

Santo, Santidad y Santonismo Sufíes

Mohammed Dahiri

Universidad Complutense de Madrid, España

Francisco Sayáns Gómez

Universidad Complutense de Madrid, España

<https://dx.doi.org/10.5209/ilur.92728>

Recibido: 27 de noviembre de 2023 • Aceptado: 16 de marzo de 2024.

Resumen: El sufismo es una corriente estrictamente islámica cuyos seguidores se entregan a la práctica de un misticismo de base ascética en un ambiente religioso de gran ritualidad. Es característica fundamental del sufismo la imprescindible participación de un maestro de espíritu que asume el papel de guía en la formación del novicio devoto, facilitando su progresión en el Camino. Algunos de estos personajes, poseedores de gran carisma y detentadores de virtudes extraordinarias y ejemplares, llegaron a despertar, primero en sus educandos y luego en los seguidores de sus doctrinas y enseñanzas, tal nivel de admiración que llegaron a ser considerados santos. El artículo analiza las características y circunstancias que concurrían en estas singulares personas, así como la esencia de la cualidad que las adornaba, la santidad. Además, también se aborda un fenómeno relacionado con lo anterior, que se produjo en las zonas rurales y suburbanas de Marruecos y otros lugares del Magreb, el santonismo. Este último sería el culto que se daría a una determinada persona, el santón, por parte de sectores de la población poco islamizados en los que sobrevivirían ciertos atavismos preislámicos.

Palabras clave: Santo Sufí, Santidad Sufí, Santonismo Sufí, Sufismo, Islam, Marruecos.

ENG Sufi Saint, Saintliness and Holymanworshipping

Abstract: Sufism is a strictly Islamic current whose followers devote themselves to the practice of an ascetic-based mysticism in a religious environment of great rituality. A fundamental characteristic of Sufism is the indispensable participation of a master of spirit who assumes the role of guide in the formation of the devout novice, facilitating his progression on the Way. Some of these characters, possessors of great charisma and possessors of extraordinary and exemplary virtues, came to arouse, first in their students and then in the followers of their doctrines and teachings, such a level of admiration that they came to be considered saints. The article analyzes the characteristics and circumstances that concurred in these singular people, as well as the essence of the quality that adorned them, holiness. In addition, a related phenomenon, which occurred in rural and suburban areas of Morocco and elsewhere in the Maghreb, is also addressed: santonismo. The latter would be the cult that would be given to a certain person, the saint, by sectors of the population that were not very Islamized in which certain pre-Islamic atavisms would survive.

Keywords: Sufi Saint; Sufi Saintliness; Sufi Holymanworshipping; Sufism; Islam; Morocco.

Sumario: 1. Introducción. 2. Santo. 3. Santidad. 4. Santonismo. 5. Fuentes y bibliografía. 5.1. Fuentes escritas. 5.2. Bibliografía.

Cómo citar: Dahiri, M.; Sayáns Gómez, F. (2024): "Santo, santidad y santonismo sufíes", *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e-92728. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.92728>.

1. Introducción

El sufismo (en árabe: *taṣawwuf* تَصَوُّف o *ṣūfīyya* صُوفِيَّة) es una corriente religiosa que surge en el islam sunní del siglo VIII como rechazo a la diluyente evolución económica, ideológica y religiosa que experimentó la sociedad bajo el mandato de los califas omeyas y la aleja de los principios que rigieron en tiempos de los Califas Bien Guiados (*al-Julafā' al-Rāšidūn* الخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ)¹. Es una manifestación de extrema espiritualidad,

¹ Los Califas Bien Guiados *al-Julafā' al-Rāšidūn*, se denomina así a los cuatro primeros califas sucesores del Profeta Mahoma, que asumieron los asuntos de los musulmanes entre el año 632 y 661. El primer califa fue Abū Bakr as-Sidīq, quien asumió el califato

de base ascética y desarrollo místico, en la que sus devotos seguidores aspiran a crecer en esa espiritualidad hasta alcanzar el aniquilamiento de su propia personalidad fundida en la esencia de Allah, que es el *fanā'* فناء.

En el islam ortodoxo y convencional, si así pudiéramos denominar la religión que se deriva de las enseñanzas del Profeta Mahoma y de la Sunna que respeta la ortodoxia y se expresa en la mezquita, se contempla la existencia de ciertas categorías que vienen significadas por alguna faceta de su religiosidad, como: los *siddiqūn* صِدِّيقُونَ o veraces que son aquellos que destacan por su amor y respeto a la verdad en pensamiento y en palabra; los *šuhadā'* شُهَدَاءُ que son los testigos o mártires o los *sāliḥūn* صَالِحُونَ que son tenidos por justos y de absoluta obediencia a Dios y a su Enviado. Todos ellos representan diferentes categorías de calidad dentro de la comunidad de devotos, que define el Corán en la aleya 64 de la sura 4: «Quien obedezca a Allah y al Mensajero, éstos estarán junto a los que Allah ha favorecido: los profetas, los veraces, los que murieron dando testimonio y los justos. ¡Y qué excelentes compañeros!» (Corán, 4: 69). A ellos se unen otros, como los *muḥsinūn* مُحْسِنُونَ, siempre en búsqueda de la perfección en su comportamiento, que reprimen la ira y dan limosna en cualquiera que sea la situación personal en la que se encuentran y son privilegiados por Allah con un amor especial (Corán 3: 134); los *muqarrabūn* مُقَرَّبُونَ o allegados, los cuales, en el momento de su tránsito percibirán la ventaja del reposo privilegiado entre plantas aromáticas, en un jardín de delicias (Corán 56: 88-89)²; los *sābiqūn* سَابِقُونَ o adelantados, que rivalizan entre sí a la hora de obrar correcta y caritativamente y son los más distinguidos (Corán 23: 61³; 56: 10)⁴. Son todas ellas cualidades positivas del creyente cuya posesión, siendo deseable y remarcable, no le hace especialmente diferente pues todos los fieles son iguales ante Allah.

Mientras en el islam que hemos denominado convencional, el fiel (*al-mu'min* الْمُؤْمِنُ) se comunica y se relaciona directamente con Dios sin intervención de intermediario alguno, cuya presencia y actuación pudiera ser considerada como necesaria para facilitar o para interpretar o para administrar algún tipo de servicio religioso, en el sufismo es imprescindible la intervención de un maestro de espíritu o *šej* شَيْخ (santo) que instruye y guía al devoto en el camino de su progreso como sufí. En el propio Corán, encontramos una categorización diferencial del individuo religioso de acuerdo con la proximidad que goza respecto a Dios, así como en relación a la consideración que merece de Éste: «Elevamos la categoría de quien Nosotros queremos» (Corán 12: 76).

Quando el *šej* شَيْخ (santo) que ha instruido a diversas generaciones en el camino de la vida ascética y en la mística del sufismo, con sus enseñanzas y vida ejemplar, con sus acciones y milagros y prodigios no explicables a la luz de los conocimientos habituales del común, ha logrado despertar una veneración excepcional hacia su persona, a su fallecimiento adquiere la condición y categoría de santo. Es un hecho, como decimos, que se produce sin la necesidad de tener que superar una valoración específica por parte de un tribunal facultado. Esta condición de santo implica estar en posesión de una serie de cualidades y haber ejercitado unas virtudes, tanto en relación con uno mismo como en relación con el prójimo, que, en su conjunto, configuran lo que entendemos por la santidad. En el islam, santo y santidad tienen existencia y función en el ámbito en el que se desenvuelve el sufismo y no en otro; es por lo que hablar de estos términos es hablar de sufismo. Como una particularidad de lo expuesto, en entornos geográficos y étnicos y temporales determinados, aparece la figura del santón que suscita una devoción de propiedades peculiares que hemos denominado santonismo. De estos tres conceptos, de sus constituyentes y de sus interdependencias, trata el trabajo que a continuación desarrollamos; los dos primeros se explican a partir de la doctrina y el tercero a partir de la realidad empírica que mostraba en Marruecos en su momento álgido.

2. Santo

En la cultura cristiana, el vocablo 'santo' tiene un significado conocido y determinado por una serie de factores que concurren en la persona que ostenta esa categoría de consideración religiosa. En la cultura islámica, 'santo' viene referido por el vocablo árabe el *walīy* وَلِيٌّ y tiene una significación que no se corresponde íntegramente con la que le damos al término 'santo' en la cultura cristiana, pero que contiene facetas próximas y elementos comunes.

Santo es un término que hemos de tomar en sentido traslaticio, aplicado como predicado de esencia moral y de carácter absoluto, con un significado de máxima y perfecta bondad. Un santo sufí es el maestro que se halla en posesión de esa cualidad moral cuyos efectos trascienden e influyen sobre sus discípulos y seguidores. Una persona dotada de un poder misterioso y fascinador, similar al que disfrutaban las pequeñas deidades o *numen*, cualidad que podemos denominar numinosa con la misma autoridad que nos permite denominar luminoso a todo aquello que aparece asociado con lumen y ominoso a lo que se puede relacionar con *omen* (Otto, 2016: 50). Lo santo es interpretado de forma empírica, existencial y emocional. En las fuentes escriturarias del islam, este término, con estas acepciones comentadas, no tiene existencia.

En el islam sufí se da la figura del santo o el *walīy* وَلِيٌّ que es la persona que por razón de su vida ejemplar suscita entre sus próximos un consenso de reconocimiento como tal, brota en su seno o en entornos islámicos donde esta corriente religiosa tiene influencia. El reconocimiento de esta cualidad que lo hace

entre 632 y 634. Después de él, la sucesión pasó a Umar b. al-Jaṭṭāb (634-644), luego a 'Uṭmān b. 'Affān (645-656), y después a 'Alī b. Abī Ṭālib (656-661). En varias lenguas europeas se traduce como 'Los Califas Ortodoxos' o 'Los Bien Encaminados'.

² "Y si fue de los próximos: Alivio, generosa provisión y un jardín de delicias" (Corán 56: 88-89).

³ "Esos son los que se apresuran en hacer el bien y son los primeros en ello" (Corán 23: 61).

⁴ "Y los adelantados. ¡Oh los adelantados!" (Corán 56: 10).

santo es consecuencia de su vida y hechos, de informes recogidos por testigos inmediatos o próximos. Los testimonios permiten la construcción de una historia en la que, una persona singular que es tenida por el *walīy* وَلِيٍّ, a partir de relatos inconexos y anecdóticos, cuyas conclusiones morales suman a la hora de edificar su imagen ejemplar, goza de proximidad espiritual a Dios por razón de su virtud y se beneficia de dones especiales que recibe como consecuencia de esa proximidad y amistad. En el islam se es santo en vida y se permanece santo, una vez fallecido, en la memoria de quienes lo veneran. El hecho de que la reputación virtuosa de un santo esté generada por consenso social le da una fuerza especial. Este nivel de aceptación y de reconocimiento socio religioso subirá un grado, cuando, a su muerte, se redefinan y actualicen sus hechos virtuosos para conformar con ellos un conjunto hagiográfico de valores idealizados; y, subirá un grado más, cuando su cuerpo, acogido en apropiado enterramiento, se convierta en objeto y lugar de prácticas culturales sostenidas a lo largo del tiempo por parte de sus discípulos y afines y devotos de su memoria.



Figura 1. Sarcófago de Mulāy Abū ‘Abdullah Muhammad al-‘Arbī al-Darqāwī, santo fundador de la cofradía Darqāwiya, en su *zāwiya* de Bu Berrih en la kabila de Beni Zerul

Fuente: Foto de los autores (2022)

La mayor parte de autores rechazan frontalmente el uso de los términos conceptuales cristianos para describir al ‘santo’ dado que, según ellos, representa distintas realidades. Razones de doctrina y teología y procedimentales en el acceso a la detentación del valor del concepto, nos hacen ver que santo cristiano y el *walīy* وَلِيٍّ musulmán son cosas distintas: mientras en el cristianismo el santo es concepto que pertenece al mundo de la ortodoxia, en el islam, el *walīy* وَلِيٍّ es concepto tenido por heterodoxo; mientras el santo es individual y está muerto, el *walīy* وَلِيٍّ es asociativo y lo es en vida; mientras el santo alcanza su estatus después de haber superado un complejo y largo proceso de valoración canónica, el *walīy* وَلِيٍّ llega al suyo por simple consenso local. Sin embargo, si seguimos el razonamiento que propone Sánchez Sandoval, encontramos una vía de aproximación al concepto, por similitudes, que ayuda a comprenderlo en sus propios términos. Según él, ambas figuras comparten las virtudes que se les reconocen y les hace santos, el poder que se les atribuye y el carácter de intermediarios que ambos muestran en sus respectivos ámbitos religiosos, también tiene en común la manera en que tanto a uno como al otro se les rinde culto (Sánchez Sandoval, 2004:74-75). Dicho de otra manera, como propone Cornell: «¿Si un *walīy* Allah parece un santo, actúa como un santo y habla como un santo, por qué razón no le vamos a denominar santo?» (Cornell, 1998: xxix).

Etimológicamente, la raíz *walīy* وَلِيٍّ es la que aporta los indicadores que definen al santo islámico o *walīy Allah* وَلِيٍّ الله. Nos traslada la idea de proximidad y deriva en dos direcciones: de la primera de ellas se deduce el significado ‘ser amigo’, de la segunda se deducen los conceptos administrar o gestionar o defender. Las entrañas del término contienen dos aspectos: uno con dimensiones religiosas que es *walāya* وَلايَة o proximidad a la divinidad; el otro con una dimensión social en la medida en la que el santo participa de la vida en

común o política que es *wilaya* (Sánchez Sandoval, 2004: 75) (*esta es la correcta*). Alguno de estos privilegiados *walīy Allah* وَلِيّ الله, primeros entre los primeros, son portadores de un poder que tiene su origen en una particular bendición divina, es una gracia que denominan *baraka* y que se transmite de generación en generación. Esta bendición viene inspirada en las enseñanzas del maestro y permite progresar a los que, a su cobijo, avanzan en la espiritualidad.

Baraka بَرَكَة (bendición) es un término cuya raíz en árabe puede asociarse con significados tales como: ser exaltado, presagiar, abundancia. En español, estudiosos y exégetas lo han interpretado como: don divino, gracia especial, bendición. Con frecuencia, *baraka*, se describe como algo impreciso e inaprensible que impregna a una cierta persona, de altísima dignidad religiosa y merecedora de esa consideración. En el caso de personas con *baraka* ello les capacita, funcionalmente, para llevar a cabo acciones prodigiosas o hechos sublimes o eficaces intermediaciones acerca de Allah. Cualquiera que esté en posesión de este don o cualquiera que sea el objeto o el lugar que lo tenga, pues esta bendición divina también la puede tener un lugar tal que un bosquecillo sacralizado o un objeto tal como una piedra con poderes especiales, lo mantiene como propio, no es algo que pueda perderse por que se ponga en contacto con otros, es algo intrínseco e inmanente a esa persona o a ese lugar o cosa. Una persona que recibe este don puede conservarlo durante tiempos muy prolongados, incluso durante toda su vida, de manera que, si no se presenta una circunstancia adversa que todo lo trastoque, el poder e intensidad de la *baraka* بَرَكَة recibida se pueden mantener vivos a lo largo del tiempo, sin mayor dificultad. Por efecto de circunstancias de carácter negativo que pudieran afectar a la persona bendecida, su *baraka* puede disminuir en poder e intensidad y llegar a desaparecer por completo. También, por circunstancias de carácter positivo puede incrementarse y adquirir cualidades nuevas.



Figura 2. Sarcófago de Mulāy ‘Abdullah as-Šarīf ibn Ibrāhīm, santo fundador de la cofradía Taybiya, en su *zāwiya* de Uezán

Fuente: Foto de los autores (2022)

Es una fuerza o cualidad que alguien recibe como una gracia o bendición, siempre que se den en él las condiciones precisas. La *baraka* tiene, en sí misma, una cualidad que la hace imposible de ser recibida por aquél que no goza de la virtud apropiada. Tal y como nos informa Gurdjieff, según el *šej* Shamsudin Siwasi, *baraka* es algo que a través de una influencia divina salvaguarda al hombre. La *baraka* se adhiere tanto a las cosas como a las personas, pero se dará a sí misma únicamente a los dignos. El *šej* advierte de las situaciones confusas y negativas en las que, el devoto, víctima de su emocionalidad, achaca a esta virtud sus esperanzas y sus temores, la consecución de las primeras y la protección frente a los segundos. Solamente los sufíes disfrutan de la *baraka* بَرَكَة real, pues ellos son el canal por el que fluye como la rosa lo es para su perfume⁵. Las cosas o lugares que poseen la *baraka* بَرَكَة, la tienen como consecuencia

⁵ George Ivánovich Gurdjieff (Armenia, 1866 - Francia 1949), místico armenio introductor en Occidente del tratado doctrinal metafísico y cosmológico “El Cuarto Camino”.

trascendental de un valor comunicado por alguien que, poseyéndola, decide extenderla a esa cosa o lugar para que actúe benéficamente a favor del devoto que la evoque y solicite.

Respecto a quién es o puede ser beneficiario de los dones que se derivan de la *baraka*, es preciso adelantar que, ésta, nunca mostrará sus efectos si, estos, son requeridos por ambición. Tampoco es un don del que puede beneficiarse aquél que lo posee para dar satisfacción y atender a deseos innecesarios, pues, el dotado de esta bendición, sabe excluirse de esa pretensión y es esto lo primero que lleva a cabo. Algunos estudiosos de perspectiva antropológica han pretendido ver en la *baraka* ciertas similitudes con el *mana* de las primitivas culturas aborígenes australianas⁶. El beneficiario de sus efectos debe ser persona que necesite de ella de manera auténtica y que: si se trata de una necesidad material honesta le proporcione prosperidad y si no es de este tipo, le permita alcanzar una mayor estatura moral. Un uso inapropiado de la *baraka* o solamente la pretensión de aprovecharse de ella ilícitamente hace que ésta se disuelva, pierda fuerza o simplemente desaparezca en la persona o en la cosa que la detentaba.

En una comunidad sufí, la *baraka* *بَرَكَة* del *šej* es de efecto extensivo y beneficia a todos sus miembros, los cuales, también pueden sacar provecho de la de los fundadores más importantes de la hermandad, así como de la que adornaron a las personas de santos y maestros que les precedieron. Un procedimiento para alcanzar los anteriores beneficios será ir a visitar piadosamente sus sepulturas e implorar allí las mercedes que se precisen. La potencia espiritual de la *baraka* *بَرَكَة* pasa del *mu'allim* *مُعَلِّم* (maestro) al *murīd* *مُرِيد* (discípulo, seguidor de un maestro sufí) y se transmite de generación en generación de sufíes de una misma obediencia o escuela o *tarīqa* *طَرِيقَة*⁷, en la medida en que las circunstancias lo condicionan. Se puede dar el caso de que, ciertos sufíes que han recibido la encomienda de ejercer como transmisores de una determinada idea espiritual o el mandato de preparar las circunstancias para que ésta caiga sobre terreno acondicionado, disfruten de *baraka* de manera circunstancial por el tiempo en que se encuentran llevando a cabo este cometido; ese es un tipo de la *baraka* de fuerza relativa y de características propias al fin.

Es admitido de forma general que, el poder espiritual que contiene la *baraka* *بَرَكَة*, confiere ciertas habilidades de carácter sobrenatural y puede tener efecto a distancia, en aquellos que la necesitan en un momento determinado. Una vez invocada con profunda fe en su poder, puede ser capaz de crear circunstancias beneficiosas para la humanidad en su conjunto, en momentos y lugares muy alejados en el tiempo y en el espacio del titular de ella. Ciertos individuos de especial relevancia, como pueden ser líderes carismáticos o reyes o personas sabias, reciben en el momento de su nacimiento una porción apreciable de la *baraka* de un santo o de un *šej* importante ya difunto (Siwasi, s/f: 4-6).

La *baraka* *بَرَكَة* se transmite. Con respecto a las circunstancias que han de darse y a los efectos que tiene esta transmisión, circula una leyenda sobre lo que al respecto dijo en una ocasión Abdul Qādir al-Ŷilānī⁸ sus seguidores en Bagdad, como afirma Shah (2017):

Les ruego que nunca olviden lo que voy a decirles, porque de lo contrario se transformarán en fuente de grandes errores. Me dirijo a aquellos de ustedes que seguirán siendo más ignorantes que los demás, porque los Conocedores y los Logradores nunca cometerán el error que ahora voy a describir:

Durante el período del Deber y la Repetición [ciertos ejercicios] mucha gente adquiere la capacidad de afectar a otros con una extraña experiencia. Esto produce temblores, excitación y muchos otros sentimientos, e indica una etapa de conciencia. Puede haber visiones de grandes maestros o de influencia divina.

Actuando sobre el 'corazón' no preparado, tales experiencias deben ser instantáneamente detenidas, pues no pueden progresar hacia un contacto real con lo Divino hasta que algo más haya sido cultivado en el discípulo.

Esta apertura de la capacidad, una vez que ha sido descubierta por los ignorantes o inmaduros, se esparce especialmente entre los aldeanos y otras gentes simples hasta que se dan el gusto de probarlo regularmente, creyéndolo un estado verdadero. De hecho, es apenas una señal, un signo de algo. Cuando sucede, debe ser reportado, y aquellos que lo experimentan deben someterse a un período adecuado de preparación.

La insistencia con esta práctica en el pasado agotó la capacidad de los seguidores de santos y profetas, quienes equivocadamente creían haber sido los destinatarios de la *baraka*. Los que Logran, no se atreven a inducir este estado una vez que ha aparecido. Quienes se gratifican con él, acaso nunca Logren.

Sigan solamente las prácticas del Maestro, quien sabe porque ocurren estas cosas y quien debe adaptar el estudio en consecuencia (163-164).

⁶ Discrepamos totalmente de esta visión. El *mana* es una fuerza anónima e impersonal, una energía difusa que impregna animales y personas e imágenes, todos ellos fuertemente relacionados, en una asociación cultural de carácter totémico (Durkheim, 2012: 241-243).

⁷ *Tarīqa* *طَرِيقَة* es una orden espiritual dentro del camino místico del islam.

⁸ Abdul Qādir al-Ŷilānī (Iran, 1078 - Iraq, 1166), místico y teólogo sunní, fundador de la *tarīqa* *Qādirīyya* *القَادِرِيَّة*



Figura 3. Sarcófago de Sidī Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Mojtār al-Tiḡānī, santo fundador de la cofradía Tiḡāniya, en su *zāwiya* de Fez

Fuente: Foto de los autores (2022)

Todo fenómeno sobrenatural lo es en el sentido en que tiene lugar superando o contrariando las leyes de la Naturaleza. Dado que, ésta, es consecuencia de la voluntad de Dios, solamente Dios es capaz de contravenir sus dictámenes por lo que todo fenómeno sobrenatural solamente tiene un autor posible, Dios. En el contexto de la alta práctica sufí, en el ámbito de más elevada espiritualidad, el hecho sobrenatural o carismático solo surge merced a la puesta en acción de un carisma.

La denominación de carisma deriva del nombre árabe *karāma* كَرَامَة, que es sinónimo de don o gracia sobrenatural que Dios otorga a sus *awliyā'* أَوْلِيَاءَ (próximos) como favor y reconocimiento. El carisma tiene, también, una significación determinada en cuanto se refiere a un halo de influencia espiritual, perfumado de la virtud que lo genera; de manera que, existe una relación de semejanza analógica entre la citada virtud y el carisma que le corresponde. En el contexto en el que nos encontramos aquí, que no es otro que el de la espiritualidad sufí, el carisma, uno determinado de ellos, tiene también otro significado que se hace realidad en el propio hecho carismático: andar sobre las aguas, volar por los aires, adivinar el porvenir, ver lo que ocurre en otro lugar, pronosticar llegadas o partidas o muertes o victorias, etc.

Como hemos visto, algunos hombres gozan del favor supremo de Dios; unos en un grado muy importante como los profetas y otros en un grado menor como los *awliyā'* أَوْلِيَاءَ (próximos), los cuales, al mismo tiempo, lo disfrutan en distinto grado. Para llevar a cabo la realización de un carisma o hecho prodigioso y sobrenatural, Dios se vale de uno de estos hombres al que utiliza como instrumento de su voluntad. Si el elegido es un profeta, el fenómeno se trata de un milagro que demuestra así la excelsitud de su función, pero si el elegido es un *walīy* وَالِيٍّ, el fenómeno es un carisma que nosotros identificaremos como un prodigio o un hecho prodigioso (Asín Palacios, 1931: 198-215). Los carismas, como expresión de ese don gratuito, tienen como beneficiario último a la comunidad de creyentes. Algunos santos significados como Abū Madyan (1116-1198)⁹ o al-Arif o al-Qushayrī, aceptan su existencia, pero no dedican mucha atención a ambos fenómenos en el concierto de sus enseñanzas. En cierto aspecto, es como si quisieran pasar por ello de largo, como si no fuera tan importante como lo parece ser para otros maestros sublimes. Respecto a esta actitud, Abū Madyan expresa claramente su opinión al respecto: «Si un íntimo de Dios, no tuviera un carisma evidente durante su vida, no le quitaría nada de su estado». En síntesis, el carisma, es un adorno secundario que no debe distraer de lo fundamental que no es otra cosa que la forma en que ordena el bien y prohíbe el mal.

3. Santidad

Siguiendo las razones y los argumentos expuestos por Cornell (Cornell, 1998: 5-6) vemos que, la primera dificultad que encontramos, para conocer la consistencia de la cualidad que adorna a la venerable persona

⁹ Abū Madyan Šu'ab b. Ḥuṣayn al-Ansarī (Sevilla, 1116 - 1198, Argelia), fue un sufí andalusí.

del santo, radica en dilucidar con claridad el significado de dos palabras; las cuales, estando fuertemente relacionadas, son distintas. Se trata de *walāya* y *wilāya*. Son términos conceptuales que encierran cierta dificultad a la hora de detectar, en ellos, los matices que permiten diferenciar su significado en español. Esta dificultad se hace mayor a la hora de tener en cuenta que, por parte de muchos estudiosos musulmanes del Magreb, una y otra se usan de manera alternativa e intercambiable.

De acuerdo con la interpretación que se da en la cultura cristiana al concepto de santidad, algunos afirman que el término *walaya* وَلِيٌّ sería el que más se ajustaría a lo que entendemos por aquella. Al proceder de la raíz árabe وَلِيَ *waliya*, que significa: estar cerca de o ser íntimo de, *walīy Allah* الْوَلِيُّ اللهُ (amigo íntimo de Allah). En la historiografía inglesa y francesa este concepto ha sido interpretado como *saint* o santo y así se ha aceptado y transmitido de manera generalizada en nuestro mundo académico. *Walāya* وَلايَةٌ sería una característica del *walīy Allah* الْوَلِيُّ اللهُ y podríamos interpretarla como el estado o condición que se deduce de esa circunstancia de especial proximidad a Allah, sin que ello tuviera que ser asociado con lo que se entiende en el cristianismo por santidad.

El término *wilāya* وَلايَةٌ es próximo a lo que identificamos como protector o intercesor; persona que gestiona una relación que va más allá de la estricta intermediación que interpretaríamos como el acto de poner en relación a dos personas, en este caso, al devoto con Allah. Es una actuación que el santo lleva a cabo en nombre del devoto a quien representa para dirigirse en su nombre a Allah y solicitar de Él la concesión de un bien o la liberación de un mal, función que lleva a cabo en razón de la *baraka* que se le reconoce y de la *walaya* de que goza.

Basándonos en la definición de Abū ‘Ubayda ibn al-Ḍarrāh¹⁰, que dice “La *walāya* وَلايَةٌ es para el Creador y la *wilāya* وَلايَةٌ es para la creatura”¹¹ (Al-Ḍarrāh, s/f: en línea), podemos afirmar que el santo musulmán disfruta simultáneamente de los dos contenidos. En otro plano distinto, merced a la intimidad y proximidad de la que goza acerca de Allah o *walāya*, el santo, se relaciona con sus discípulos explicándoles Dios y enseñándoles los protocolos a guardar para seguir la Senda, porque, es en el ámbito del sufismo donde todo esto adquiere su total significado, como ya hemos dicho. En cierto sentido, es en la relación del *šejī* (santo) con otras personas donde entra en función la *walāya* mientras, la *wilāya* se activa en la relación del *šejī* (santo) con Dios. En la persona del santo, ambos términos coexisten en una simbiosis que los realza mutuamente. En ningún caso debemos perder de vista que, cuando traducimos *walāya* y *wilāya* como santidad musulmana lo que estamos haciendo, no es otra cosa que intentar trasladar un término conceptual complejo de otra cultura y religión, interpretándolo a través de un concepto propio de la nuestra que resulte válido en la medida de lo posible (Cornell, 1998: xvii-xxi).

Quien goza de la *wilaya* es el *walīy* الْوَلِيُّ، para quien Dios es su *walīy* الْوَلِيُّ، pues los términos de amistad y proximidad implican la existencia de una relación recíproca, entre el que otorga la *wilāya* y quien goza de ella. Es una circunstancia fenomenológica que hace brotar en todos los próximos la percepción de la santidad en el *walīy* الْوَلِيُّ، tal y como este concepto es entendido en amplios sectores del islam. La razón de ello es fruto de la conjunción del esfuerzo de los que, temiendo a Dios, no dejan de pretender su proximidad y de la elección divina sobre aquél al que Él reconoce este esfuerzo. Es en esta reciprocidad de amor en la que se sustancia la *wilāya* y surge la santidad, que es un estado de ser en el que la conciencia del ego propio se diluye en la de Allah.

La experimentación del *walīy* الْوَلِيُّ nos introduce a lo arcano del Ser divino, a su inconmensurable profundidad. Es relevante percibirlo y, al mismo tiempo, constatar que el grado de proximidad a Dios que alcanza a disfrutar cada *walīy* الْوَلِيُّ es distinto en función de las personales circunstancias que rodean a cada uno. Pero, las circunstancias de todos ellos pasan por el Profeta que representa la cúspide de la *wilaya* donde confluyen los distintos anhelos de los *awliyā’* أَوْلِيَاءَ. El *walīy* الْوَلِيُّ es consciente de su *wilāya* o santidad como forma más alta del conocimiento alcanzable en la medida en la que él tiene a bien revelarse en cada caso (Al-Sulami, 1989: 15-19).

Sobre las distintas categorías de que gozan los más considerados por Dios, sobresale como la de más alto contenido y significado, la de *wilāya*¹², como don supremo que contiene todo lo demás. Es una clase de jerarquía respecto al común de la sociedad, que se adquiere como recompensa y reconocimiento de ese merecimiento, que Dios da a quien lo merece. En general, en la medida en que el quehacer religioso de la persona muestra retazos de excelencia, se da por sentado en ella una mayor certidumbre en la fe y una mayor proximidad a Dios. De modo que, en el grado superior de esa excelencia, logra rozar su contemplación directa: “Es adorar a Dios como si lo vieras pues, si tu no Lo ves, Él te ve”, como bien dice el profeta Mahoma en su respuesta a la pregunta del arcángel Gabriel sobre el “sentido del *i-ḥsān* (belleza interior)”¹³.

Aquellos que practican un modo de vida tan exigente y entregado a los demás, como el que ha llevado a cabo el santo, adquieren el prestigio de la santidad que da motivo a la veneración del creyente. Su vida ascética despierta en el pueblo llano un sentimiento de admiración que evoluciona a la veneración más profunda en el momento en que aquella aparece unida a otros valores como: la erudición teológica y el conocimiento de la doctrina; la capacidad de realizar algún tipo de prodigio o *karāmat* كَرَامَات por encima del orden natural.

¹⁰ Abū ‘Ubayda ibn al-Ḍarrāh (La Meca, 583 – Palestina, 539), fue uno de los compañeros del profeta Mahoma y uno de los “diez a los se les prometió el paraíso”.

¹¹ Es la misma definición que da el alfaquí y lingüista al-Nawawī (1233-1278) a los dos conceptos.

¹² *Wilāya* o *walāya*, que en sentido literal es amistad, incorpora el implícito de santidad.

¹³ Parece ser que el hadiz del profeta está basado en las suras Taha y Los poetas del Corán. Leemos en las aleyas 218-2019 de la sura Los Poetas: “Aquel que te ve cuando te pones en pie y en tus distintos movimientos entre los que se postran” (Corán 26: 2018-219) y en la aleya 46 de la sura Taha: “Dijo: No temáis, Yo estaré con vosotros oyendo y viendo” (Corán 20: 46).

La santidad muestra gradaciones que se proyectan o toman sentido sobre o en dos ámbitos distintos dando lugar, con ello, a un ordenamiento jerárquico que tiene distinta calidad en cada uno de aquellos, esos dos espacios son: por un lado, un ámbito interno y espiritual y esotérico; por otro lado, el ámbito externo y exotérico correspondiente al de las relaciones en el seno de la propia organización operativa.

El culto a los santos y la categorización de esa cualidad se fundamenta en el contenido de tratados que, sobre ello, aparecen a comienzos del siglo X; en los cuales, se establece un sistema de clasificación de los amigos de Dios. En estos, la posición de excelencia de los amigos de Dios, pretende cuantificarse mediante un diagrama esquemático de círculos concéntricos que evoca la superior cualidad en el centro del conjunto. Esta jerarquía es la que sigue: el centro lo ocupa el *qutb* قُطْبُ¹⁴ (polo o eje); alrededor del *qutb* se encuentran tres *nuqabā'* نُقَبَاءُ (sustitutos); en el círculo exterior al de los *nuqabā'*, se encuentran cuatro *awtād* أَوْتَاد (estacas); exterior a estos últimos, se hallan siete *abrār* أَبْرَار (devotos); por fuera de los *abrār*, se encuentra el círculo de los cuarenta *abdāl* أَبْدَال (suplentes) y ya en el último nivel más exterior a todos se hallan los trescientos *ajyār* أَحْيَار (buenos). Para la tradición popular, cobran una importancia singular los *abdāl* أَبْدَال que tienen como papel más importante el ir por todos los lugares predicando la fe de Allah. Cuando un amigo de Dios, de cualquier nivel de los comentados, fallece, su lugar en la categoría que ostentaba es ocupado por otro (Schimmel, 2007: 86).

Tal y como Ibn Arabí describe en su *Fotuhāt*¹⁵, existe una jerarquía que es mantenida entre los místicos de todos los lugares de la *umma* أُمَّة (comunidad). Pero, tal y como deducimos del relato que hace de sus primeros tiempos como novicio sufí, esa jerarquía no es una y exclusiva y vigente para todos y cada uno de los devotos que siguen la Senda. A partir de la interpretación del texto que hace Asín Palacios (Asín Palacios, 1931: 33-65), cuya autoridad sobre el pensamiento de Ibn Arabi es por todos aceptada, lo que deducimos de las experiencias del sufí murciano, habidas durante los periplos que realiza en búsqueda del maestro de espíritu más apropiado en cada momento y para cada aspecto concreto de su proceso formativo, es que, el universo de los sufíes, en cuanto a jerarquía espiritual se refiere, no es uno y único para todos ellos, dentro de una sola estructura ordenada y universal. Cada región geográfica goza de una de ellas, sin menoscabo del respeto que se pueda tener y profesar por algún maestro ajeno determinado, el cual, al alcanzar fama universal, hace que la devoción hacia su persona se desarrolle y se extienda por toda la *umma*.

Ibn Arabi nos informa de qué manera lleva a cabo su visita y de qué forma recibe instrucción de este o de aquel maestro sufí y, entre estos últimos maestros de espíritu, quien de ellos tiene esta u otra categoría de santidad debidamente reconocida: en su primera juventud, viajó hasta Sevilla para recibir las primeras luces del conocimiento místico de su primer director espiritual Abulabás el Oryaní natural de Olya, cerca de Silves, a quien sirvió. En Morón visitó y siguió las indicaciones espirituales de al-Maurori, al que nos muestra como el *qutb* de la abnegación, de su época; viajará a Ronda para seguir las enseñanzas de Moa b. Axras, reconocido *abdāl* que le regaló una alfombra de rezo para iniciarse en las prácticas del cotidiano examen de conciencia, como tarea en el perfeccionamiento espiritual. Viajará de nuevo a Sevilla donde recibirá instrucción tanto de Abu Abdallah b. Almochahid como de Abu Abdallah b. Caisum (Asín Palacios, 1925: 96-173).

4. Santonismo

Muy distintos de los santos que hemos contemplado como pertenecientes a su primera categoría, entre otros, aquellos que ocuparon puestos importantes en la fundación o en el desarrollo de las distintas cofradías sufíes, que fueron sabios y que escribieron tratados de teología o de ascesis mística o de ética y comportamiento social y religioso, son los santos populares o santones o morabitos que no se caracterizan especialmente por su sabiduría superior ni por su elevada formación teológica, en líneas generales, y sí por haber llevado una vida ejemplar al servicio de una comunidad determinada. Sin embargo, estos santos que podríamos considerar de segundo nivel, sí tuvieron que tener la suficiente como para despertar, en el pueblo llano, los oportunos sentimientos que conducen al reconocimiento como tales, aunque fuera en la proporción correspondiente y necesaria para producir ese efecto, habida cuenta el tipo de personas de que se trataba y las cualidades que les adornaban. Creemos que casi todos estos santos populares debieron de poseer una fuerza elemental y misteriosa relacionada con lo divino o con lo religioso en general, que, en la práctica y en cada momento, sus devotos respectivos consideraron como suya propia. Una fuerza que emanaba de él mismo y que justificaba el respeto que recibía y el culto que después tendría su memoria.

Es oportuno explicar qué queremos significar cuando utilizamos el término santón para referirnos a una persona de esta tipología en concreto. Santón es término que puede ser considerado desde distintas perspectivas y, por ello, su uso indiscriminado puede inducirnos a error cuando lo utilizamos para definir al morabito¹⁶ cuyo cuerpo difunto se conserva en la *tuba* de la *al-qubba* الْقُبَّة (alcoba), objeto de algún tipo de veneración por parte de los devotos pobladores de las kabilas apartadas de las montañas y otros lugares de Marruecos y del Magreb y del islam en general. En castellano, santón, tiene varias acepciones de las cuales, las tres que aporta el diccionario de la RAE son las principales y más autorizadas: 1) hombre que profesa vida austera y penitente fuera de la religión cristiana; 2) hombre hipócrita que aparenta santidad; 3) persona

¹⁴ *Cotob, qotb* o *qutb* significa el polo o el eje. En el sufismo se refiere al hombre perfecto que encabeza la jerarquía de los santos. Usaremos preferentemente el término *qutb* para referirnos a él.

¹⁵ *Fotuhāt* (II, 7-11), "Revelaciones de La Meca acerca del conocimiento de Dios y del mundo" que Ibn Arabi escribe para Abu Madyan.

¹⁶ Morabito es el santo menor o santón, presente en el ámbito rural marroquí pero también en el suburbial, que es motivo de devoción tanto en vida como una vez que han recibido sepultura en una edificación característica que recibe el nombre de *al-qubba* الْقُبَّة (alcoba).

entrada en años por lo común, muy autorizada o muy influyente en una colectividad determinada. En una primera aproximación, diríamos que el concepto de santón, para definir al morabito, tiene bastante de la primera y de la tercera; mientras que, de la segunda, no sería oportuno afirmar algo al respecto.

El culto a los santos menores o santones estaba muy desarrollado en todo el territorio basta con comprobar que, solamente en la comarca del Rif, a mediados del siglo XX, había casi cuatrocientos santuarios morabíticos o morabos¹⁷. El culto que dedican a estas venerables personas es, en parte, una respuesta a la necesidad de configurar un espacio pseudo religioso donde mantener sincréticamente activas una serie de devociones heredadas de sus ancestros y relacionadas con lo naturalista y con lo animista. Incorporando los matices y las aclaraciones pertinentes, también es necesario hacer mención de la acepción 'hombre fetiche' que encontramos profusamente aceptada en la historiografía de origen francés que trata sobre el tema.

En tres de las cuatro principales escuelas de interpretación jurídica que son seguidas a lo largo y ancho del mundo islámico, se rechaza taxativamente la presencia de una figura religiosa de estas características. En una de ellas se contempla la intermediación por parte de un tercero y es precisamente esa escuela jurídica, la *malequí*¹⁸, la que se sigue en Marruecos. Para comprender mejor las razones de estas particulares circunstancias que se dan en todo Marruecos y en el Magreb en general, hemos de tener presente los primeros tiempos del islam en estas tierras y los pormenores de la conquista del territorio por parte de los árabes, así como de la conversión al islam de sus gentes.



Figura 4. Tuba de un santón en su *al-qubba* de la kabila de Beni Mansor, en el norte de Marruecos

Fuente: Foto de los autores (2022)

De acuerdo con lo que postula Alfred Bel y recoge Eickelman, el objetivo perseguido por las pequeñas *zāwiyas* rurales (زوايا قروية) que, especialmente en el siglo XIX, se dispersaron en el territorio habitado por la población aborigen bereber para constituirse en polos de irradiación doctrinal islámica desde los que poder elevar el nivel de comprensión de la religión, no tuvo el éxito que se proponían. La razón de ello hay que buscarla en la presencia de cierta impermeabilidad mental de sus habitantes consecuencia de sus creencias religiosas previas, fuertemente arraigadas. Según el primero de ellos, los bereberes estructuraban sus creencias en el juego que desarrollaban las fuerzas del bien y las fuerzas del mal, conviviendo en una especie de mezcla en cuyo seno actuaban, con prevalencia de una o de otra según las circunstancias.

¹⁷ En un documento de 1932 perteneciente a los fondos del Archivo General de la Administración, hemos encontrado una relación nominal y exhaustiva y detallada por *kabilas* y emplazamientos de todas estas edificaciones (AGA 81/12710.015).

¹⁸ La Escuela Malequí (المذهب المالكي) es una de las cuatro escuelas del fiqh islámico (derecho y jurisprudencia islámica) existentes dentro del islam suní.

Contra las consecuencias negativas de esa pugna, cuyo resultado cargaba sobre el *kabileño*, éste, trataba de protegerse mediante técnicas mágicas que había desarrollado en el seno de su religiosidad anterior.

Una indicación de la preexistencia de estas creencias fundamentales fue el rápido y amplio éxito que tuvo la versión vulgarizada del sufismo con la que sus *šūj* abordaron la catequización de las regiones rurales y lo rápidamente que fueron asimilados sus postulados en el seno del marco religioso preexistente. El éxito de aquel desarrollo del islam en los medios rurales puede achacarse, en buena parte, a que, mediante estas misiones catequísticas, los indígenas montañeses de las regiones apartadas alcanzaran la convicción de que, una parcela del poder del dios de Allah había sido transferida a una persona determinada, su amigo, por medio de una bendición especial que le confería la capacidad de realizar hechos prodigiosos y milagros menores o *karamat* (Eickelman, 1975: 24-25).

Lejos del carácter reposado y bondadoso que, en general, muestran los grandes santos sufíes reconocidos como tales, se da en los santones morabitos un tipo de carácter en el que con frecuencia está presente la severidad y la intransigencia, la irascibilidad y la amenaza, la susceptibilidad y el recelamiento; características, todas ellas, que tienen efectos y consecuencias inmediatas sobre las mentes de las gentes sencillas que configuran sus parroquias de devotos. Son las actitudes que les hacen comprender al instante lo oportuno de mantenerse guardando las normas y respetando las reglas. Con frecuencia, sucede que el personaje que, a su fallecimiento, recibirá el reconocimiento de sus conciudadanos y la consideración propia de la persona del santón, fueron en vida personas prontas a castigar con severidad los incumplimientos o las carencias o las ofensas por ligeras que estas fueran.

Estos individuos singulares mantendrán la memoria de su singularidad al ser sepultados en un lugar cuidadosamente elegido, próximo al centro de gravedad del conjunto de *aduares*¹⁹ الدَّوَابِير en los cuales ha transcurrido su vida y en cuyos habitantes ha dejado su memoria, soportan mal cualquier atisbo de contradicción por parte de sus veneradores y a menudo son la chispa que enciende el conflicto como consecuencia de un acto poco meditado o irreflexivo. Es, por otro lado, este carácter que comentamos, necesario para poder imponerse sobre una comunidad formada por gentes prácticamente ágrafas y con muy baja formación, de primitiva cultura y de genio pronto. Es una vía imprescindible para alcanzar de ellos el respeto y la consideración que, unidos al agradecimiento despertado por un favor o una atención recibida de su mano, mueven el espíritu de la comunidad hacia su persona. Todo ello resulta contradictorio y podría parecer opuesto a la forma de comportarse de un verdadero santo.

Como, a este personaje venerado por su fervor, la leyenda le suele atribuir el poder de realizar milagros, es pues, un taumaturgo. Los fieles elevan sobre su sepultura o *tuba* que siempre suele ser un sencillo sarcófago de madera, una *al-qubba* القُبَّة (alcoba), o pequeño edificio de base cuadrangular a veces rematado por una falsa cúpula y cuatro merlones esquineros, alrededor del cual a veces se forma un cementerio situado bajo la protección del santo. Circundando la tumba, generalmente, hay un terreno definido que se denomina *ħorm* حرم que es sagrado y al cual no se permite el acceso (figuras 5 y 6)²⁰. En Marruecos, el *ħorm* es también espacio de asilo para los perseguidos por la justicia. Las costumbres establecidas aceptan y respetan que aquellos que tienen deudas pendientes con la justicia de los hombres, puedan encontrar refugio y protección frente a ella, en este lugar, mientras dure su estancia en la zona sacralizada.

La religiosidad islámica, tal y como se manifiesta pública o privadamente por medio de sus expresiones culturales, no precisa que el fiel haya de tener que ayudarse de la intervención de un tercero que intermedie en su relación personal con Dios. Estos personajes que intermedian en el culto y hacen de su desarrollo un mundo complejo de ritos y liturgias, no existe en el islam. El musulmán devoto se comunica con Allah mediante sus plegarias de forma directa y sin necesidad de intermediación alguna. Esta es una de las razones por las que el morabismo o santonismo o culto santónico, como expresión popular de una forma de ver la religiosidad musulmana, resulta de difícil encaje en el cauce por el que fluye el islam estrictamente ortodoxo.

El santón y el complejo asociado a su figura religiosa y social, en el que incluimos el santuario funerario y su entorno, junto con todo aquello relacionado y movido por la devoción que suscita en sus fieles, desempeñan un papel político, social y económico que tiene efectos en el entorno geográfico de su influencia. La devoción que promueve lleva consigo un elemento de acuerdo que contribuye a crear las bases que dificultan los abusos y facilitan la cohesión social. Al santón, en tanto figura respetada, se le suele reconocer una *baraka* بَرَكَة de tono menor, la cual, con mayor o menor fortuna, puede mantenerse en la persona de alguno de sus descendientes, especialmente en aquél que se ha constituido en líder de esa circunstancia y que regenta el complejo de su ascendiente. Esta circunstancia puede traer consigo implicaciones de carácter moral y judicial que juegan un papel definitivo en el campo de los conflictos entre personas y en el de los acuerdos entre partes. En los primeros, principalmente, como hombre bueno que arbitra una salida al problema que se le presenta. En los segundos, preferentemente como facilitador y notario.

Los aspectos rituales, con los que se lleva a cabo la *ziyāra* (visita, peregrinación)²¹ a un santón en su morabo, encierran también comportamientos sociales determinantes en la consolidación de la estructura social

¹⁹ *Aduar* (pl. aduares), del árabe *duwwār* دَوَّار; campamento de beduinos formado por un conjunto de viviendas pobres que se levantan en zonas rurales y forman un poblado. En Marruecos, un *duwwar*, es una pequeña población rural o conjunto de viviendas habitadas por un grupo de personas vinculadas por un parentesco común en la línea paterna.

²⁰ Respecto a este punto, nuestra experiencia personal de campo es muy variada, pues mientras en algunos casos se producen las cosas como indicamos, en otros muchos y especialmente en aquellos que se encuentran próximos al entorno del *aduar*, hemos sido invitados por parientes y cuidadores a entrar en la cámara funeraria y hacer una visita al sepulcro del santón.

²¹ Del árabe *ziyāra* زِيَارَة, es la peregrinación que se lleva a cabo a la tumba de un santón. Allí se deposita una donación por lo que el término se emplea para definir tanto la peregrinación como la donación, que puede ser pecuniaria o en especie.

de la población en los pequeños *aduares* الدَّوَابِير que comparten esa particular devoción. No hay que perder de vista que, a menudo, la *ziyāra* no se realiza individualmente, sino que es llevada a cabo por un grupo de personas que antes ha tenido que acordar el momento y los términos para hacerla juntos.

La gente común, da por hecho que este personaje singular mantiene algún tipo de relación especial con Dios y piensa que, frecuentarlo, no puede ser más que beneficioso. La influencia de la catequesis que recibe, generalmente, de fondo sufista, influirá muy poderosamente en su disposición a aceptar que la persona del morabito es un amigo especial de Allah del que ha recibido los evidentes poderes extraordinarios de que hace gala, son unos poderes de los que él puede beneficiarse ya que el el *walīy* وَلِيٌّ puede ejecutar alguno de los *karāmat* para los que tiene poder (Pareja, 1975: 200-201).

En 1912 Durkheim escribe un ensayo que inmediatamente se constituirá en un texto de referencia para una determinada escuela de pensamiento sociológico religioso. El ensayo tendrá una gran influencia sobre aquellos estudiosos interesados en el cultismo y sus funciones presentes en el seno de manifestaciones religiosas distintas a aquellas en las cuales está perfectamente definido y aceptado un procedimiento litúrgico de ritos pautados. En el Libro Tercero del citado ensayo, el autor se ocupa de los ritos ascéticos: “El respeto que tenemos por un ser sagrado se comunica, por tanto, a todo lo referente a ese ser, a todo lo que se le asemeja y lo evoca” (Durkheim, 2012: 371). Los sentimientos que provoca una persona venerada por su santidad se hacen contagiosos, desde la idea que los inspira hasta las representaciones asociadas a la misma y a los objetos que mantienen una fuerte relación con ella. Es un prestigio que le sobrevivirá y que quedará en la memoria colectiva de las siguientes generaciones.



Figura 5. Morabo de Sīdī Mesana en la costa mediterránea. El edificio principal luce los cuatro merlones esquineros típicos y la falsa cúpula. En segundo plano el edificio auxiliar vivienda del pariente heredero y guarda, que posa a la puerta de aquél

Fuente: Instituto de Historia y Cultura Militar, f.13794

En el medio rural, los santones continuaron proporcionando a la población una versión vulgar de misticismo sufí que, despojada de los más rigurosos aspectos de la tradición islámica, aparecía trufada de una visión fatalista y resignada frente al mundo, una versión de populismo islámico vacía de todo espíritu crítico. En estas circunstancias, en el medio rural y montañoso del Atlas Medio y de la cordillera norte con el Rif como comarca principal, el santonismo o morabitismo se adueñó de toda significación de contenido religioso incorporando costumbres preislámicas en un proceso de sincretismo fomentado por los propios santones o morabitos. Al apoderarse del pensamiento del indígena pudieron construir una estructura de dependencia que absorbía su inquietud espiritual y ponía en marcha una praxis religiosa en perfecta sintonía con las características particulares de una población rural atrasada y falta de instrucción.

Alguna de estas personas alcanzó gran reconocimiento y veneración por sus dotes taumatúrgicas. A su muerte el enterramiento que acogía su cuerpo se convertía en la tumba de un santo y con ello el lugar adquiría un valor reverencial de contenido religioso. Prestigiado por el ejemplo de vida que había dejado atrás su ocupante y especialmente por los milagros realizados por el santo, el edificio que ahora acogía el cuerpo del fallecido, pasaba a tomar el carácter de santificado mausoleo. Estas circunstancias propiciaban que el lugar se convirtiese en foco de interés para atender una devoción itinerante creadora de un fervor en progreso creciente que se plasmaba en visitas individuales y en romerías colectivas justificadas por la presencia de su *tuba*²².

Esta veneración por el santo menor o santón o morabito, nace y se genera al amparo de una relación diaria y próxima que tiene lugar en un entorno comarcal y limitado del territorio, en el que se asienta un corto

²² Nota sobre las *tubas* y el culto a los muertos en *sadat*, *salihhin* y *merabtin* (AGA, 81/12693.114.22).

número de *aduares*, los cuales, suelen albergar familias fuertemente relacionadas agnaticamente. En la medida en que la vida del santón es más ejemplar y en la medida en que su comportamiento social denota una mayor y más generosa entrega al servicio de los demás su fama como tal se acrecentará y la devoción suscitada será mayor. Si a eso se añade el hecho de que los prodigios que realiza se hacen frecuentes y extraordinarios, esa fama crecerá hasta desbordar el entorno geográfico de su primera existencia y se extenderá por las comarcas vecinas. De esta forma, lo que comenzó siendo un fenómeno de alcance poco más que local pasará a ser comarcal y después regional. Este último es el caso no muy frecuente que se da cuando la santidad o la categoría de los prodigios y hechos milagrosos son muy relevantes.

Sobre los santones, al ser considerados en alguna medida como santos o *walīy* وَوَلِيٍّ o *sālih* ضَالِحٍ, la gente tenía el convencimiento de que la proximidad a ellos resultaba beneficiosa, habida cuenta la gracia divina de que gozaban, que se traducía en la capacidad de realizar prodigios de los que se extraía algún beneficio. También se consideraba que la *baraka* lucida en vida era hereditaria. Es por esto que, a la muerte del santo, alguno de sus descendientes tomaba el relevo en el mantenimiento de su memoria dando lugar a una continuidad en la devoción mostrada a su antecesor, una devoción que ahora tenía como objeto su sepultura. Pretendían con ello, casi siempre con éxito, dar continuidad a una clase de presencia de aquél y aprovechar las consecuencias de ese logro. Amparados en su *baraka* اَبْرَكَ personal, que daban por heredada, creaban una fuerte vinculación que mantenía a los fieles de aquél dependientes de la persona de éste. No todos estos morabitos sucesores eran igualmente santos y, en consecuencia, igualmente capaces de intermediar en las plegarias del devoto o de llevar a cabo prodigios de similar entidad a los en su día llevados a cabo por el titular de la sepultura. Las circunstancias de cada cual modificaban la *baraka* heredada, era distinta y como resultado de ello el nivel heredado de santidad también.

Geográficamente, el poder y la influencia de cada santón quedaba circunscrito a un territorio limitado y pequeño, de manera que, con frecuencia, su popularidad no iba más allá de los pocos poblados de la comarca donde había vivido y puesto en práctica su ejemplaridad²³.



Figura 6. Importante morabo de linaje con distintas construcciones

Fuente: Instituto de Historia y Cultura Militar, f.13447

La mayor o menor afluencia de devotos al morabo de un santón venía muy influida por el tipo de *karāmat* كَرَامَاتٍ que llevaba a cabo con mayor eficacia. El pueblo procedía a categorizar a los morabitos por su especialidad más significativa de modo que, en un entorno geográfico de amplitud determinada, era raro que dos de ellos se disputasen un mismo espectro de actividad prodigiosa. Este tipo de especialización era un plus sobre la capacidad genérica que todos poseían, algo que les ayudaba a destacar en el ranking devocional. Es la clave que ayuda a mantener con buen nivel el culto en el morabo, pues, a las visitas propias de los poblados de su influencia y veneración directa, se unirán aquellas procedentes de otras comarcas que acudirán buscando atención sobre la especialidad en la que tiene fama. Los hay cuya especialidad consiste en curar una determinada enfermedad; otros que la suya es la de encontrar objetos perdidos; otros que son eficaces en arreglar desacuerdos entre personas o en facilitar la consecución de un buen resultado en un pleito que se mantiene; unos que ayudan a encontrar marido mientras, en otros, lo suyo es recuperar la fidelidad del esposo; también los hay especializados en fecundidad y en evitar los efectos del mal de ojo a los que el devoto se siente sometido por un poder maléfico que le atosiga. Muchos de estos deseos son atendidos mediante otras prácticas alternativas o complementarias. Algunas de estas últimas se llevan a cabo en el entorno físico del morabo y precisa del seguimiento de un procedimiento más o menos ritualizado.

²³ AGA 81/12753.285. pp.9-10.

En la época en que tuvo lugar el Protectorado (1912-1956), este culto a los santos estaba sólidamente asentado en la cultura religiosa del pueblo bereber a pesar de ir en contra de lo que propugna el monoteísmo del islam riguroso y a pesar de las frecuentes reacciones contrarias procedentes de los sectores oficialistas del islam de mezquita que sienten la religión del modo más puro, porque respondía a una necesidad del mismo como consecuencia del sincretismo que profesaban. Los funcionarios de la Administración colonial española pudieron constatar que, para el indígena, el santón era mucho más que una imagen de veneración religiosa al uso de lo habitual en el catolicismo. El santón era el maestro, lo sobrenatural, el poder oculto, el vencedor de genios y diablos, el curador de enfermedades, el refugio de los pobres, el defensor de su vida y la panacea de todos sus males (AGA, 81/12693.105.18)²⁴.

En ocasiones muy especiales, en su entorno se construirán distintos alojamientos de familiares y amigos incluyendo una escuela y dando lugar a un conjunto tipo *zāwiya* *zāwīya* *zāwīya*. Es entonces cuando aparece la estirpe morabítica, un linaje del que irán saliendo distintos nuevos morabitos que, apoyados en la *baraka* recibida a través de la sangre de su ancestro, buscarán sus propios desarrollos vitales como patrón de otro lugar relativamente próximo²⁵. Estos linajes morabíticos constituyen una especie de nobleza dentro de la sociedad bereber y alguno de ellos ha pretendido adquirir el reconocimiento y los beneficios derivados de pertenecer a una rama *xorfa* (Pareja, 1975: 205).

Fuentes y bibliografía

Fuentes escritas

Al-Qur'ān al-Karīm, 2017, Riyadh, Darussalam Publishers and Distributors.

El Noble Corán (Abdel Ghani Melara, Traducción-Comentario), 2017, Riyadh, Darussalam Publishers and Distributors.

Al-Bujārī, Muhammad b. Ismā'īl, 2018, *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*, Bayrūt, Dār ibn Kaṭīr.

Muslim, Ibn al-Ḥayyāy al-Quṣayrī, 2010, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiya.

Ibn 'Arabī, 2011, *Al-Futūḥāt al-Makiyya*, Bayrūt, Dār al-Ma'rifa.

Yarrāḥ, Abū 'Ubayda ibn al-, (s/f), *Enciclopedia del Corán y sus Ciencias*, <https://quranpedia.net/book/340/2/228> [acceso: 21. 11. 2023].

Bibliografía

Archivo General de la Administración (AGA), Ministerio de Educación y Cultura.

Al-Sulami. (1989): *Futuwwah*, 1991, Barcelona, Paidós Ibérica.

Asín Palacios, Miguel, (1931): *El Islam Cristianizado*, 2018, Valladolid, Maxtor.

Asín Palacios, Miguel, (1925): "El místico murciano Abenarabi [I]", *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Tomo 87, páginas: 96-173 <https://www.cervantesvirtual.com/obra/boletin-de-la-real-academia-de-la-historia-21/> [acceso: 19. 11. 2023].

Cornell, Vincent J., (1998): *Realm of the Saint*, 1998, Austin TX, University of Texas P.

Durkheim, Emile, (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa*, 2012, Méx, FCE.

Eickelman, Dale F., (1942): *Moroccan Islam*, 1976, Austin TX, University of Texas P.

Gellner, Ernest, (1969): *Saints of the Atlas*, ACLS POD, London, The Trinity Press.

Pareja, Félix María, (1975): *La Religiosidad Musulmana*, 1975, Madrid, Edit. Católica.

Otto, Rudolf, (1936): *Lo Santo*, 2016, Madrid, Alianza.

Sánchez Sandoval, Juan José, (2004): *Sufismo y Poder en Marruecos*, Cádiz, Quorum.

Schimmel, Annemarie, (2003): *Introducción al Sufismo*, 2007, Barcelona, Kairós.

Shah, Idries, (1968): *El Camino del Sufí*, 2017, London, ISF Publishing.

Siwasi, Shamsudin, (s/f), *Higher Energies and Influences*, <http://gurdjiefffourthway.org/pdf/HIGHER%20ENERGIES%20AND%20INFLUENCES.pdf> [acceso: 25. 11. 2023].

²⁴ En un trabajo didáctico de la Academia de Interventores titulado "El Islán en Marruecos" que se encuentra en el Archivo General de la Administración (AGA, 81/12693.105.18).

²⁵ Alejado, pero no tanto como para que allí no ejerza influencia la memoria del santón primero.