidós, 1994, pp.55-56. Jasim Alubudi sostiene que “toda la grandeza del *sayj* reside en la posesión de la *baraka*, bendición divina, que va anexada a la estirpe, transmitiéndose de padres a hijos.

misticismo “popular”, son las corrientes que la nueva aristocracia religiosa tiende a integrar a través de un sistema de organización cuya importancia, antes tangencial, pasa ahora a ocupar un puesto central en la ciudad: la *zāwiya*. Un ejemplo de ello lo encontramos en Fez con la *zāwiya* de los Fāsiyyūn⁸ cuyos miembros inundarían todos los ámbitos de dicha ciudad.

La importancia de las *zawāyā* queda reflejada de forma especial en los momentos de crisis causados por epidemias y hambrunas, pues estas acogen y proporcionan alimento, como por ejemplo cuando los *sa’dies* ascendieron al poder y cuando se disgregó la dinastía con la muerte de Aḥmad al-Manṣūr (1578-1603). Las fuentes árabes recogen relatos sobre la abundancia de alimentos y la capacidad de las *zawāyā* para repartirlos entre sus huéspedes. Esta función será utilizada, a veces, como instrumento político⁹.

Fez, que durante siglos se había mantenido como centro espiritual del país, con la llegada de la dinastía *’alawī* en el siglo XVII volvió a ser la capital política “como lo fue siempre que la influencia árabe era más fuerte que la beréber; con una excepción, con el sultán Mulay Ismâ’il que solo confiaba en su ejército de esclavos sudaneses. Más tarde, con el protectorado francés el sultanato traslada su sede a Rabat”¹⁰.

Los orígenes de la dinastía *’alawī*, seguidores de ‘Alī, yerno del Profeta, comienzan con Mawlāy al-Šarīf ‘Alī (1636-1664). El clan de los *alawies* fue desafiado por la *zāwiya* Dila, que contaba con el apoyo de otras cofradías religiosas. Se observa que visitaban las tumbas de guías espirituales y se realizaban cultos a la naturaleza o a los símbolos de luz, quienes tenían sus propias normas de azaque, ayuno y oración, así como la costumbre de no acudir a la mezquita, ni viajar a La Meca.

Han existido grandes místicos como Ibn ‘Arabī, al-Rūmī, Šams al-Tabrīzī, Abū-l-Ḥasan al-Šuštārī, Ibn Zamrak, Ibn al-Jaṭīb, al-Gazālī..., todos ellos conocedores de varias artes, poetas, filósofos o pensadores que siguen siendo referentes. La cuestión es ¿dónde están los grandes místicos de nuestra época? En las entrevistas realizadas se habla de estos sufíes y muchos otros. Los sufíes, considerados “hijos del instante”, tienen una especial preocupación, o digamos mejor, ocupación, por la captación del momento, hallándose en un eterno presente. Para conseguirlo empiezan interiorizando la armonía, (en todos los aspectos posibles y en todas las formas) y luego la llevan a todos los planos de su vida.

El método de ejecución varía, como hemos dicho, según la *ṭarīqa*. Hay un trabajo espiritual que debe realizar el discípulo a nivel individual y otro a nivel colectivo. Ese

Transmitiéndose por oraciones rogativas, contacto y la imposición de manos”. Cf. Jasim Alubudi. *Sufismo y ascetismo*. Madrid: Visión net, 2005, p.45.

⁸ “Abu l-Mahasin al-Fasi miembro de una familia de andalusíes de Alcazarquivir, fundador de la *zawiya* de los *Fasiyyun* en Fez”. Fernando R. Mediano. *Familias de Fez...*, op.cit., p.121.

⁹ Fernando R. Mediano. *Familias de Fez...*, op.cit., p.19.

¹⁰ Titus Burckhardt. *Fez, ciudad del Islam*. Barcelona: Terra incógnita, 1999, p.65.

esfuerzo puede realizarse a través del *dīkr*¹¹, una serie de fórmulas de glorificaciones y de alabanzas a Dios y distintas letanías (*awrād*)¹², sobre los 99 nombres de Dios.

En las alabanzas y oraciones encontramos cierta “musicalidad”, pero la cuestión de la música da lugar a controversia y hay diferentes opiniones en cuanto a su uso, ejecución y lugar. Según Puertas Vilchez, J.M. “Si en el Corán no podemos encontrar pasajes de clara referencia al tema, si existen ciertos *ḥadītes* que se refieren al canto y a la música. En el Islam se desarrolló, a partir de ahí, toda una polémica exegética y teológica sobre la licitud o no de la música”¹³. Sucede lo mismo en cuanto a la danza. Algunas *ṭuruq* la emplean con una finalidad puramente mística. Si salimos del ámbito sacro, la misma controversia sucede con la música y la danza en la cultura árabe. Tanto la música como la danza forman parte de las tradiciones más ancestrales de las antiguas civilizaciones y del mundo árabe. Todas las han utilizado en casi todos los momentos de la vida y, sin embargo, es cuestionada y criticada por considerar que modifica y despierta estados en el alma a veces ilícitos, y lo mismo ocurriría con algunos instrumentos de música y el canto. En el ámbito sufi, como hemos visto a lo largo del artículo¹⁴, se le da mucha relevancia a las artes y en algunas *ṭuruq* se instruye a los discípulos a través de estas, pues puede desarrollar no solo conocimiento, disciplina y autoconocimiento sino también un retorno a lo divino elevando el alma a estados de acercamiento a Dios. Aunque en otras *ṭuruq*, algunas de estas artes, como la música, son rechazadas. La proporción ideal, la perfección artística, la armonía, los efectos positivos en el alma, la contemplación de la belleza, serían quizás criterios a los que podrían recurrir estos maestros para usarlos en sus enseñanzas.

¹¹ Griselda Baza Álvarez. “Mística en el Islam: música y ritmo...”, *op. cit.*, Música Oral del Sur: revista internacional, ISSN 1138-8579, Nº12, 2015, pp.157. J.A., Consejería de Cultura.

¹² Por ejemplo, una de las técnicas del *dīkr* consiste en que el *murīd* debe pronunciar “No hay más Dios que Dios”, entre 5000 y 10.000 veces al día. Debe entender lo que dice con su corazón y despojarse de pensamientos exteriores y observar qué momentos pasa en presencia de Dios y cuales en el olvido para ser consciente y concentrarse en Él. Para ello emplea la retención de la respiración. Cf. Christian Bonaud. *Introducción al sufismo: el Tasawwuf y la espiritualidad...*, *op. cit.*, Barcelona: Paidós, 1994, p.50.

¹³ “En algunos *ḥadītes* se decía que el canto siembra la falsedad (*nifāq*) en el corazón. Al-Bujārī y otros tradicionalistas citan *ḥadītes* en que se enumeran diversas cosas reprobables como la seda, el vino o *al-ma‘āzif* (instrumentos de cuerda). Hay numerosas tradiciones atribuidas al Profeta en que se rechaza a las mujeres cantoras, los tambores, las flautas” (...) “existen otras contrarias que muestran al profeta tolerante con el canto y la música” (...) “en otros *ḥadītes* interpretables en el mismo sentido, se dice que el Profeta llevó a ‘Ā’īša a ver un grupo que danzaba en una mezquita. Según Puertas Vilches, el tema de la música presenta en la Sunna, pues, una ambivalencia semejante al que presenta la poesía, la arquitectura o la representación figurativa y abriría una polémica a nivel teológico y moral en el seno del Islam, predominando de aceptar como lícito el deleite de las cosas bellas siempre que no se pretenda ofender a Dios”. José Miguel Puertas Vilchez. *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Ándalus y la estética árabe clásica*. Madrid: Akal, 1997, p.105-106.

¹⁴ Griselda Baza Álvarez. “Mística en el Islam: música y ritmo...”, *op. cit.*, Música Oral del Sur: revista internacional, ISSN 1138-8579, Nº12, 2015, pp.157. J.A., Consejería de Cultura.

En lo que concierne al resurgimiento del sufismo, ha habido informantes que me decían que sí existía una revivificación de éste. En un principio puede parecerlo por el buen número de festivales de música culta–sagrada–sufí, programas de radio o debates y publicidad en prensa, películas y documentales... Los atentados del 11M y el aumento de movimientos salafíes en Marruecos podrían también ser un factor que ha contribuido al aumento de la presencia del sufismo para contrarrestar a los grupos salafíes. Otro factor podría ser el gran número de sufíes que se congregan en Fez cada año, de los cuales algunos afirman no ser musulmanes. Pero lo cierto es que, aunque el rey subvenciona y ayuda a las *zawāyā*, más concretamente a aquellas pertenecientes a las *ṭuruq* más antiguas, y aunque es cierto que se ha promovido el tema del sufismo ya sea para paliar movimientos radicales o para dar una imagen más suavizada bajo un nombre “sufismo” que, incluso como me afirman en las entrevistas, puede ser una forma de “control” por parte del rey (“es una forma de prolongación de sus manos y de sus oídos”). La cuestión es que más bien parece una forma de atraer al turismo, de “imagen” e incluso de “moda” (y no exclusiva de Marruecos) pues los festivales son caros para los “posibles sufíes de la medina” y ¿para qué ir a un festival teniendo la *zāwiya* donde no hay que pagar 250 euros? En definitiva, se trata de la comercialización del sufismo que acusan algunos grupos en festivales y circuitos culturales. En ocasiones una forma de “vender” cultura y “misticismo enlatado”. Hay grupos de *ṭuruq* que realizan, de cara al público, sus prácticas de orar, cantar, danzar, tocar instrumentos, “sus ritos”..., pero las élites, los amigos cercanos al rey o al poder, personas de prensa y personalidades invitadas de fuera, o dentro del país con un nivel económico alto, fotógrafos, etnógrafos... son los que realmente asisten. La parte mística de la música sufí parece estar pero no está. De hecho, muchos músicos ejecutantes ni son sufíes, ni están de acuerdo con el sufismo ni comparten ni siguen este camino. Tratándose en parte de una comercialización del fenómeno sufismo y cofradías.

En comparación con el mapa del siglo XVII¹⁵, existen algunas *zawāyā* más, pero prácticamente las *ṭuruq* son las mismas teniendo unas más peso que otras y más presencia. Incluso, algunas *zawāyā*, fotografiadas en el trabajo de campo, están cerradas o tapiadas porque se están cayendo por falta de presupuesto. Encontré abundantes *adriĥa*, algunos que

¹⁵ En un primer momento sin conocer la Medina comienzo a recorrerla buscando unas primeras tumbas que localizo en un mapa del siglo XVII al mirar muchos libros en las bibliotecas de Fez. Este mapa se encuentra en un libro de AL-KITTĀNĪ, al-Šarīf Abī ‘Abdallāh Muḥammad ibn Ŷa‘far Ibn Idrīs. *Salwat al-anfās wa-muḥādaṭa al-akyās bi-man aqbar min al-‘ulamā’ wa-l-šāliḥīn bi-Fās*. (3 vols.). Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa, 2004. Tras varias estancias y recorridos logro encontrar todos y fotografiarlos. Estableciendo mis propios matices y elaborando mi propio mapa actualizado. Véase Griselda Baza Álvarez. *Sufismo en la ciudad de Fez. Un Mapa Visual de la Medina*. TFM del Máster Culturas Árabe y Hebrea: Pasado y Presente del Departamento de Estudios Semíticos del Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Granada, 2014. Posteriormente, una mujer conocedora del tema y sufí me elaboraría su propio mapa, el cual también aporté a la investigación pero fue muy posterior a la finalización del proyecto de investigación, aún así lo aporté. Sirviéndome de un mapa actual escrito en árabe con el que contrastar algunos datos sobre los cementerios. BARRĀDA, Ḥamād. *Fās min bāb ilā bāb. Ŷawlāt fi-l-madīna al-qadīma*. Casablanca: PMeditions, 2003.

aun se pueden visitar, otros están tapiados y algunos se encuentran bajo el suelo o detrás de las paredes de algunas casas. En la medina hay muchos lugares de reunión de sufíes, incluso en casas privadas o del maestro, por falta de otros lugares.

No puedo afirmar que exista un resurgimiento del sufismo, pero sí de la idea de sufismo, de una vuelta a la fuente del mensaje originario. Una relectura del legado sufi, un balance de quiénes estuvieron, quiénes están, qué han dejado, qué estamos haciendo, cómo “empezar a continuar”. Como en todas las crisis, el ser humano se replantea temas existenciales y de pertenencia. La pérdida de valores y de creencias hace buscar otras nuevas o tomar como auténticas otras distintas al grupo de pertenencia. No he querido hablar del hinduismo, del yoga, de las vías místicas *new age* o de todas estas influencias en las élites marroquíes, ya que no es el tema que nos ocupa, tenga relación y sea una realidad, pero sí remitir a textos que hablan de ello¹⁶.

Creo que lo que sí hay es esa relectura que se está haciendo. Cuestionar todo no es criticar, es construir y posicionarse y creo que eso es lo que está ocurriendo con el sufismo actual. Es obvio que la población marroquí tiene un respeto a los antepasados, muchos de los cuales se encuentran enterrados en las *zawāyā*, en los *aḍrīḥa*, en los mausoleos, morabitos, cementerios e incluso en el interior de casas que visité. Quien no idolatra y no venera te habla con respeto de estos y de sus enseñanzas y de aprender de ellos y seguir por el camino recto. La parte de “folklore religioso”, de “prácticas no recomendadas”, o de “religiosidad popular”, es otra cosa bien distinta del misticismo.

Hay movimientos menos “tolerantes”, los salafistas¹⁷, que afirman defender los orígenes del Islam y no aprueban las *ṭuruq*, los lugares de reunión, las *zawāyā*, ni reconocen a estos maestros como tales u hombres santos, ni siquiera sabios. Pero lo cierto es que en Marruecos hay *ṭuruq* activas y muchos discípulos que hacen uso de las *zawāyā*. Entre ellas estaría la *ṭarīqa Ṣāḍīliyya* de la que dependen otras *ṭuruq* la *Darqāwiyya* y la *Tiḡāniyya*, la *Qādiriyya* y la *Jalwatiyya*, dependiendo de la primera, y otras como la *Būšīšiyya*. No creo

¹⁶ En los años 60 con el movimiento hippie se dieron en Marruecos “productos importados” psico-espirituales, como el hatha-yoga, la filosofía zen o la filosofía hindú. La burguesía marroquí se abrió a estos movimientos y formó parte de cursos, de algún *dojo* privado y asociaciones de yoga, prácticas esotéricas, místicas... También, estas filosofías se llevaron a distintos espacios como gimnasios. Hubo un cambio en las orientaciones políticas y religiosas de la burguesía que intentó reformular el concepto de religión e interiorizarlo o desarrollarlo de otras maneras. Cf. Patrick Haenni and Raphaël Voix. “God by all means... Eclectic faith and sufi resurgence among the Moroccan Bourgeoisie”, en Martin Van Bruinessen and Julia Day Howell. *Sufism and the ‘modern’ in Islam*. New York: I.B. Tauris, 2007, pp. 241-246.

¹⁷ “El Islam ha penetrado en el Magreb muy lentamente, para la gran masa de marroquíes el culto de los santos, el peregrinaje a fechas fijas, los «musens» o «amaras», las cofradías religiosas, en una palabra todo lo que prohíben los *wahabistas*, es todo aquello que constituye el Islam, mientras no sea contra la Revelación, Corán o los Haditz”. Cf. Gutiérrez Delgado. *Aspectos políticos y sociales del Islam. El movimiento religioso de los wahabitas*. Conferencia del capitán Delgado Gutiérrez. Interventor del Ajmas Alto. Ceuta: Revista África, 1930.

que actualmente existan razones para que se hable de “un sufismo renovado” o que se deba exclusivamente a la acción del estado marroquí que lo fomenta por cuestiones políticas, pueden ser factores que influyan o sumen. En el verdadero sufismo el compromiso adquirido va más allá a la hora de ejecutarlo y conciliarlo con la vida cotidiana pues si un musulmán practicante cumple con todos los preceptos, un sufi le suma a éstos más. Es decir, a modo de ejemplo, si un musulmán cumple con las cinco oraciones, un sufi añade muchas otras antes y después de estas; si es obligatorio el ayuno en *Ramadán*, para un sufi es necesario realizar otros muchos ayunos fuera de éste, incluso durante todo el año hay quienes ayunan en lunes y jueves..., por ello creo que pese a ser para algunos un mensaje más cercano, por cómo plantea su filosofía, requiere un trabajo constante y unas obligaciones mucho más duras de llevar que las que están indicadas como básicas para todos los musulmanes. En una entrevista a Sidi ‘Ali al-Raysuni de la revista *Fundamentos de Antropología* realizada por José A. González Alcantud y Alicia de la Higuera, Sidi ‘Ali decía en una parte de esta entrevista:

“El *taṣawwuf* es dejar el pecado. Todo sufi es musulmán, pero no todo musulmán es sufi. El musulmán puede pecar pero el sufi no peca. Si peca se arrepiente y borra el pecado cometido. El musulmán cumple con los “cinco pilares” y con las cinco oraciones diarias. No añade nada. El sufi añade por lo menos doce oraciones en el día y, por la noche, puede llegar a las cien oraciones. Hay santos sufíes en el Islam que no dormían. El musulmán que no practica el *taṣawwuf* ayuna en *Ramadán*. El sufi ayuna no sólo en *Ramadán*. Hay grados en cuanto al ayuno. Puede ayunar el mínimo, dos días en la semana, el lunes y el jueves. Hay otros sufíes, en menor número, que ayunan tres días durante el mes. Es el ayuno de Abraham, los días trece, catorce y quince del mes lunar, cuando hay luna llena. El musulmán paga lo que se llama *al-zakat*, el dos y medio por ciento de limosna (*zakat*). El sufi no sólo paga este impuesto religioso sino que lo supera, lo amplía pudiendo llegar a dar todo lo que posea”¹⁸.

Por lo que más que una moda sería toda una entrega y trabajo y no creo que todo el mundo esté dispuesto a ello. Cuando se habla de un sufismo contemporáneo o un sufismo moderno¹⁹ habría que puntualizar y matizar mucho en qué consiste y qué le hace denominarse así, pues, en ocasiones, parece que sólo se adoptan algunos aspectos superficiales de la filosofía sufi.

¹⁸ José Antonio González Alcantud y Alicia de la Higuera. “Sociedad y santidad: el sufismo. Entrevista a Sidi ‘Ali al-Raysuni”. *Fundamentos de Antropología*, 4 y 5. (Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet), pp. 102-109.

¹⁹ Cf. Patrick Haenni and Raphaël Voix . God by all means... Eclectic faith and sufi resurgence among the Moroccan Bourgeoisie” en Julia Day Howell and Martin van Bruinessen. *Sufism and the..., op. cit.*, pp. 242-256; y John O. Voll . “Contemporary sufism and current social theory”, en Julia Day Howell and Martin van Bruinessen. *Sufism and the ‘modern’..., op. cit.*, pp. 282-298; y Emilio Spadola. *The calls of Islam. Sufis, islamists, and Mass Mediation in Urban Morocco*. Indiana: Indiana university press, 1992.

TURUQ EN MARRUECOS

Cuando se habla de *ṭarīqa* se suele hacer referencia a la cofradía mística, mientras que el término *zāwiya* también se usa indistintamente para denominar a la orden sufi o *ṭarīqa*, aunque la *zāwiya* es realmente el lugar físico donde se reúnen para orar y no la *ṭarīqa*, que es la orden mística o cofradía. En la *zāwiya* es donde también, a veces, se encuentra enterrado el maestro espiritual, el fundador o algún hombre de *baraka* (portadores de bendición) posterior a éste; pasándose a denominar al lugar como *ḍarīḥ*. El *ḍarīḥ* era uno de los objetivos iniciales de esta investigación. Según lo observado, creemos que cuando el *ḍarīḥ* tiene grandes dimensiones y abarca espacios abiertos, considerándolo en muchos aspectos arte, puede calificarse como “Mausoleo”. Ambas son tumbas, pero cuando la tumba es de dimensiones más pequeñas que el mausoleo y tiene una cúpula la denominamos “Morabito”, a veces se encuentra en cementerios, normalmente a las afueras de la ciudad o en sus alrededores, y, en ocasiones, cercano a una fuente o pozo. También, junto al morabito podemos encontrarnos con una mezquita. A veces, miembros de la familia del fundador o de los *fuqarā* allí enterrados viven en la propia *zāwiya* y la cuidan. La *zāwiya* puede reunir, e incluso alojar, tanto a la hermandad como a visitantes llegados de fuera.

La *ṭarīqa* no es solo una cofradía u orden, se comprende como un concepto amplio que llega a infiltrarse en la vida cotidiana y a regularla, convirtiéndose en una filosofía de vida y diferenciándose de otras por su maestro y reglas.

Varias hermandades de distintas *zawāyā*, que tengan un mismo método, pueden también unirse y denominarse *ṭarīqa*. Podemos decir que varias *zawāyā* pueden incluirse en una misma *ṭarīqa* pero no a la inversa.

El sufismo magrebí y el andalusí se han influido mutuamente²⁰. Dicha influencia dota al Magreb de unas características peculiares: la creencia generalizada en la santidad (*walāya*) el reconocimiento por parte de las élites religiosas de una realidad esotérica, (*ḥaqīqa*) que sin entrar en conflicto con la ley religiosa (*ṣarī‘a*) sí que penetra, la controla y la dirige; dotado de carácter flexible y peculiar donde el santo representa la fuerza y la virtud y la relación que se establece entre el sufismo y la descendencia profética (*ṣarīfismo*).

En una primera fase, la enseñanza sufi establecía una relación directa entre maestro y discípulo (*murīd*) o aprendiz, pero en el siglo XII se da una progresiva tendencia entre los linajes adscritos al sufismo a la formalización de los métodos, normas y estructuras para institucionalizándose en la *ṭarīqa*²¹.

Jasim Alubudi afirma que el bagdadí al-Ŷunayd (m. 910)

²⁰ “Buena parte de los sufíes más notables de Al-Ándalus yacen en tierras del Magreb, sus mausoleos son allí venerados y sus nombres figuran entre los maestros del sufismo del occidente islámico”. Cf. Amina González Costa y Gracia López Anguita. *Historia del sufismo en Al Ándalus*. S.L.: Almuzara, 2009, pp. 251-254.

“fue el padrino de la primera *ṭarīqa* en un sentido global ligado a la Ley islámica, aunque no falta quien opina que la primera *ṭarīqa* fue fundada tal vez por *Abu Ishaq al-Kazaruni* (m.396-1005), que estableció algunas *janqas* en pueblos y ciudades del oeste y sur de Irán, y que ésta pudiera ser, en su sentido limitado, una comunidad sufi”²².

También hay opiniones que señalan la existencia de cofradías anteriores, basándose en que toda orden sufi está compuesta por un *šayj* y unos discípulos y que, quizás, las primeras órdenes no recibieron ningún nombre y por ello han podido pasar desapercibidas. El término *šayj* apareció a finales del siglo XII, en la época de al-Gazālī y de Ibn ‘Arabī, y sabemos que hubieron otros muchos anteriores aunque no se usara este término. Como hemos mencionado²³, entre las primeras *ṭuruq* del s. XII tendríamos la *Qādiriyya* y la *Rifā‘iyya*, en el siglo XIII la *Šāḍiliyya* y en el s. XIV, la *Naqšbandiyya*. Después surgirían nuevas órdenes a veces como ramas de las anteriores o en ocasiones con los mismos nombres sin ser las mismas, de ahí la confusión de muchos investigadores al respecto²⁴.

Los informantes entrevistados en Marruecos citaban las siguientes *ṭuruq*:

Hāmbūšiyya (*zāwiya* en Fez), *Sa’dāwiyya* (Fez), *Qādiriyya* (Fez), *Qādiriyya-Būdšišiyya* (Oujda), *Darqāwiyya* (Fez), *‘Allāwiyya* (Tánger, Meknés), *Šannāwiyya*, *Wazzāniyya* (Ouarzate), *Šqaliyya* (Fez), *Ṭiṣāniyya* (Fez), *Kitāniyya*. Aunque me encontré con sufíes de la *ṭarīqa Naqšbandiyya*, ninguno de mis informantes hizo referencia a esta²⁵.

Diferenciar distintos tipos de sufismo es como segregar al propio sufismo. Se habla de un *tašawwuf juluqī* o sufismo del cuidado estético y de un *tašawwuf falsafī*, filosófico. Las *ṭuruq* por su parte, se desarrollan, ramifican e instalan en el marco de sus funciones sociales, culturales, políticas y económicas. La dotación económica es importante para que en ocasiones puedan seguir desarrollándose ya que en Marruecos hay subvenciones específicas para ello. Así, la *Ṭiṣāniyya* de Fez está subvencionada por el rey Muḥammad VI, y aunque no se habla del tema, también muchas otras son financiadas por la monarquía. Algunos de mis informantes me han sugerido la idea de que quizás se ha intensificado la

²¹ Amina González Costa y Gracia López Anguita. *Historia del sufismo...* S.L.: Almuzara, 2009, *op.cit.*, p.12.

²² Jasim Alubudi. *Sufismo y...* Madrid: Visión Net, 2005, *op.cit.*, p.52.

²³ Según Gilles Veinstein, las primeras órdenes eran llamadas *jirqa primitivas* haciendo referencia a la *jirqa* (atuendo que el maestro espiritual entregaba al iniciado). Véase Griselda Baza Álvarez. “Mística en el Islam: música y ritmo...”, *op. cit.*, *Música Oral del Sur: revista internacional*, ISSN 1138-8579, N°12, 2015, pp.148-149. J.A., Consejería de Cultura.

²⁴ “Esto explica el hecho de que una orden fundada en Egipto en el año 1650 y otra establecida en Malasia a partir de 1950 lleven el mismo nombre, *Shadhiliya*, sin que eso signifique que son la misma”. Mark J. Sedgwick. *Breve introducción al sufismo. Salamanca: Sígueme, 2003*, pp.70-71.

²⁵ Cf. Capitán Maldonado. *Cofradías religiosas en Marruecos I*. Tetuán: Inspección general, 1932, pp.1-51. Comandante R. Padilla (Interventor de Beni-Urriaguel (Rif)). *Cofradías Religiosas en el Rif y Diversas Taifas de Xorfas. Zauias y Santuarios*. 1930, pp. 10, 12, 15, 18, 22. *Taifas de Chorfas. Los Ulad el Bakkal y su Abolengo Religioso*. Ceuta: Revista África, 1931, Pp. 1-15.

financiación de *turuq* sufíes para, en la medida de lo posible, frenar el avance de la tendencia salafí en el país. Independientemente de ello, a veces estas *zawāyā* funcionan como centros culturales, en otras ocasiones, como verdaderas *zawāyā* a las que acude gente de todas partes.

A partir del siglo XVI, se pueden considerar cuatro grandes Estados musulmanes: el Marruecos cherifiano, el Imperio Otomano, el Irán safawí y la India mongol. En este contexto, en el Marruecos cherifiano las cofradías tuvieron un papel político relevante, reforzándose su posición desde el siglo XIII hasta el XVI, a favor de la resistencia a la presión occidental, y en concreto, la ibérica²⁶.

La cultura islámica, a través de las *zawāyā*, se introduce hasta las zonas montañosas y cuando el Estado *sa'dī* decayó en el siglo XVII, una *zāwiya* estuvo a punto de reconstruir la unidad de Marruecos sobre una base marabútica, pero la familia *'alawí* accedió al poder y cortó la comunicación entre los sufíes y el estado cherifiano, sin que con ello se debilitara la irradiación de las *zawāyā*²⁷. Intelectualmente aparecieron grandes obras como la del argelino Emir 'Abd al-Qādir (m. 1883) y se dio una revivificación de las cofradías existentes. En el Magreb, la renovación se manifestó en la eclosión de *turuq* como la *Tiḡāniyya* o la *Idrīsiyya*, que se difundieron por todo el mundo musulmán²⁸.

UBICACIÓN DE LAS DISTINTAS ZAWĀYĀ Y AḌRIḤA EN LA MEDINA DE FEZ.

La veneración a los *fuqarā* y sus tumbas es un fenómeno muy normal en Marruecos, aunque no exclusivo, ya que en Argelia y en Túnez se puede comprobar lo mismo²⁹. Sin embargo, pese a ser un fenómeno muy extendido y habitual hay una controversia en cuanto a si es aconsejada esta práctica, así como hacer la oración en lugares donde haya tumbas. Es curiosa esta última observación y analizar desde fuera tal hecho ¿es común y habitual en todas las culturas orar donde hay un difunto? En una mezquita se ora, en un cementerio y en una *zāwiya*, en un *darīḥ* y en un mausoleo o morabito pero ¿se debe venerar, peregrinar, sentarse para que se transfieran cualidades que el difunto tenía en vida como quizás su *baraka*? Digamos que todos estos lugares comparten que son *qubūr* (tumbas).

²⁶ “Las cofradías sufíes alentaron la resistencia en Java contra los holandeses, en Punjab contra los sijs y los británicos, en Sikiang contra los chinos, en Asia central contra los rusos y, finalmente, en África septentrional y en el África negra –occidental y oriental– contra franceses, británicos e italianos. Y en países como la antigua URSS y Afganistán, las *tariqa-s* siguen inspirando y encabezando la resistencia frente a todo atentado cultural o militar contra el Islam”. El autor señala a modo de resumen que aquellos para los cuales el Islam es un enemigo sabían que el sufismo es el corazón que es necesario herir. Christian Bonaud. *Introducción al...*, *op.cit.*, pp.102 y 111.

²⁷ Christian Bonaud. *Introducción al...*, *op.cit.*, p. 102.

²⁸ Christian Bonaud. *Introducción al...*, *op.cit.*, pp. 106-107.

²⁹ La parte práctica del Trabajo de Campo de la Licenciatura en Antropología Social y Cultural la cursé en Túnez. Tras vivir 9 meses en dicha ciudad pude comprobarlo.

Característica en común, que comparten, pero luego cada término tiene unos matices particulares.

En muchas culturas se veneran los muertos pero este fenómeno, en Marruecos, tiene unas funciones concretas. Hablamos de que los difuntos son hombres sabios, piadosos quizás, que realizaron en vida cambios positivos en las personas, curaron o hicieron milagros, aportaron algo a su sociedad o entorno con sus grandes conocimientos y saberes, fueron respetados y venerados en vida y después de muertos. Hay quienes afirman que eran portadores de *baraka*, quizás éste sería el matiz esencial y diferenciador que se les atribuye en el Magreb. Aunque muchos dicen que la *baraka* se transmite en vida o que se hereda, otros afirman que continúa en el lugar donde yace el difunto, de ahí uno de los posibles factores de esta veneración de tumbas de hombres santos, de lugares santos y su consiguiente peregrinaje a estos lugares.

Algunos hombres venerados quizás fundaron una *ṭarīqa*, o varias *zawāyā*, y se encuentran enterrados en algunas de ellas. Otros, sin embargo, fueron enterrados en un *ḍarīḥ* que es una tumba donde, habitualmente, se encuentra enterrado el fundador de la *zāwiya* o la *ṭarīqa*. Y quizás lo acompañen familiares o parientes cercanos. Aún así, ambos corresponden a un espacio cerrado, habitualmente en un bajo, perdido o escondido, o en un lugar transitado, pero dispuesto, de tal manera, que no llame mucho la atención. En muchas ocasiones se encuentran inscripciones. Cuando se trata de *zawāyā* suelen ser más grandes y con más información acerca de quien la fundó, su fecha de nacimiento y defunción, el nombre de la *ṭarīqa* u otras observaciones relevantes. El *ḍarīḥ* suele tener en su inscripción el símbolo de una estrella de cinco puntas, que posiblemente represente los cinco pilares del Islam, al igual que la estrella de la bandera marroquí, pero un *ḍarīḥ* es donde está el hombre santo, que puede haber creado una *ṭarīqa* o fundado alguna *zāwiya*.

La *zāwiya* es el lugar de reunión de los sufíes y de visita de sufíes que no pertenecen a esa *zāwiya* donde se puede conversar, comer, orar e incluso quedarse para resguardo del viajero. Se la define como el rincón y la esquina donde orar, y están construidas habitualmente alrededor de la tumba de un maestro. Puede ocurrir que el maestro que se encuentra enterrado en la *zāwiya* sea también el fundador de esta y que no aparezca su nombre. El tratamiento de *ṣarīf* está reservado para los descendientes del profeta Muḥammad, por ejemplo, el fundador de la ciudad de Fez, Idrīs I, o el fundador de la *ṭarīqa tiyāniyya* de Fez, *ṣayj* Sayyidī Aḥmad al-Tiyānī, que se encuentra actualmente en el interior de la *zāwiya*. Según me contaba su “nieto lejano” Sidi Braḥīm Tidjani, su familiar, es el único de toda su genealogía al que se le nombra como *ṣayj* siendo visitado y venerado. También pueden encontrarse maestros posteriores u otros miembros de la hermandad.

La existencia de una aristocracia *serife* es muy importante en Marruecos. Posee un prestigio social generado a través del linaje, al ser reconocidos y formar parte de las élites o la aristocracia local y gozando de privilegios. En el caso del rey de Marruecos Mohamad VI, es, además, Príncipe de los Creyentes y su poder no es solo político sino también religioso.

Hay autores que defienden que el *serifismo* se encuentra ligado a la *baraka*, quizás para legitimar el poder social de éstos, pero en Marruecos a casi todos los hombres santos se les dota de ella. Por consiguiente, no es algo exclusivo de las élites religiosas y mucho menos de la aristocracia marroquí.

Enrique Arques en su capítulo “Los Santos” del libro *Magia y superstición. Santos y Santuarios de Marruecos*, afirma que en Marruecos no se espera a que el hombre “santo” se muera para santificarlo, sino que se le venera en vida, por sus prodigios, por ser su vida un ejemplo de buenas obras o por estar sus predicaciones dotadas de una gran sabiduría. Sus sacrificios o su generosa piedad es un factor común en ellos. Éste puede ser desde un mendigo místico a un “*xerif*” de vida austera, una anciana solitaria, el sabio erudito que conoce de memoria todos los textos sagrados o el “*fakih*” que conoce la cábala y las fórmulas mágicas para remedios varios... Según Enrique Arques:

“Y es santo también, sin saber por qué, el escogido por la credulidad supersticiosa de la gente como privilegiado taumaturgo, tal Sidi Hasiku, en Gomara, cuya sola señal de existencia –que nadie conoció– es una piedra blanqueada adonde acude en romería todos los años una peregrinación inacabable de devotos. Porque por encima de toda razón de dogma y ortodoxia está el encanto maravilloso de la tradición que va sembrando la fe a manos llenas”³⁰.

Los morabitos están destinados a hombres santos. Suelen estar a la afueras de la ciudad, en el campo o zonas menos concurridas. Podríamos identificarlos como “ermitas” y construcciones que se identifican por su cúpula semiesférica. La vegetación que crece a su alrededor no se toca, respetando los árboles y todo lo que crezca en el entorno. Suele haber un pozo, río o lugar con agua cercano. A veces se encuentran en lugares elevados como montañas y otras cercanas al mar. Otras tumbas pueden encontrarse alrededor de éste conformando un pequeño cementerio. Se cree que otorgan bendición, *baraka*. El morabitismo o marabutismo es el término con el que se designa el fenómeno de veneración, culto y peregrinación.

Todas las tumbas están edificadas en honor a la piedad o santidad de un hombre, venerado en la tradición islámica, aunque con matices. El mausoleo tiene unas dimensiones más grandes y llama la atención por su majestuosa arquitectura. Algunos fieles oran en la tumba que se encuentra dentro del mausoleo, también pueden encontrarse en las callejuelas de las medinas o a las afueras, en campos o llanuras. En cambio, en las *zawāyā* hay tumbas de notables, que de esta forma son honrados y pueden también ser lugar de peregrinación y de enseñanza.

³⁰ “podría citar -por haberlos conocido personalmente- el caso de Sidi Hamido el Uuazani, jefe de la zauía de Snada y el de Sidi Abdel-lah Mohame ben Saddik, xej de la cofradía Darkaua, considerado como kótob, fallecido en Tánger en nuestros días”. Cf. Enrique Arques. “Los santos”, en El Hassane Arabi. *Magia y superstición. Santos y santuarios en Marruecos*. S.l.: Vecinos del sur, 2006, pp. 84-85.

Todas estas prácticas siguen en vigor en Marruecos. Se puede decir que la medina de Fez está repleta de tumbas, incluso dentro de casas privadas. Pude visitar algunas de ellas y me enseñaron el lugar exacto donde decían que se encontraba enterrado el *fuqarā*. A veces también encontré un *darīḥ* con la entrada totalmente tapiada con yeso.

Durante los años 30 Titus Burckhardt dedicó gran parte de su vida al estudio de la cultura árabe y pasó largas estancias en Fez. A diferencia de otros investigadores que afirman que no hay que implicarse en la cultura estudiada, sostenía que “para comprender una civilización hay que amarla, y esto solo se consigue gracias a los valores permanentes, de validez universal, que implica”³¹. En cuanto a la interpretación de esta cita, a veces se observa una falta de objetividad en cuanto a la implicación con el objeto de estudio pero hay mucha bibliografía escrita desde el punto de vista contrario y dotada de una cierta incompreensión al ser tratado bajo una óptica de rechazo. Burckhardt en mi opinión aporta una forma sensible de investigación y descripción al escribir sobre Marruecos.

En su libro *Fez, ciudad del Islam* –escrito en 1999– decía que en uno de los últimos libros escritos en esta ciudad, antes de la llegada de los franceses, titulado *La consolidación de las almas y las verdaderas historias de los sabios y santos enterrados en Fez*, de Muḥammad Ibn Ŷa‘far Ibn Idrīs al-Kattānī, señala que también había tumbas de mujeres sabias o santas, por lo que reafirma la existencia de las mujeres, frente a la superioridad de los hombres encontrados. En este sentido Burckhardt señala: “presenta biografías breves de más de mil hombres y mujeres, ordenadas según los barrios y calles en los que se encuentran sus tumbas. Fez toma así el aspecto de un vasto mausoleo. «En Fez», dice un proverbio, «no hay un metro cuadrado de suelo en que no haya vivido un santo». El reino de los muertos es mucho más grande que el de los vivos”³².

Sin embargo, da la sensación de que todo ésto forma parte del pasado, y que actualmente no haya muchos santos u hombres como los que pasaron por estas tierras, sobre los que hablan los maestros, los *ṣuyūj* y los libros. Aun así, hay personajes importantes descendientes del Profeta, personas de *baraka* o con la *baraka*, e iniciados (*murīdūn*) entregados a la práctica del sufismo. Es obvio, sin embargo, que sea difícil encontrar hombres de la altura de al-Gazālī, Ibn ‘Arabī, o al-Rūmī, entre otros.

Lo que sí se observa en Fez es una intención por parte de la monarquía de promocionar o sustentar estas *zawāyā*, al menos aquellas que forman parte de las *turuq* más antiguas como la *qādirīyya*, *tiḡānīyya* y *būdšīšīyya*. Y da cobertura a numerosos festivales. En principio parecen tener una estrecha relación con el sufismo y la música sacra pero si profundizamos veremos que la relación no es tan estrecha en algunos casos. La observación, el estudio *in situ* y las entrevistas recogidas de personas cercanas al sufismo y la música sacra, así como

³¹ “Burckhardt fue, en efecto, un enamorado de la civilización islámica, tanto desde el punto de vista artístico e histórico, como desde el filosófico y místico, habiendo dedicado gran parte de su obra a estudiar los secretos del sufismo”. Cf. Inés Eléxpuru. “La ciudad Antigua de Fez. La medina, espiral de vida”, en *Altaïr*, nº 9, 2001, p.52.

³² Titus Burckhardt. *Fez, ciudad del Islam*. Palma de Mallorca: Terra incógnita, 1999, pp. 128-129.

el cotejo con otros investigadores que han escrito sobre estos festivales se realizó en distintos momentos y años instalándome en la ciudad de Fez en varias ocasiones.

Distintos Festivales a lo largo del año: el Festival de Música Andalusi (enero), el Festival de la Cultura Sufi (abril), el Festival Nacional de Malhoum, el Festival de Música Sacra del Mundo (junio), Festival Nacional de la Cultura Amazig... entre otros. Es cierto que se ven miembros de distintas cofradías, escenografías de los rituales, cantos, recitaciones y ritmos, acompañados a veces de las danzas sufíes pero también se ven otros grupos de música y acontecimientos que no tienen ninguna relación con el sufismo. Los festivales suelen ser de coste elevado y aunque también hay espectáculos de puertas abiertas, los más selectos e interesantes no pertenecen a ese marco, así como ciertas conferencias y reuniones a las que pude asistir.

En la ciudad de Fez se observa una “supuesta” revitalización de la “idea esencial de sufismo”, y del concepto, en cuanto a su enseñanza. Hay musulmanes que viven fuera del Magreb que mandan a estudiar esta disciplina a sus hijos a Fez, de ahí que aún sea un referente. En Fez estudian el Corán, y su recitación, las costumbres islámicas y conviven con otros jóvenes musulmanes, a modo de campamentos o retiros para el estudio en épocas de verano, o durante todo un año. También discípulos de *zawāyā* van en grupo a rezar a los lugares sagrados o de culto existiendo un peregrinaje en torno a estos lugares y toda una serie de reuniones, conferencias e incluso sesiones puntuales anuales coincidiendo con las distintas festividades del calendario musulmán y desplazándose luego a otros países. He conocido a miembros de *turuq* que viajan con sus maestros y hermanos de *ṭarīqa* por distintos países.

Creemos actualmente hay una cierta comercialización. Sea por intereses de atraer turismo, de cambiar la imagen de “radicalismo” que se ha construido a través de los medios de comunicación, o simplemente por mirar a la esencia de su procedencia y querer realizar nuevas lecturas sobre el concepto, lo cierto es que también existe una práctica real y cotidiana que pude observar. El sufismo es una forma de vida, una filosofía de vida, no solo unos rezos determinados, la pertenencia a un grupo o a una *ṭarīqa* en concreto, tener un maestro o cumplir con una serie de prácticas que rigen todos los aspectos del individuo, lo privado, y lo público. Se trata de encontrar la esencia de Dios mediante el camino iniciático donde se trabaja el continuo recuerdo a Dios, la abolición del ego, el desapego. Caminos donde el hombre se va desprendiendo de una serie de velos gracias a su trabajo, guiado por un maestro que le ayuda a elevar su nivel de consciencia y a ascender en el camino espiritual. Debiendo guardar un equilibrio entre los deberes familiares y personales y las obligaciones que se tengan con la comunidad.

José Antonio González Alcantud en su libro *El mito de Al Ándalus* menciona a la ciudad de Fez, puntualizando que hasta la proclamación del protectorado en 1912 “el espacio circundante a Muley Idris era sagrado o *horm*, en el sentido de lugar tanto

prohibido a los no musulmanes como de acogida y refugio de estos en caso de persecución”³³.

Añade que:

“Sabemos sobre la ciudad de Fez, a través de estudios de los Tharaud, que se le otorgaba una gran importancia a la casa. Escriben los Tharaud que: «Un buen fasi debe tener su casa en la medina». Esta casa, cuya entrada tendría un aire de establo para luego volverse espléndida en el interior, sería la propiedad más preciada del fasi: El fasi es ostentatorio: ama enseñar su riqueza. Nada mejor para ello que una bella vivienda. Su primer deseo, cuando se vuelve rico, es adecuarse al proverbio que dice: «La primera cosa que se debe poseer es una casa, y es también la última que se debe vender, porque la casa es la tumba de aquí abajo»³⁴

y continua diciendo:

“Incluso el venerable fasi debe procurar permanecer en la medina después de la muerte, consiguiendo un lugar para ser enterrado en uno de los muchos morabitos existentes en la trama urbana, morabito donde «compra una plaza a precio de oro»³⁵.

Quizás este pensamiento sea uno de los motivos por los que hay tantas tumbas en la medina.

ETNOGRAFÍA. ENTREVISTA. VS. FESTIVAL DE FEZ DE LAS MÚSICAS SAGRADAS DEL MUNDO.

La investigación ha pretendido realizar una introducción al sufismo en Fez y las distintas *zawāyā* y *aḍriḥa*, así como los distintos *šuyūj* y figuras relevantes.

Con el material recogido, el objetivo inicial ha sido crear un dossier fotográfico de localización de las distintas *zawāyā* y *aḍriḥa* en la medina de Fez y sus alrededores, así como la elaboración de un mapa actualizado y contrastado con uno del siglo XVII.

La elaboración de los documentos es el resultado de la suma de fuentes documentales y bibliográficas, entrevistas e información encontrada al desplazarme a Marruecos y a la medina de Fez. El formato ha sido variable ya que se ha ido mejorando en función del uso de la investigación del tema. Las entrevistas, como técnica de investigación antropológica, tenían la finalidad de recoger información, no solo cualitativa sino también cuantitativa, siendo vital realizarlas, cara a cara, para escuchar, conversar y recoger información de la comunicación no verbal de los informantes. A veces se dejó al entrevistado extenderse en

³³ José Antonio González Alcantud. *El mito de Al Ándalus. Orígenes y actualidad de una idea cultural*. S.l.: Almuzara, 2014, p.163.

³⁴ Jérôme & Jean Tharaud. *Fès ou les bourgeois de l'islam*. Marsam Editions, 2008. *Apud*. José Antonio González Alcantud. *El mito de Al Ándalus...*, *op.cit.*, pp. 176-177.

³⁵ José Antonio González Alcantud. *El mito de Al Ándalus...*, *op.cit.*, p.177.

su discurso, y ha habido casos en los que las entrevistas se han realizado en varios encuentros.

Una de las personas entrevistadas en Marruecos fue Ahmed Lakheligh. El encuentro se realizó en Tánger. Lakheligh es compositor, músico, tañedor del *kanun* y fundador del Ensemble Ibn Arabi. Especialista en sufismo y en música espiritual. Tras distintos encuentros, en diciembre del 2012, me desplazé a Tánger debido a que tiene que realizar su programa de radio sobre sufismo en Medial e intentando coincidir una segunda vez en Casablanca.

Las entrevistas realizadas se transcribieron, no interviniendo en el texto, respetando la forma de expresarse y las palabras empleadas por los entrevistados en todo momento.

A continuación la transcripción de una parte de la entrevista realizada al Ahmed Lakheligh:

Entrevistado:

En Marruecos hay tres *tariqas* en general, aunque actualmente creo que una de ellas no existe. La primera sería la *Šāḍiliyya*, todas las *tariqas* dependen de ella. Es una de las *tariqas* más grandes del mundo. Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilī fue un marroquí, discípulo de Mawlāy ‘Abd al-Salām Benemšīš, que está enterrado actualmente en Egipto.

Hay otra *ṭarīqa* en Marruecos, es la *Qādiriyya* de Mawlāy ‘Abd al-Qādir al-Kilānī que existe actualmente en todo el mundo. En India, Pakistán, en Turquía, en Egipto, África negra, etc..., pero hay una especialidad de la *Qādiriyya* marroquí, todos los *qadiries* del África negra dependen de la *Qādiriyya* marroquí.

La tercera *ṭarīqa* en Marruecos es la *Jalwatiyya*, es una *ṭarīqa* que viene de Egipto. Actualmente no hay miembros de esta *ṭarīqa*, o al menos si los hay son personas que yo no conozco, es algo minoritario. Pero a mediados siglo XIX, esta *ṭarīqa* tuvo un gran *šayj*, Sayyidī ‘Umar al-Šqalī y antes que él al-Quṭ b Mawlāy Aḥmad al-Šqalī. Sus tumbas están en la medina de Fez; y también Mawlāy Aḥmad Ibn Ṭayyib al-Šqalī, enterrado con su hijo Sayyidī ‘Umar al-Šqalī.

Hay otra *ṭarīqa* que depende, creo, un poquito de la *Šāḍiliyya* que es la *ṭarīqa* Tiḡāniyya de Sayyidī Aḥmad al-Tiḡānī, que fue un discípulo de grandes maestros de la *Šāḍiliyya*, como Mawlāy al-Ṭayyib al-Wazzānī de la *ṭarīqa* *Wazzāniyya* que es una gran *ṭarīqa* del norte de África y Sayyidī Aḥmad al-Tiḡānī fue también un discípulo de grandes maestros como Mawlāy Aḥmad al-Šqalī, al-Jalwatī, etc..., pero Sayyidī Aḥmad al-Tiḡānī creó una *ṭarīqa* especial, la *Tiḡāniyya*, que actualmente existe en todo el mundo, desde Indonesia a Marruecos. Es una *ṭarīqa* un poquito especial.

Actualmente, muchas *tariqas* que existen en Marruecos dependen de la *Qādiriyya*. Sus fórmulas son diferentes, como la *Būtsīšiyya*, que es una *ṭarīqa qādiriyya* de origen pero con características particulares, actualmente son muchos los *būtsīšies*. Es como la *ṭarīqa Qādiriyya* pero tiene otra fórmula: hay un *ṣayj* en Oujda, por ejemplo, de la *ṭarīqa Qādiriyya*, pero no es de la *Būtsīšiyya*.

La *Šāḍiliyya* es un gran nombre y hay muchas *tariqas* que dependen de ella. La que es muy conocida actualmente en el mundo entero es la *Darqāwiyya*. Mawlāy al-‘Arabī al-Darqāwī, que es el gran maestro del sufismo *Šāḍilī* en Marruecos en el siglo XIX. Es el reformador de la *Šāḍiliyya* en el mundo musulmán. Actualmente hay *darqāwies* en todo el mundo, en Siria por ejemplo, en India, en el sur de India, en Sri Lanka, en Palestina, en Egipto, todos los orientalistas (sufíes) franceses, por ejemplo, son *darqāwies*. Los suizos y los alemanes también, porque esta *ṭarīqa Šāḍiliyya*, esta *ṭarīqa Darqāwiyya*, tiene dos razones para ser una de las más grandes *tariqas* en el mundo musulmán porque hay la ciencia divina y la ciencia de la *šarī‘a*, son sufíes puros con *al-faqr*, la pobreza espiritual, etc...., es un sufismo puro y la ciencia de la *šarī‘a*, la ciencia de la *ḥaqīqa* (la Verdad). Hay muchos grandes nombres de sufíes en el mundo que son *darqāwies* como por ejemplo el Emir ‘Abd al-Qādir de Argelia, el gran combatiente contra Francia, que fue un hombre magnífico en el sufismo; un “rey” otomano que fue un discípulo de esta *ṭarīqa*, ‘Abd al-Ḥamīd II que construyó una *zāwiya* en Topkapi, en su palacio de Estambul que se llama *zāwiya Šāḍiliyya Darqāwiyya* y hay muchos escritos que hablan de cantores marroquíes que viajaban a Estambul para cantar los poemas de los *darqāwies* en presencia del sultán ‘Abd al-Ḥamīd II que abdicó en el año 1908. Actualmente, los más grandes nombres de los *darqāwies* son Aḥmad al-‘Alawī que tiene una presencia muy fuerte en Francia y en Europa. Tiene muchos discípulos orientalistas entre ellos este gran sufi suizo Michel Balzon (filósofo) y en España la *ṭarīqa Darqāwiyya* está representada por los Murabitun de Granada, pero yo no sé si son *darqāwies* discípulos del *ṣayj* ‘Abd al-Qādir al-Murābiṭ que es un escocés y discípulo del *ṣayj* Sayyidī Muḥammad al-Ḥabīb al-Amgārī de Mequínez...

Hay otras *tariqas*, pero todas dependen de la *Šāḍiliyya*, como la *‘Isāwiyya* una fórmula de la *Šāḍiliyya Wazzāniyya* o una fórmula de la *Šāḍiliyya ʿAzūliyya*, la *Naṣiriyya*, una fórmula de la *Šāḍiliyya*. Todos son *šāḍilies*, *qādiries*, *jalwaties* –en el siglo XIX había muchos *jalwaties* en Marruecos discípulos de la gran madraza o de la gran *zāwiya Jalwatiyya* de Egipto, cuyo maestro es el *ṣayj* Sayyidī Muḥammad al-Bakrī. Un gran nombre del sufismo en el mundo musulmán.

Entrevistadora:

Si en el Islam se reúnen en la mezquita y ya se cumple allí con algunos de los preceptos, como realizar la oración por ejemplo, ¿qué función tiene entonces la *zāwiya*? ¿En qué momento surge la necesidad de acudir a una *zāwiya*?

Entrevistado:

En primer lugar, por los *šuyuj*; segundo porque hay, como dice (el gran sufi andalusí del s. XII) Abū-l-Ḥasan al-Šuštārī, una diferencia entre nosotros, que somos *fuqarā* ' con "r", y los *fuqahā* ' con "h", los alfaquíes, los teólogos. Un *faqīr* es un sufi. Podemos practicar música en la *zāwiya* y en la mezquita también. El *alfaquí* va a decir que no podemos, que no es posible, etc, etc. Abū-l-‘Abbās Aḥmad al-Fāsī, un gran nombre del sufismo marroquí, un gran sabio, escribió un libro que yo comenté titulado *Aqwāl al-fuqahā' wa-l-šūfiyya fi-l-samā' wa-l-raqs* (Dichos de los sufíes y los *alfaquíes* sobre el *sama* ' y la danza), en este libro dice que la mejor practica del *samā* ' es en la mezquita primero, pero si hay problemas en la mezquita, entonces en la *zāwiya*. La *zāwiya* es una mezquita pero la mezquita es donde vamos para practicar *šalāt* y... después del *šalāt*: *al-salāmu 'alaykum* y nos vamos...

Entrevistadora:

Originariamente no había tumbas en las *zawiyas* ¿qué ocurre cuando se introducen las tumbas? ¿Existe controversia a este respecto, principalmente al hacer allí el rezo?

Entrevistado:

En la construcción de la *zāwiya* original no había tumba, pero sí hay actualmente tumbas. Hay muchos problemas con esto, pero para los *fuqarā* ' si se practica los *awrād* del *dīkr*, el nombre de *Allāh*, etc... en la *zāwiya* ¿porqué no (se puede hacer) después de poner allí una tumba? Se habla de la imposibilidad de enterrar en una mezquita o en un lugar que no esté especificado para las tumbas, pero hay un *ḥadīṭ* del Profeta que dice que "Dios da al profeta cinco cosas que no da a los otros profetas"... Toda la tierra es lugar para rezar, para los sufíes si toda la tierra es *ḥalāl* para practicar el rezo, en la *zāwiya*, aunque exista una tumba, también. Ocurre que hay personas que dejan dicho dónde quieren ser enterrados y si dicen en esta plaza o en tal sitio, es *wāyib* (deber) hacerlo. Actualmente, los salafistas crean un problema de eso pero siglos antes nadie hablaba de eso. Es algo normal. Hay muchas, actualmente, la tumba del Profeta se encuentra en la mezquita de Medina. Los salafistas dicen que si hay una posibilidad de apartar la tumba del profeta que se haga, son minoritarios pero la causa verdadera de eso, actualmente, es el petróleo.

Entrevistadora:

¿Puede ser que se hayan fomentado más *zawiyas* debido a ese movimiento salafí?

Entrevistado:

Sí se han fomentado más *zawiyas*, pero no por ese movimiento. En el mundo occidental hay ideas e ideas políticas de "moda". Actualmente, si hay más *zawiyas* es porque hay un gran número de discípulos y el *šayj* decide construirla en tal región. Actualmente, no hay problemas para construir una mezquita o una *zāwiya*, la mezquita depende del Ministerios de Asuntos Religiosos pero la *zāwiya* depende del *šayj*, de la *tarīqa*, si hay realmente un

šayj. El *šayj* de la *zāwiya Būtsīšiyya*, por ejemplo, dice “vamos a construir una *zāwiya* en Agadir para nuestros discípulos”, entonces van y la construyen.

Entrevistadora:

Cuando el *šayj* fallece ¿quién le sucede y quién lo decide? ¿Se termina la *ṭarīqa* con él?

Entrevistado:

Nadie puede saber cuál es la sucesión en la vía espiritual, nadie, ninguna persona, ni siquiera el *šayj*... Hay una historia de un gran *šayj*, llamado Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Lamtī, que vivió en el siglo XVI en Fez. Tenía muchos discípulos, era un *šayj* famoso porque el discípulo de su *ṭarīqa* tenía que trabajar en la plantación de la aceituna. Su *ḍikr* no es (repetir) 1000 ó 2000 veces, sino plantar, trabajar en el campo. Su sucesor fue Abū al-‘Abbās Aḥmad al-Šahwī, un discípulo no conocido para todo el mundo. Una niña le había pedido que le trajera frambuesas y en aquel momento no había en Fez, así que se fue y le trajo frambuesas. El día en que murió el *šayj* al-Lamtī estaba diciendo varias veces “¿Quién está en la puerta?” y siempre respondía “Aḥmad al-Šahwī... Al final de su vida dijo: “Dios no ha querido más que a al-Šahwī. Así que, al-Šahwī fue su gran sucesor y una gran figura del sufismo marroquí que tiene una magnífica tumba en Fez, en Batha. Un *šayj* puede tener miles de discípulos, pero su sucesor puede no ser uno de ellos. La sucesión espiritual no es la material, actualmente para la *baraka* el sucesor es el hijo del *šayj*; solamente si el *šayj* no tiene hijos, es su cuñado o una persona de la familia. Por ejemplo, en la *darqāwiyya* hay un *šayj*, Mawlāy al-‘Arabī al-Darqāwī. Desde el Profeta Muḥammad hasta Mawlāy al-‘Arabī al-Darqāwī ha habido creo que ochenta o setenta *šuyūj*, pues bien, sólo ha habido un *šayj* cuyo sucesor haya sido su hijo, fue Aḥmad Ibn Ma‘an al-Andalusī, una gran persona. Hay otros, como el caso de Mawlāy Abū-l-Maḥāsīn al-Fāsī, un gran sufi del siglo XVI, en el que su sucesor no fue su hijo, sino otra persona —aún teniendo cinco hijos ulemas—. El sucesor del *šayj* fue su tercer nieto. Hay fórmulas para que el *šayj* diga “este” (es mi sucesor), pero la mayoría no lo dicen, si es una *ṭarīqa* de verdad.

Entrevistadora:

Ayer hablábamos de la relación existente entre el *šayj* y el *murīd* y de su importancia... ¿Qué ocurre cuando un sufi no tiene maestro?

Entrevistado:

Todos tienen maestros pero cómo encontrarlo, sólo Dios lo sabe. Como dice Mawlāy al-‘Arabī al-Darqāwī, si no hay *šayj* en tierra del Islam, lo habrá en la tierra del *našārā* (del cristianismo). Hay que buscarlo activamente. Actualmente en el mundo hay maestros, pero la mayoría de los *šuyūj* que hay en el mundo son de *baraka* solamente, pero el *šayj* de “educación” (*tarbiyya*), de formular, son raros. Mawlāy ‘Abd al-Salām Benemšīš fue un gran maestro que sólo tuvo un discípulo, pero su discípulo tuvo miles. Actualmente podemos ver un *šayj* con un millón de discípulos, pero se trata de un *šayj* de forma, de

baraka. El *šayj* de *tarbiyya* es difícil, todos los *šuyūj* de *tarbiyya* tienen que encontrar discípulos verídicos.

Entrevistadora:

Y en el sufismo marroquí ¿cómo es la figura de la mujer? ¿Hay mujeres? ¿Se las considera *šayja*?

Entrevistado:

Sí, hay mujeres, hay mujeres en el sufismo, en las biografías, en las biografías de los grandes maestros del sufismo, en todos los libros hay mujeres y hay libros que hablan de mujeres sufíes. Ibn ‘Arabī habla de uno de sus *šuyūj* que era mujer, una mujer de Córdoba llamada Šams al-Fuqarā’ que tenía noventa años... Ibn ‘Arabī era, por aquel entonces, un joven de 17 o 20 años y decía “yo no puedo verla porque tiene figura de niña con mofletes sonrojados” y ésta le dijo a su madre “Ibn ‘Arabī Muḥammad es tu hijo material, pero es mi hijo espiritual”. Ibn ‘Arabī tiene un libro dónde dice que sus *šuyūj* son *nisā*’ (mujeres), y otro donde habla de la posibilidad de tener muchos *šuyūj* al mismo tiempo. Ibn ‘Arabī dice en su libro *al-Futūḥāt al-makkiyya* que “un caballo de Sevilla es mi *šayj*”... Dice que tiene otro *šayj* que es el *mizwāl*, un instrumento para distinguir la oración de *al-zuhr* de la de *al-‘aṣr* (reloj de sol). El sufismo es una idea que hay que conocerla en profundidad.

Entrevistadora:

Cuando he preguntado a algunos marroquíes por mujeres *šayjas* me han dicho que no hay...

Entrevistado:

Lo que no hay es conocimiento...

Entrevistadora:

¿Me puedes nombrar aunque sea una o dos de Marruecos?

Entrevistado:

Hay una figura muy conocida que es Zahrā’ al-Kūš cuya tumba está en Marrakech, en la mezquita *al-Kutubiyya*, hay una tumba blanca a unos metros de la puerta de la mezquita. Al lado está la tumba de Zahrā’ al-Kūš, hija de un gran sufi (Sayyidī ‘Abdallāh) al-Kūš, detenido por los portugueses en la ciudad de Azammur. Una mujer también portuguesa, no musulmana, detuvo a dos sufíes, uno de ellos al-Kūš, y el otro no recuerdo su nombre. Esta mujer portuguesa se dio cuenta de que esos dos hombres eran puros, diferentes, y un día les dijo: “este libro es herencia de mi padre y mi padre lo heredó de su padre, llegó de una biblioteca musulmana de Lisboa”. Y les dio la libertad y les regaló el libro. Actualmente tenemos el libro en bibliotecas, este libro es el único manuscrito, viene de Portugal y fue a

través de al-Kūš. Su hija Zahrā' tenía una belleza increíble. El gran sultán de los sa'díes, un sabio, quería casarse con ella... pero murió sin casarse. Hay escritos, todo el mundo habla de ella. Hay una gran sufi que se llamó Raysūnī, la antepasada de los Raysūnī del norte de Marruecos... Está también 'Ā'iša, que fue la madre del gran sufi Ibn 'Askar al-Šafšāwanī; una mujer de Chefchaouen, al-Sayyida al-Ḥurra, que fue la mujer del Sultán (Aḥmad) al-Waṭ āsī, que fue una *šarīfa*. Es un caso diferente de la primera. La primera, Zahrā' al-Kūš, no pudo casarse con el sultán; la segunda, al-Sayyida al-Ḥurra, era hija del gobernador de Chefchaouen, y capitán de los soldados de Granada en el momento de la reconquista, había un gran sufi Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān Ibn Raysūn, gran reformulador del sufismo marroquí, que quería casarse con ella pero su padre dijo que no, "tiene otra ocupación". Es otro gran personaje del sufismo. Las mujeres aparecen en los escritos de grandes sufíes. Son los mismo que lo hombres, no hay diferencia.

Entrevistadora:

La verdad es que los sufíes antiguos parecían poetas, filósofos...

Entrevistado:

Sí, todos filósofos... Ibn 'Arabī filósofo..., o poetas como Rūmī... Šams al-Tabrīzī también. Actualmente, los orientalistas hablan de una relación homosexual entre Rūmī y Šams. Los orientalistas que trabajan, por ejemplo, la literatura persa. A través de Šams, Rūmī mira a Dios... es como lo que hablábamos ayer del vino y de poemas que hablan también de los discípulos, como el del poeta sufi granadino Abū-l-Ḥasan al-Šuštārī (s. XIII).

El problema es que hay muchos grandes poetas musulmanes de Granada de los que no se habla en España. Actualmente podemos hablar de Ibn Zamrak (s. XIV), de Ibn al-Jaṭ īb (s. XIV)... ¡qué poetas! España no habla tanto de estos poetas como de los más actuales como Lorca... Ibn al-Jaṭ īb fue un gran sufi, un gran discípulo de un *šayḥ* de Salé... Tengo una historia: en 1997 dimos un concierto en la Alhambra, en el Festival Internacional de Música y Danza, y me preparé un poema de Ibn al-Jaṭ īb que él mismo había recitado allí, en la misma plaza, ante el rey nazarí. La noche que nosotros tocamos era la noche de *Mawlid al-Nabī*, del nacimiento del Profeta, e Ibn al-Jaṭ īb recitó el mismo poema en la misma plaza, siete siglos antes y la televisión española habló de esto. Querían que recitara con sintetizadores, pero me negué. Hubo muchas coincidencias esa noche.

Entrevistadora:

Del Festival de Música Sacra de Fez, me sorprendió que casi no hay música sufi...

Entrevistado:

Es cierto. En el palacio *al-Muqrī* dicen que hay música sufi, pero hay muchas mujeres que van con sus hijos pequeños y estos están llorando todo el rato... hubo música sufi solamente entre el año 1994, que fue el primer festival, y el 2001... Es un festival para dar una imagen falsa, los especialistas que hay no son tales, (es cuestión de) dinero.

FESTIVAL DE FEZ DE MÚSICA SACRA DEL MUNDO³⁶

El material recogido en el Trabajo de Campo etnográfico realizado de la *16ª edición del Festival de Músicas Sagradas del Mundo* se puede consultar en el *Centro de Documentación Musical de Andalucía*.

Se aportaron 2832 fotografías originales y 304 páginas maquetadas en formato libro para su impresión directa. La maquetación constaba de dos tomos: Tomo I (Maquetación de 208 páginas)- y en pdf en 14 planchas; Tomo II (Maquetación 96 páginas) y pdf en 6 planchas. Además, se aportaron videos de los conciertos y actuaciones. Debido a la toma de fotografías y videos no pude recoger audios pero gracias a Ahmed Said Kadiri que realizó grabaciones para Medial disponemos del material de audio de los siguientes conciertos: Gulay Hacer Toruk et son Ensemble Turquie (Synagogue Ben Danan); Jahida Wahbi, Libano; Jordi Savall (*Bab al Makina*), Jordi Savall con músicos de Israel y Palestina (*Bab al Makina*); Lilla Hmacha (*Dar Tazi*), Lilla Issawa (*Dar Tazi*), Lilla Zaouiya Kadiria (*Dar Tazi*), Lilla Zawiya Kadiri (*Dar Tazi*); Música en *Dar Tazi*; Música Mustafa Amrani; Naziha Miftah; Reportaje Músicos del Nilo Egipto y Voices de Halab Syria.

Se escaneó y entregó la programación de mano de cada uno de ellos para que también pudieran consultarla otros investigadores. Carteles, portadas originales de otras ediciones, dossier del festival, material que se entregó a la prensa y los distintos medios de difusión del festival.

Junto a estos materiales, se realizó un reportaje fotográfico de los instrumentos musicales, gremios de artesanos de la Medina, tiendas de instrumentos musicales y fabricación de estos. De las gentes y momentos cotidianos. La parte correspondiente al trabajo etnográfico del Festival se pudo realizar gracias a la ayuda prestada por el Centro de Documentación Musical de Andalucía y a su director Reynaldo Fernández Manzano. También a la Dirección General del Libro y del Patrimonio Bibliográfico y Documental de la Junta de Andalucía y de la Consejería de Cultura. Agradecer Abdallah Harsi por permitir documentar, entrevistar, fotografiar el Festival; a Ahmed Lakheligh por su generosidad con el tiempo y los días y sus conversaciones no pudiendo reflejarlas aquí todas; y al resto de entrevistados que no aparecen en este artículo. De gran ayuda fue Said Ahmed Kadiri por muchas aportaciones que hizo una de ellas las grabaciones sonoras y Ana M^a Martínez Álvarez, gracias a vosotros también.

³⁶ Festival de Fez de las Músicas Sagradas del Mundo

MÍSTICA EN EL ISLAM: ZAWĀYĀ Y ADRIĤA EN LA MEDINA DE FEZ.
FESTIVAL DE MÚSICA SACRA DEL MUNDO

Parte del material fotográfico realizado que se puede consultar en el Centro de Documentación Musical de Granada: Concierto previo al Festival de Música Andalusí (*Dar Tazi*), Ballet Real de Camboya (*Bab al Makina*), Gotipuas del Raghurajput (Museo *Batha*), Bamaco Connetion Mal (*Bab al Makina*), *Hadra Chefchaonia* avec Lalla Rhoum El Bakkali (*Dar Tazi*), Shakila Saidi y el Rajab Suleiman Trio (Museo *Batha*), Grupo Sufi Mtendeni Maulid (*Bab al Makina*), Maestros del tambor Burundi (*Bab al Makina*), Kiya and Ziya Tabassian / Ensemble Constantinople, Epi Mongolia (*Dar Adiyel*), Ensemble Sufi Mtendeni Maulid (*Dar Tazi*), Grupo Samul Nori Hanullim (Museo *Batha*), Sharam Nazeri / Rumi Group Iran (*Bab al Makina*), Jordi Savall, Hesperion XXI, la Capella Real de Cataluña e invitados de Europa, Oriente Medio, del Magreb y de Asia (*Bab al Makina*), *Tariqa el Kadiria* (*Dar Tazi*), Pandit Hariprasad Chaurasia (Museo *Batha*), Grupo Bagdad – Jerusalén (Museo *Batha*), Sizero Tabla Experience (*Bab al Makina*), *Tariqa Issawas* Meknes con Abdessamad Haddef (*Dar Tazi*), Dhafer Youssef Cuarteto (Museo *Batha*), Les Musiciens du Niel (Museo *Batha*), Ribab Fusion & Abdel Aziz Stati (*Ait Skato*), Las grandes voces de Alepo con Sabah Fakhri (*Bab al Makina*), Fez David Murray y Gwo Ka Masters con Archie Shepp (Museo *Batha*)



Ballet Real de Camboya
(*Bab al Makina*)



Gotipuas del Raghurajput (Museo *Batha*)



Shakila Saidi y el Rajab Suleiman Trío
(Museo *Batha*)



Kiya and Ziya Tabassian/Ensemble
Constantinople (Museo *Batha*)



Epi Mongolia (*Dar Adiyel*)



Grupo Samul Nori Hanullim (Museo *Batha*)

MÍSTICA EN EL ISLAM: ZAWĀYĀ Y ADRIĤA EN LA MEDINA DE FEZ.
FESTIVAL DE MÚSICA SACRA DEL MUNDO



Sharam Nazeri / Rumi Group Iran (*Bab al Makina*)



Jordi Savall, Hesperion XXI, la Capella Real de Catalunya e invitados de Europa, Oriente Medio, del Magreb y de Asia (*Bab al Makina*)



Pandit Hariprasad Chaurasia (Museo *Batha*)



Dhafer Youssef Cuarteto (Museo *Batha*)



Pandit Hariprasad Chaurasia (Museo *Batha*)



Grupo Bagdad – Jerusalén (Museo *Batha*)



Les Musiciens du Niel (Museo *Batha*)



Ribab Fusion & Abdel Aziz Stati (*Ait Skato*)



Las grandes voces de Aleppo con Sabah Fakhri (*Bab al Makina*)



Fez David Murray y Gwo Ka Masters con Archie Shepp (Museo *Batha*)