

## De bastones, rosarios y jirones: estética, política y ritual de la *ṭarīqa* Darqāwiyya en Marruecos

Jorge Villanueva Farpón  
Universidad de Salamanca

### 1. Contexto sociopolítico y nacimiento de la *ṭarīqa*<sup>1</sup>

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, la Europa colonial ya había situado el Magreb en el punto de mira. En 1830 se haría efectiva la conquista territorial de Argelia por parte de Francia, además del resto de territorios colonizados en el resto de África, Oriente Medio y Asia Menor, en manos de diferentes países europeos, pero cuyos protagonistas eran principalmente Francia y Gran Bretaña. Tras el derrumbamiento del poder turco en Argel, los habitantes de Tremecén buscaron la protección del sultán marroquí Mūlāy ‘Abd al-Raḥmān, que sin embargo no estaba en condiciones de intervenir nada más que proporcionando algunas armas y suministros (Laroui, 302). Sin embargo, Marruecos acabó viéndose envuelto en la contienda con los franceses, y mediante una serie de presiones territoriales y económicas, Marruecos fue quedando a merced de las potencias coloniales hasta firmar formalmente el Tratado de Fez en 1912 con los franceses y poco más tarde con los españoles.

Fue en este marco de incertidumbre sociopolítica, en el que un país musulmán era gobernado por potencias cristianas, donde surgieron ciertos movimientos renovadores dentro de los círculos sufíes que, al igual que el movimiento salafí, y más tarde los nacionalismos, pretendieron ofrecer una respuesta válida a las incertidumbres del momento. Por entonces la *ṭarīqa* Darqāwiyya se presentó como un movimiento renovador de la vía *ṣādiliyya*, como una vuelta a sus orígenes (Michaux-Bellaire 1921, 141). Fue fundada a finales del siglo XVIII por un *ṣarīf* Idrīsī, Mūlāy al-‘Arbī al-Darqāwī (1150-1239 H./1737-1823 e.C.), quien había sido discípulo en Fez de otro *ṣarīf* Idrīsī, Mūlāy ‘Alī Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-‘Imrānī al-Faṣī, conocido por el sobrenombre de al-Ġamal (m. 1193/1778). El nombre Darqāwa se debe al apodo dado a un ancestro del fundador, llamado Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Yūsuf, descendiente del hijo de Mūlāy Idrīs Ibn Idrīs (177-213/793-828), segundo *imām* de la dinastía Idrīsī en Marruecos (172-235/789-974). Dicho hombre era conocido por el apodo de Abū Darqa (Bū Derqa), ‘aquel que tiene un escudo’, destacando su carácter de devoto *muḡāhid* (Le Tourneau). Nacido en la tribu de los Banī Zarwāl, al sur del Rif (norte de Marruecos) fundó allí su *zāwiya* y fue ganando adeptos rápidamente por todo Marruecos, parte de Túnez, Argelia y Libia, llegando a tener representación en el Ḥiḡāz y Egipto (De Jong, 134).

Las enseñanzas de al-Darqāwī se refieren explícitamente a la disciplina interior de los primeros sufíes, fundada en el principio de la desposesión (*al-taḡrīd*). Aunque dejó pocos escritos, el *ṣayḥ* encargó a su discípulo Aḥmad Ibn ‘Aḡība (1160-1224 H./1747-1809 e.C.) escribir diversos tratados en pos de la defensa del sufismo y de su ortodoxia islámica, para defenderse de las acusaciones de heterodoxia de sus detractores (Sanseverino, 213).

Se dice que los sultanes marroquíes Mūlāy ‘Abd al-Raḥmān (1237-1275 H./1822-1859 e.C.) y Mūlāy Yūsuf (1330-1345/1912-1927) pertenecieron a la cofradía

---

<sup>1</sup> Este artículo se enmarca dentro de los resultados de Proyecto de investigación I+D dirigido por Rachid El Hour “Literatura hagiográfica y cuestiones de identidad cultural y religiosa en el norte de Marruecos (Referencia FFI2015-36938-P (MINECO/FEDER))”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Darqāwiyya (Le Tourneau). Pese a su carácter religioso, y al mandato de su fundador de no inmiscuirse en asuntos terrenales o frecuentar a los hombres poderosos (Rinn, 233). La cofradía pronto jugó un papel político en sus relaciones con el majzén y con el colonialismo francés y español. Debido al gran número de adeptos que ganó rápidamente, llamó la atención del sultán Mūlāy Sulaymān, afín a la doctrina salafí y a los círculos wahabíes, que promulgó un decreto contra ciertas prácticas cofrádicas consideradas heterodoxas que afectó a la Darqāwiyya (Al-Ḥābirī, 194). En este marco de acción política, varios grupos de *darqāwa* tomaron parte activa en la revuelta bereber de los últimos años del reinado de Mūlāy Sulaymān (1206-1237 H./1792-1822 e.C.), llegando a encarcelar a la cabeza de la *ṭarīqa* durante algún tiempo.

A la muerte de su fundador, algunas de las diferentes *zawāyā* fundadas se escinden en otras ramas, actuando de forma independiente a la *zāwiya* madre (Banī Zarwāl) o constituyendo otras *ṭuruq* distintas (al-Ṣiddīqiyya, al-Ḥabībiyya, al-Ḥarrāqiyya, al-‘Aḡībiyya, al-‘Alawiyya, al-Badawiyya, al-Ġummāriyya, etc.). Éstas actuaron según sus propios intereses, colaborando con los poderes coloniales o manteniéndose al margen, no siendo posible hablar de una acción o política conjuntas de la *ṭarīqa* Darqāwiyya en ambas zonas de Protectorado (Mateo, 345).

Durante los primeros años de su Protectorado, las autoridades coloniales francesas prestan más atención a las actividades de los Darqāwa argelinos. Allí la *ṭarīqa* se había extendido rápidamente, y como ya se ha apuntado, no se puede hablar de una acción o política conjuntas de la cofradía, y los jefes de cofradía argelinos actuaron por su propia cuenta (Le Chatelier, 109). Antes de la llegada de los franceses, uno de ellos, Ibn al-Šarīf, provocó una seria agitación en la provincia turca de Orán que duró varios años (1803-1809), y que podría ser el germen de la negativa visión del colonialismo para con la *ṭarīqa* Darqāwiyya (Le Tourneau). Al-Mussallim Ibn Muḥammad, secretario general del bey Ḥasan en Orán, define a los Darqāwa como quienes:

Hacen gala del desprecio que sienten por toda especie de obediencia; no se reúnen más que en secreto y en los lugares más desiertos; van, vestidos de harapos y con collares de conchas recortadas, a caballo o a lomos de burros; hacen gala de un gran ascetismo y no pronuncian más que el nombre de Dios en sus plegarias (Delpech, 39).

Durante los primeros años de la conquista francesa los Darqāwa tuvieron cierta importancia oponiéndose al emir ‘Abd al-Qādir, acusado de hacer causa común con los franceses tras los tratados de Desmichels (1834) y Tafna (1837) (Le Tourneau), en los que el emir reconocía la autoridad de Francia en Argelia a cambio de que ésta le cediera el gobierno de las provincias de Orán y Argel (donde los Darqāwa eran numerosos). Avanzando en la ocupación francesa, en cambio, Louis Rinn (262) apuntaba la colaboración del *šayḥ darqāwī* Al-Maysūm con el gobierno francés durante las insurrecciones de 1864 y de 1871, llamando a sus hermanos a la calma y a eludir la implicación en temas políticos.

En lo que concierne a la zona de influencia española del Protectorado, la posición política de la *ṭarīqa* varió durante la guerra del Rif. Los líderes de la Darqāwiyya pasaron de liderar posiciones antiespañolas a establecer acuerdos puntuales, sobre todo tras la política hostil del líder rifeño ‘Abd al-Krīm hacia las cofradías musulmanas; no se puede descartar que éste hubiera asistido a las *zawāyā* de la orden, dado que su padre pertenecía a la orden, al igual que gran parte de la población que vivía en la zona de su influencia política (Mateo, 346).

Podemos observar, por lo tanto, que no existe una opinión ni tendencia únicas a la hora de hablar de la cofradía Darqāwiyya desde la historiografía colonial, si bien sí que

podemos apuntar una serie de prácticas, símbolos y rituales que son comunes a las *ṭuruq* sufíes y unas que son específicas de la *ṭarīqa* Darqāwiyya, que recogieron distintos informadores de los gobiernos coloniales durante la etapa de los Protectorados.

## 2. Signo, símbolo y ritual. La vía sufi y la *ṭarīqa* Darqāwiyya

Desde los primeros tiempos de los que tenemos noticia, el hombre ha creado, configurado y codificado una serie de signos y símbolos que ha utilizado en todos los ámbitos de su vida. El campo del aspecto religioso quizá sea uno de los más importantes a la hora de conocer e interpretar ciertos elementos simbólicos que, bien entendidos e interiorizados por sus participantes, le otorgan un sentido común y compartido a los ritos religiosos de los que forman parte. En este sentido, destacando el aspecto social del rito, la propuesta fundamental, basada en la obra de Durkheim, es que todas las religiones, de las primitivas a las reveladas, pueden ser sociológicamente analizadas por evidenciar su vínculo con las estructuras sociales de las que proceden y explica su desarrollo.

Dividiendo el mundo entre lo sagrado y lo profano, no serán éstas realidades aisladas, sino que están estrechamente conectadas, pudiendo convertirse algo puro, sagrado, en impuro y viceversa. Lo profano no puede existir sin lo sagrado; la sacralidad de una cosa reside en el sentimiento colectivo del que es objeto, que se manifiesta esencialmente en el rito (Segalen, 22). El pensamiento religioso está formado por dos elementos: las creencias y los ritos. Las creencias son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que mantienen, las unas con las otras o con las cosas profanas. Los ritos, por su parte, son normas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre ante las cosas sagradas. Es esta definición clave, la norma de conducta, la que destaca Durkheim y de la que nos valdremos para explicar el valor y la importancia de los signos y rituales de la *ṭarīqa* Darqāwiyya:

Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos (Durkheim, 40).

Las manifestaciones rituales son una ruptura con la rutina, una ruptura eficaz en tanto que el rito produzca un estado mental colectivo a través del cual se pueda reafirmar periódicamente un sentimiento de pertenencia a ese grupo social. Esta reafirmación tiene lugar en las diferentes reuniones del grupo (que en este caso serían las sesiones de *ḥaḍra* de la cofradía).

En la ceremonia existen una serie de actos formalizados, previamente establecidos, cargados de una fuerte dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos específicos y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes del grupo (Segalen, 37). Los ritos comprenden, entonces, una serie de conductas individuales y/o colectivas codificadas, entendibles para aquellos que forman parte de la celebración, en los que entra en juego una serie de prácticas repetitivas (movimientos, frases rituales, bailes, etc.) que albergan una fuerte carga simbólica para los participantes. La participación en estos rituales, dada su dimensión social, se convierte en una guía para valorar el grado de integración en la comunidad (Segalen, 54).

Es importante hablar también del rito iniciático, un rito de paso por el que el *murīd* ‘discípulo’ pasa a formar parte íntegra de la hermandad. Dicho rito está condicionado también por una serie de gestos y fórmulas previamente determinadas y aprendidas por

los participantes; mediante este conjunto de prácticas, el aspirante firma un pacto de obediencia a su maestro y de adherencia a una serie de principios exclusivos de la orden, del grupo al que pertenecerá de ahora en adelante. Una vez más, desde el punto de vista sociológico, este rito de paso puede considerarse como una forma de negociación de una nueva condición (la de aprendiz) en el seno de una sociedad (la *ṭarīqa*) que presenta un sistema estructurado y jerárquico de posiciones (*šayḥ*, *muqaddam*, *iḥwān*, *murīdūn*) y que asocia grupos de individuos que comulgan con los mismos principios (preceptos) (Segalen, 58).

En cuanto al aspecto de la teatralización, es necesario tener en cuenta que la emoción colectiva que suscita el ritual, sólo puede surgir si todo el mundo se reconoce en los gestos y símbolos manipulados durante el mismo (Segalen, 114); para que los gestos y fórmulas se conviertan en metáforas, éstos deben ser objeto de un consenso. Al igual que en política, la fuerza del rito depende estrechamente de la emoción que despierta para cohesionar las masas. Este reconocimiento y participación no sería posible si los miembros del grupo cohesionado perteneciesen a un estrato cultural distinto, si no tuvieran en común uno o más sistemas de comunicación, sin que se comprendieran mutuamente y entendieran la carga simbólica de los elementos rituales; compartir unos mismos valores, una moral y unas metas concretas son requisitos indispensables para comprender el ritual en todos sus aspectos.

Se da una importancia capital a la repetición de las formas rituales, para crear a fuerza de la repetición un marco en el que todos compartan estos símbolos (Segalen, 139). Pero aunque se les asocie esta idea de tradición por medio de la repetición, los ritos son el producto de fuerzas sociales en las que se inscriben temporalidades específicas que contemplan su aparición, su apertura, su transformación o su desaparición. Es el grupo de individuos el que crea y da sentido al ritual, y es éste el que lo adaptará y cambiará según las necesidades y el contexto en el que opere.

Las cofradías sufíes, como toda organización, tienen sus propias jerarquías, funciones asignadas a los diferentes miembros y ciertos ritos de iniciación, paso o confirmación de pertenencia al grupo. A la cabeza de las hermandades se encuentra el *šayḥ*, que puede ser el fundador de la Vía, el hijo o descendiente de dicho fundador o alguien designado por él, que no tiene porqué pertenecer necesariamente a su familia. La estructura central de la cofradía gira en torno a la relación de sumisión de discípulo hacia su maestro, que tal y como apunta Hammoudi es uno de los ejes sobre los que se articula la cultura sociopolítica marroquí. Por debajo del *šayḥ* están los *muqaddam* o *ḥalīfa*, según la denominación que siga orden, designados directamente por el *šayḥ* y que se pueden encargar de distritos o secciones de la ciudad (si está implantada en una zona urbana) o bien pueden tener a su cargo una *zāwiya* en el ámbito rural, pudiendo existir también *muqaddam* que no tengan una *zāwiya* a su cargo. A cada uno se le otorga una licencia o *iğāza* que describe las funciones y derechos que tiene el *muqaddam*. En las órdenes pequeñas, el *šayḥ* será quien monopolice el derecho a iniciar a los interesados en la cofradía, pero a medida que éstas se amplían, los *muqaddam* pueden adquirir dicho privilegio (Trimingham, 174). Se les otorgan así ciertas funciones especiales en función del contexto y situación de la *ṭarīqa*. Todo *muqaddam* ejerce ante sus discípulos las funciones de maestro educador, a los que divide según el grado de conocimiento e implicación que tengan con la orden, quedando la tercera parte, los meramente iniciados, limitados a recibir el *dīkr* y la noción rigurosa de sus obligaciones morales y materiales (Rinn, 89).

Por debajo de los *muqaddam* están los miembros básicos, que pueden ser miembros declarados (llamados *iḥwān* o *fuqarā'*, según el lugar o la orden) o simplemente afiliados laicos. Estos últimos tendrían los conocimientos básicos sobre sufismo para

poder participar en las sesiones grupales de la hermandad (*mağālis al-dīkr*) y recitar las plegarias conjuntamente; se dedicarían a sus oficios y rutina normales, pero estarían sujetos a la autoridad del *šayḥ* y de su *ḥalīfa* o *muqaddam*.

Ciertas órdenes han admitido y admiten en la actualidad a mujeres, aunque relativamente pocas tenían hermanas o *aḥawāt*, y un número reducido contaba con mujeres *muqaddamāt* (Trimingham, 176). Michaux-Bellaire (1920, 114) apunta en este sentido que las mujeres que deseaban entrar en la orden en Tánger eran iniciadas por la mujer o la hermana del *šayḥ* de la *zāwiya* de la ciudad, contando un gran número entre ellas.

Muchos de estos miembros buscan la afiliación a una o más *ṭarīqāt* (no es habitual que las hermandades tengan una norma de exclusividad) para beneficiarse de la *baraka* de uno u otro *šayḥ*, más allá de querer participar plenamente en la vida de una cofradía determinada. Para pasar a formar parte de la *ṭarīqa*, el neófito debe cumplir con un ya mencionado rito de paso (*talqīn*), que varía en función de cada hermandad. Con esta ceremonia, el nuevo *faqīr* contrae dos obligaciones: la sumisión a la jurisdicción del *šayḥ* (*taḥkīm*) y la sumisión a sus decisiones (*taslīm*) (Maldonado, 10). Existen en este ámbito tres tipos de *iğāza* (licencia, permiso) según el grado de compromiso con la orden. El primero es el otorgado al adepto dadas sus cualificaciones y que le permite practicar en el nombre de su maestro; el segundo es aquel otorgado a un *ḥalīfa* o *muqaddam* autorizándole a iniciar a otros hermanos en la Vía; por último el tercer tipo de permiso es el que confirma la asistencia a un curso o instrucción particular en la doctrina sufi (Trimingham, 192).

Si seguimos la división de Spencer Trimingham (182), en la iniciación a una hermandad sufi podemos distinguir tres elementos esenciales:

### 2.1. تلقين الذكر *talqīn al-dīkr*

*Mašdar* del verbo *laqqana*, que significa ‘solicitar, inculcar, enseñar por repetición’ el *dīkr* o letanía característica de los círculos sufíes. Cada Vía suele tener su propio *dīkr*, pero hay algunas que mantienen la plegaria de la *ṭarīqa* de la que se escindieron (como es el caso del *dīkr darqāwī*, transmitido al fundador por su maestro, perteneciente a la vía *Šāḍilī*). La práctica del *dīkr* está justificada en el mandato coránico: “¡Vosotros que creéis! Recordad a Allāh invocándole mucho. Y glorificadle mañana y tarde” (C. 33:41-42) y respaldado por otros muchos versos coránicos<sup>2</sup>.

Las reuniones colectivas en las que se recita el *dīkr* pueden tener un complemento sonoro, como el concierto espiritual (*samāʿ*), en el que se utilizan cantos y ciertos instrumentos musicales dependiendo de las restricciones de la *ṭarīqa* (en la *Darqāwiyya* se permite el uso de tambores durante la *ḥadra*, que es la reunión de fieles de una *ṭarīqa* sufi en la que se lee el oficio de la orden, o *ḥizb* y en la que recitan conjuntamente el *dīkr*) (Mateo, 312). A su vez, las sesiones pueden acompañarse de la danza extática (*raqs*), que, como componente rítmico, ayuda al participante a entrar en un estado extático que permita alcanzar el objetivo de estos rezos comunales, el grado superior de ‘unión, aniquilación con Dios’ o *fanāʿ al-tawḥīd* (Chebel, 136). Además de estos complementos, en las sesiones de recitación el control de la respiración es fundamental.

Los círculos sufíes pronto absorbieron, quizá de otras prácticas religiosas antiguas al islam, el poder de la música y la danza, que combinados con otros elementos (números simbólicos, colores, perfumes e inciensos...) inducían al creyente durante las plegarias a un estado extático cuyo fin era alcanzar la unión mística con Dios (Trimingham, 195).

<sup>2</sup> Los versículos son: C. 2:153; 4:103; 7:205; 13:28; 18:24, 28; 29:45.

No obstante, este tipo de prácticas varían según la Vía mística y son prácticas vistas como heterodoxas o *bida'*, ‘innovaciones ilícitas’, por los detractores del sufismo.

Aunque el *dikr* sea el propio de una *ṭarīqa*, en su recitación puede variar levemente en el número de las plegarias. Éstas se pueden realizar al completar cualquier rezo preceptivo o cuando el creyente tenga a bien recitarlas. De acuerdo con esta posibilidad de establecer variaciones y cambios, se cuenta (Montet 1902; De Neveu, 157) que Sīdī al-‘Arbī al-Darqāwī, tan convencido de la unicidad de Dios (*tawhīd*) y del deber del ser humano de rendirle gloria a Él solamente, ordenó a sus adeptos, al repetir la profesión de fe musulmana o *ṣahāda* (“No hay más Dios que Allāh y Muḥammad es Su Profeta”), no recitar en voz alta más que la primera parte, mencionando únicamente mentalmente la segunda (“Muḥammad es Su Enviado”).

Pero las prácticas de la Šādiliyya-Darqāwiyya, al igual que las otras *ṭuruq*, no se limitan a la recitación del *dikr*, ya que el ritual en sí alberga numerosas plegarias y lecturas piadosas, que resumen o desarrollan la doctrina y enseñanzas de los santos de la orden (Rinn, 253).

Tenemos constancia del patrón del *dikr* durante una *ḥaḍra šādilī*:

La ceremonia comienza con la apertura o *fātiḥat al-dikr*, tras la que los asistentes se sientan en círculo (*dā'ira*) en la posición asumida durante el rezo tras una postración. El líder o director de la sesión está situado en el centro, alrededor del cual se colocan los *munšidūn*, encargados de recitar cantando, y alrededor de éstos el resto de fieles. Recitan juntos el oficio de la orden (*ḥizb, waḥīfa*), tras lo que da comienzo el *dikr* propiamente dicho. Se empieza cantando el *tahlīl* (la fórmula *lā ilāha illā Allāh*, ‘¡No hay más Dios que Allāh!’) a un ritmo lento, que va aumentando a medida que el director de la plegaria indica el cambio de tempo mediante una señal sonora (exclamación, palmada, golpe...). Después éste se levanta, seguido por el resto de participantes, que cierran sus ojos para ayudar a la concentración. Los movimientos aumentan de velocidad, moviéndose hacia delante y hacia atrás, y balanceándose de izquierda a derecha, para acabar cambiando al salto. Tras un período estipulado por el líder de la plegaria, el movimiento cesa, pero los *munšidūn* prosiguen su canto, mientras el resto de participantes canta la palabra *Allāh* o recita las fórmulas religiosas. Después el *dikr* comienza de nuevo (Trimingham, 205).

Este es sólo un ejemplo de entre muchos, y las prácticas durante la *ḥaḍra* son flexibles y pueden variar dentro de la misma orden. Sin embargo esta sesión es una buena prueba del valor del ritual colectivo que refuerza la cohesión del grupo y le otorga el sentido social en el plano religioso.

## 2.2. أخذ العهد *aḥd al-‘ahd*

‘Tomar el pacto, pactar’ consiste en hacer un juramento o ‘pacto de obediencia’, *bay‘a*, ante el *ṣayḥ* o el *muqaddam* de la orden. Para entrar en la orden, es necesario hacer una petición al *ṣayḥ* o al *muqaddam* correspondiente. Según el capitán francés De Neveu (156), éste, posa su mano derecha en la cabeza del neófito y cubre los ojos con la izquierda, permaneciendo cierto tiempo así, rogando a Dios que le ilumine y le diga si el hombre que se presenta ante él posee las cualidades necesarias de un buen *darqāwī*. 4

En los medios sufíes, y en concreto en la cofradía Darqāwiyya, el maestro constituye el medio (*al-wasīla*) por el que el alumno iniciado (*murīd*), siguiendo sus indicaciones, alcanzará la Presencia divina; es su vehículo para alcanzar la realización espiritual (Sanseverino, 226).

Reafirmando el papel de liderazgo religioso del *šayḥ*, el valor personal de un jefe carismático lo es todo en las órdenes en las que la doctrina tiene un lugar importante, ya que no son solamente asociaciones con una jerarquía definida que se han formado para la defensas de sus intereses materiales (Joly, 167).

### 2.3. لبس الخرقة *labs al-ḥirqa*

‘Vestir la *ḥirqa*’ (o ‘manto áspero, hábito grueso’), también llamada *muraqqa‘a* o ‘manto, hábito cosido, parcheado’. Se trata del hábito que porta el sufi a fin de mostrar su sumisión a la *ṭarīqa* a la que pertenece, confirmando su adhesión a la pobreza material para obtener la riqueza espiritual (Chebel, 236). La asunción de esta prenda como símbolo de iniciación en la Vía mística se menciona ya en el siglo III H./VIII e.C.

Esta entrega puede ser acompañada o sustituida por otros ritos con el mismo valor simbólico (la imposición de manos del *šayj* al discípulo, la entrega del rosario o *subḥa*, del texto de la letanía o *wird*...). Esta asunción como «prenda de la piedad» implica la humildad y el alejamiento del mundo terrenal, y encuentra justificación en Corán 7: 26, “libās al-taqwā dālika ḥair” (Michon 1986b).

La investidura con la *ḥirqa* se correspondía con el recibimiento de la *sisilat al-baraka* (cadena o árbol que mostraba la sucesión a la cabeza de la *ṭarīqa* desde el *šayḥ* a su fundador) y la *sililat al-wird*, o cadena de los líderes de la hermandad desde su fundador al Profeta.

### 3. Preceptos y visión colonial de la *ṭarīqa*

Como se señalaba al principio, debido a su rápida expansión y a la afiliación de miembros procedentes de todas las clases sociales (incluso de la familia real), la *ṭarīqa* Darqāwiyya despertó el recelo temprano en los colonizadores franceses y españoles. Una vez conocidos los preceptos de la orden, que enunciaremos a continuación, el estigma colonial cayó sobre la *ṭarīqa*, ya que los administradores percibían cierto peligro en la incompatibilidad de ciertos mandamientos y su realización del proyecto colonial en el norte de África.

Mawlāy ‘Alī al-Ġamal poco antes de su muerte, transmite sus poderes espirituales a su alumno más destacado, Mawlāy al-‘Arbī Ibn Aḥmad al-Darqāwī, con sus últimas recomendaciones:

Los deberes de mis hermanos consistirán en triunfar sobre sus pasiones. Para cumplir estos deberes buscarán imitar:

- A nuestro señor Mūsā (Moisés), en caminar siempre con un bastón.
- A nuestro señor Abū Bakr y nuestro señor ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb, vistiendo con telas parcheadas (*muraqqa‘a*).
- A Ġafar Ibn Abū Ṭalīb, celebrando las alabanzas de Dios mediante la danza (*raqs*).
- A Abū Hurayra (secretario del Profeta), llevando un rosario al cuello (*subḥa*).
- A nuestro señor ‘Īsā (Jesucristo), viviendo en la soledad y en el desierto (*ṣaḥarā*).
- Caminarán con los pies desnudos, pasando hambre constante, y no frecuentarán más que a los hombres piadosos (*sāliḥīn*).
- Evitarán la compañía de los hombres que ejercen el poder. Evitarán la falsedad. Dormirán poco, pasarán la noche rezando, pedirán limosna; informarán a su *šayḥ* de sus pensamientos más serios como de los más fútiles, de sus actos importantes como de sus actos más insignificantes. Tendrán por su *šayḥ* una obediencia pasiva y, en todo momento, serán entre sus manos como el cadáver en las manos del lavador de los muertos (Rinn, 233; Oleaga; Capaz).

De estas obligaciones, las que más preocupaban a las autoridades coloniales eran la obediencia ciega a su *šayḥ*, aunque dicho mandato no era exclusivo de esta *ṭarīqa* (Hammoudi, 66)<sup>3</sup>, y el mandato de evitar a los hombres que detentan el poder. En relación con este último precepto, A. Joly (14) reporta que el *šayḥ* Adda, discípulo de al-Darqāwī, había ocupado algún tiempo el puesto de cadí en la armada del emir, pero su maestro le había reprochado ocupar un puesto mundano, indigno de un hombre piadoso, que debe despreciar los bienes de este mundo. También entre los árabes al servicio del gobierno colonial el estigma *darqāwī* parecía reproducirse:

Para todos los árabes argelinos que han trabajado más o menos para el gobierno turco, el término “*darqāwī*” es un sinónimo absoluto de ‘rebelle, rebelión’ y representan a sus adeptos como energúmenos esquivos, groseros y enemigos anárquicos de todos los agentes de un poder temporal, sea el que sea (Rinn, 243).

Fue el capitán francés De Neveu el primero en reportar esta imagen del *darqāwī*:

Les está recomendado dormir, comer y hablar muy poco, rezar sin cesar, no escuchar los chismorreos, caminar a pie y por lugares desiertos; deben ejecutar ciegamente las órdenes del jefe de su secta. (156)

Numerosos estudiosos posteriores reproducen esta imagen, que se repite en los primeros manuales sobre las cofradías musulmanas en Argelia y Marruecos (Joly, 13; Montet 1902, 17), utilizadas por los colonizadores para formar a sus mandatarios y lograr entender la sociedad que querían gobernar.

Los *darqāwa*, de gruesos rosarios bien visibles al cuello, un gran bastón de gancho en la mano, [...] atraviesan la ciudad en bandas, gritando como un insulto a la cara de los cristianos que se encuentran: “*ilā ilāha illā Allāh!*.” Renuncian obedecer a la justicia, no admiten otra autoridad que la de su *šayḥ*, se defienden los unos a los otros. Han creado en Tánger una verdadera comunidad independiente (Michaux-Bellaire 1920, 113).

Sin embargo, y aunque parece que esta visión estaba bastante extendida entre los colonizadores, también encontramos testimonios que muestran que este tipo de Darqāwa mendicantes constituía una minoría en el total de adeptos:

[...] pero este género de religiosos ambulantes y mendicantes no es especial a la orden de los *darqāwa*, y la gran mayoría de ellos está lejos de ser así. No muestran un carácter inapropiado, y se limitan a tener relaciones más o menos a distancia de los detentores del poder temporal. El alejamiento de los agentes de la autoridad es, en efecto, el signo distintivo del *darqāwī*, pero en la práctica, este alejamiento no es absoluto y no tiene un carácter malicioso [...] En realidad sólo una minoría de entre los cofrades vestía los harapos apedazados, iba descalza o vivía de un modo errante (Rinn, 244).

#### 4. Símbolos y apariencia del *darqāwī*

Una vez mencionadas las frecuentes alusiones a la apariencia del *darqāwī*, conviene analizar estos elementos tan recurrentes en las descripciones de las obras coloniales mencionadas. El vestuario era un importante signo externo del modo de vida sufi, como

<sup>3</sup> Algunos autores, señala Montet (1902, 17) llegaron a comprar con el precepto de *perinde ac cadaver* de Ignacio de Loyola, cometiendo graves anacronismos.

atestigua su propio nombre de *ṣūf* ‘lana’ que vestían los primeros ‘ascetas’ *zuhhād* (Trimingham, 181). Los rasgos distintivos del gran bastón, el rosario de cuentas de maderas de un tamaño llamativamente grande, la *muraqqa‘a* o manto parcheado, en ocasiones un turbante verde y la barba descuidada, se han reproducido en multitud de estudios sobre la hermandad (Michaux-Bellaire 1920, 113; Peyron):

Los *darqāwa* se distinguen por llevar un gran bastón y un gran rosario alrededor de sus cuellos, a menudo de tamaño exagerado. A menudo también, un turbante verde decora la cabeza, un signo en el Este del cumplimiento de la peregrinación a La Meca o de ser descendiente del Profeta, pero aquí siendo simplemente un signo de devoción superior de la secta (Harris, 298).

#### 4.1. خرقة *hirqa* o مرقعة *muraqqa‘a*

Como destaca Michon (1986a; 1999): “Ibn ‘Aǧība rompió dramáticamente con su vida anterior, renunció a su oficio y posesiones, y se vistió con la túnica parcheada (*muraqqa‘a*).” Junto con este ejemplo, ya hemos hablado de la túnica parcheada, pero según algunas noticias, los sufíes adeptos a la vía Šāḍiliyya-Darqāwiyya, principalmente aquellos que se encontraban entre las clases pudientes, adoptaban la túnica de color blanco (Drague, 288).

Sīdī Bū Madyan (discípulo del *ṣayḥ* al-‘Alawī, *darqāwī* que fundó más tarde su propia *ṭarīqa*) fue descrito por los administradores franceses como un asceta. Una foto le muestra vestido de blanco, llevando una larga barba y un gran rosario de madera desgastada, estilo *darqāwa*, alrededor de su cuello (Chih, 206).

#### 4.2. سبحة *subḥa*

‘Rosario’, elemento de rezo muy extendido entre muchas religiones (cristianismo, budismo, hinduismo, islam, etc.), de acuerdo con las investigaciones realizadas, el uso del rosario vino de la India, pero llegó al islam a través de canales cristianos, cuando el islam cruzó las fronteras y entró en el mundo helénico-cristiano (Zwemer, 7). Pronto ganó peso entre la gente común, y más tarde se prestó a supersticiones infundadas y prácticas mágicas.

Su división en tres partes corresponde a la división usual en tres de los 99 nombres de Allāh, es decir, aquellos que se refieren al poder de Dios, a Su sabiduría y a Su piedad. Existen rosarios con más cuentas, como el llamado *alfīya*, con 1.000 cuentas, bastante extendido en Egipto y Sudán en conexión con funerales o santos importantes. Westermarck (135) habla del rosario como una fuente importante de *baraka*. La *baraka*, cualidad que no sólo existe sino que puede transmitirse por el contacto, se induce en la persona, lugar u objeto por algún tipo de devoción especial, y es un signo del favor divino (Chelhod, 70).

El rosario de un santo puede ser utilizado para ofrecer asilo o para confirmar un pacto. Así, el rosario tiende a representar la personalidad de su poseedor, como un sello o un anillo. El material del que está hecho puede variar: semillas, conchas, madera de olivo, hueso, ámbar... pero el valor intrínseco no es tan importante como el valor religioso (Zwemer, 11). El rosario adquirió importancia simbólica a través de su uso en ceremonias de iniciación, institución y otras prácticas culturales.

Era un símbolo de autoridad y el rosario del fundador de la *ṭarīqa* era heredado por sus sucesores, siendo especialmente reverenciado ya que estaba impregnado de la *baraka* de toda la vida de recitaciones de los nombres divinos. Se guardaba en una caja especial custodiada por un guardián (*ṣayḥ al-subḥa*) y un ayudante (*ḥādim al-subḥa*) (Trimingham, 201). De esta forma, el tamaño exagerado del rosario de los Darqāwa se correspondería con una voluntad de diferenciación de otras hermandades o como un signo de devoción exterior superior.

4.3. عكاز *'ukkāz*

‘Bastón’, el capitán De Neveu describe éste como un instrumento:

Los *darqāwa* llevan normalmente un bastón en la mano con una extremidad acabada en hierro o acero, y alrededor del cuello un rosario con cuentas de gran tamaño. Pretenden que el primero es para ayudar a su fuerza física, y el otro para sostener su fuerza moral. El primero les sirve para responder a las agresiones de este mundo, y el otro para mantenerles en la Vía, descartando las tentativas del espíritu maligno (De Neveu, 158).

Esta concepción pasa por alto el hecho de que la tradición islámica conoce la transformación del bastón o la vara de Moisés en serpiente que aparece en la Biblia (Chebel, 69), prueba tangible de la voluntad de Dios, y así lo atestigua en los preceptos transmitidos por al-Darqāwī (imitando a Mūsa o Moisés en el uso del bastón).

Independientemente, el bastón, en diversas tradiciones siempre ha sido un símbolo de poder, junto con el trono, la corona, la situación superior o central del gobernante en relación a sus súbditos (Lewis, 30) o, como en el caso de la tradición islámica, el reconocimiento del gobernante en la *ḥuṭba* o sermón del viernes. De esta manera, podemos suponer que el uso del bastón corresponde a un signo de imitación de Moisés al mismo tiempo que un símbolo de defensa y en cierta manera de poder frente a las posibles agresiones a las que se tenga que enfrentar el creyente.

4.4. عمامة خضراء *'imāmatu ḥaḍarā'i*

‘Turbante verde’, “por su estancia en la *zāwiya* de los *darqāwa* en Gaūs en Medağra, distrito de Wad Ziz, J. Schaudt había adquirido el derecho de llevar el turbante verde, que en Marruecos es exclusivo de los *darqāwa*” (Schaudt, 233). Como ya se ha señalado, en Marruecos, portar el turbante verde significaba pertenecer a la *ṭarīqa* Darqāwiyya, y así lo atestigua este viajero, que cruzó Marruecos de 1880 a 1882. Etimológicamente proviene del persa *dulband*, ‘el de la banda’, después *turban* en turco, parece que se popularizó su uso por oposición a las coronas de los emperadores sasánidas y bizantinos así como por su uso por parte del Profeta (Björkman, 608).

El turbante simboliza “la dignidad en el islam” en todas las regiones donde su uso es corriente. Se constituye de una larga pieza de paño, troquelada a menudo con materias o piedras preciosas, que se enrolla alrededor de la cabeza en procedimientos casi rituales. El color y la calidad del paño del turbante varían en función de la posición social y política de quien lo porta. También la longitud del turbante y la manera de enrollarlo son específicas de cada corporación y a cada rango ocupado dentro de la jerarquía (Chebel, 427). En cuanto al color, es bien sabido que el verde es el color por excelencia del islam, y es utilizado en muchos soportes significativos: cubiertas del Corán y la Sunna, estandartes, banderas e iconografía islámica, decoración de mezquitas y lugares sagrados... (Chebel, 107).

Parece ser que según el color del turbante del *darqāwī*, éste obedecería, tras la ramificación de la *ṭarīqa*, a una *zāwiya* determinada. Así, Drague (287) informa de que el color verde o negro del turbante es propio de los Darqāwa del sudeste marroquí, mientras que quienes obedecen a la *zāwiya* madre de Banī Zarwāl llevarían como signo distintivo un turbante blanco, alto y pesado, acabado en punta.

## 5. Conclusiones

Las cofradías sufíes no son organizaciones anacrónicas ni atemporales que no formen parte de la sociedad en la que se crean, se expanden y en ocasiones desaparecen. Al contrario, se trata de grupos cohesionados que ejercen una notable influencia en sus

adeptos y en su forma de vivir y entender la religión, una parte muy importante de sus vidas y del contexto de los países del Magreb, marcados por el importante papel que ha jugado y continúa jugando hoy en día la religión.

El hecho de que, como en el caso que hemos visto de los Darqāwa, los adeptos a la hermandad estén supeditados a la autoridad de su *šayḥ* o de su representante, ha despertado en numerosas ocasiones el recelo de las autoridades del poder estatal y, en su época, del poder colonial. Así, gracias al papel de protagonismo que le otorgan los gobernantes y al poder que depositan en ellos sus seguidores, los jefes de las *ṭuruq* sufíes han jugado un papel decisivo en la configuración sociopolítica y religiosa de un país como Marruecos, en el que la tradición religiosa es tan importante que el sultán no es simplemente un gobernante político, sino también la máxima autoridad religiosa que ostenta el título de *amīr al-mū'minīn* o 'Príncipe de los creyentes', descendiente de la Casa del Profeta y por tanto un elemento esencial para la construcción y mantenimiento de la personalidad del país y de su unidad religiosa.

El hombre, en tanto que animal social, buscará la pertenencia a una sociedad de la que se sienta parte y, en el caso del campo religioso, que le permita realizarse moralmente y alcanzar la meta de la salvación divina al final de sus días. En este contexto, como es natural, y dada su importancia, las cofradías desarrollarán sus propios símbolos y rituales a los que dotarán de sentido y significado propio, exclusivo, y que contribuirán a lograr la cohesión del grupo y la identificación del individuo con la hermandad; contribuirán a crear un sentido de pertenencia a una comunidad exclusiva. Este sentimiento será el eje vertebrador y el engranaje que haga funcionar a la *ṭarīqa*, que permita que ésta se expanda y gane adeptos que a su vez serán partícipes de esta tarea una vez sean iniciados.

El uso del bastón, la túnica parcheada, el turbante y el modo de vida mendicante son rasgos, signos exteriores del adepto a esta Vía sufi, pero, si bien están recogidas en las fuentes, tampoco son obligatorias, indispensables ni seguidas por un gran porcentaje de los cofrades *darqāwa*. En este aspecto, el hecho de participar en las reuniones y sesiones comunales, fiestas de la *ṭarīqa* y ocasiones especiales, es mucho más importante como rasgo social distintivo que el hecho de vestirse de determinada manera o portar ciertos elementos diferenciadores y específicos a la hora de reafirmar su sentido de pertenencia a esa comunidad.

El crecimiento en importancia y adeptos de las cofradías es un aspecto en el que se fijará de manera temprana el colonialismo, y es la causa fruto de la cual los investigadores europeos comenzarían a estudiar todas estas organizaciones y fenómenos prácticamente desconocidos hasta entonces para ellos. En el caso de la *ṭarīqa* Darqāwiyya, la obediencia ciega al *šayḥ* y el mandato de no frecuentar a los hombres con poder fueron los dos preceptos que más preocuparon al colonizador francés y al español. Los agentes del Protectorado acudían o adquirían información en los festivales, sesiones o reuniones comunales y peregrinaciones de las cofradías, y los utilizaban como medidor de su poder de convocatoria y en función de los que trazarían su política de actuación.

Hemos visto que el estigma *darqāwī* se extendió entre los colonizadores, si bien no hubo una política de actuación común de esta cofradía ni tampoco de los Protectorados, variando según el momento, los intereses económicos y políticos de ambas partes y según con qué *zawāyā* estuvieran tratando.

### Obras citadas

- Berlioz, J. & M. A. Polo de Beaulieu orgs. *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*. París: Honoré Champion, 1998.
- Björkman, W. "Tulband." In *Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1986. Vol. X: 608-615.
- Capaz, Osvaldo. "La cofradía darkauía." *Revista África* (1932 agosto): 143-146.
- Chebel, Malek. *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*. París: Albin Michel, 1995. 501 pp.
- Chelhod, Joseph. (1955). "La baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré." *Revue de l'Histoire des Religions* (1955) 148-1: 68-88.
- Chih, Rachida. "Shurafâ' and Sufis: the Qâdiriyya Bûdshîshiyya in Contemporary Morocco." En C. Mayeur-Jaouen & A. Papas eds. *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity and Family in the Muslim World*. Berlín: Klaus Schwarz-Ehess, 2013.
- El Corán, traducción comentada*. Abdulgani Melara Navío, trad. esp. Nueva Delhi: Islamic Book Service, 2004.
- De Jong, Frederick. "Materials Relative to the History of the Darqâwiyya Order and its Branches." *Arabica* 26 (1979): 126-143.
- De Neveu, Édouard. *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie*. París: Imprinta de A. Guyot, 1846.
- Delpuch, Adrien. "Résumé historique sur le soulèvement des derk'aoua de la province d'Oran." *Revue Africaine* 18 (1874): 59-89.
- Drague, Georges. *Esquisse d'histoire religieuse au Maroc. Confréries et Zaouias*. París: Peyronnet, 1952.
- Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- Al-Ĥābirī, Muḥammad 'Ābid. *Al-Ḥaraka al-salafiyya wa-l-ġamā'āt al-dīniyya al-mu'āšira fī-l-Maġrib*. Beirut, 1987.
- Hammoudi, Abdallah. *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*. Madrid: Anthropos, 2007.
- Harris, Walter. *Tafilet. The Narrative of a Journey of Exploration in the Atlas Mountains and the Oases of the North-West Sahara*. Londres: William Blackwood and Sons, 1895.
- Joly, A. *Étude sur les Chadouliyas. Extrait de la Revue Africaine*. Argelia: Adolphe Jourdan, 1907.
- Laroui, Abdallah. *Historia del Magreb desde los orígenes hasta el despertar magrebí. Un ensayo interpretativo*. Madrid: Mapfre, 1994.
- Le Chatelier, Alfred. *Les confréries musulmanes du Hedjaz*. París: Ernest Leroux, 1887.
- Le Tourneau, Roger. "Darkāwa." In *Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1986. Vol. II: 160.
- Lewis, Bernard. *El lenguaje político del islam*. Madrid: Taurus, 1990.
- Maldonado Vázquez, Eduardo. *Cofradías religiosas en Marruecos. Curso de Perfeccionamiento de Oficiales del Servicio de Intervención*. Tetuán: Alta Comisaría de la República Española en Marruecos, Intervención y Fuerzas Jalifianas, 1932.
- Mateo Dieste, Josep Lluís. *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Barcelona: Bellaterra, 2003.

- Michaux-Bellaire, Édouard. "Les derqaoua de Tanger." *Revue du monde musulman* 39 (1920 juin): 98-118.
- . "Essai sur l'histoire des confréries marocaines." *Hespéris* 1 (1921): 141-159.
- Michon, Jean-Louis. "Ibn 'Adjība." In *Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1986a, Vol. III: 696-697.
- . "Khirka." In *Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1986b, Vol. V: 17-18.
- . *The Autobiography of the Moroccan Sufi Ibn 'Ajība*. Louisville: Fons Vitae, 1999.
- Montet, Édouard. "Les confréries religieuses de l'islam marocain. Leur rôle religieux, politique et social." *Revue de l'histoire des religions* 45 (1902): 1-35.
- Oleaga, Fray Luis. "Aproximación cristiano-musulmana." *Revista África* (1930 marzo): 53-54; (1930 abril): 89-90; (1930 mayo): 103-104.
- Peyron, Michael. "Derkaoua, Derqaoua, Darqawa." En *Daphnitae-Djado*. Aix-en-Provence: Edisud, 1995. Volume 15.
- Rinn, Louis. *Marabouts et Khouan. Étude sur l'Islam en Algérie*. Argelia: Adolphe Jourdan, 1884.
- Sanseverino, Ruggero Vimercati. "Commentaire coranique, enseignement initiatique et renouveau soufi dans la Darqāwiyya. Le *Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-maḡīd* d'Aḥmad Ibn 'Aḡība (m. 1223/1809)." *Studia Islamica* 107/2 (2012): 209-234.
- Schaudt, Jacob. "Voyages au Maroc." *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord* 6<sup>o</sup> año-3<sup>o</sup> trimestre (1901): 233-269.
- Segalen, Martine. *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- Trimingham, John Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: The Clarendon Press, 1971.
- Westermarck, Edward. *Ritual and Belief in Morocco*. Londres: Macmillan and Company, 1926. Vol. 1.
- Zwemer, Samuel Marinus. *Studies in Popular Islam. A collection of Papers dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People*. Londres: The Sheldon Press, 1939.