

ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA
La *tariqa* 'Alawiyya en el Rif oriental y Melilla
durante la primera mitad del siglo xx

Josep Lluís Mateo Dieste

*

MELILLA
CONSEJERÍA DE CULTURA Y FESTEJOS
SERVICIO DE PUBLICACIONES
2016



Colección: «Biblioteca Amazige»; número 12

© **Josep Lluís Mateo Dieste**

Entre el cielo y la tierra

*La tariqa °Alawiyya en el Rif oriental y Melilla
durante la primera mitad del siglo XX*

© Editorial: Ciudad Autónoma de Melilla

Consejería de Cultura y Festejos

Servicio de Publicaciones

Hospital del Rey. Plaza de la Parada, 1 – 52001 – Melilla

Tf: 952699312

Email: hospital.del.rey@melilla.es

Edición en colaboración con el Instituto de las Culturas de Melilla

Primera edición: abril 2016

D. L. ML 65/2015

ISBN 978-84-15891-25-3

Maquetación: Betlem Planells Compte

Fotocomposición e impresión: IMAGRAF IMPRESORES, S.A.

C/ Nabucco, 14 D. Pol. Alameda

29006 Málaga

Impreso en España

Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad, ni parte de este libro, pueden reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la editorial.

* * *

ÍNDICE

Agradecimientos_ p.9

Introducción_ p.11

PARTE I

Origen de la *tariqa* p.19

_Ahmed al-°Alawi de Mostaganem:

Líder espiritual en un mundo de cambios_ p.20

Obra escrita e influencia del *cheij* Bin °Aliwa p.31

PARTE II

_Difusión de la cofradía °Alawiyya en el Rif oriental:

persecución española y fragmentación en zagüías_ p.37

Introducción de la cofradía en Guelaya y reacción de las autoridades p.40

El estigma sobre las cofradías y sobre los °alawiyyin p. 58

La cultura material y terapéutica de la *tariqa* p.65

PARTE III

_Difusión de la cofradía durante los años treinta:

vigilancia española de las tropas indígenas_ p.75

Cismas en la cofradía tras la muerte de Bin °Aliwa p.79

El efecto de la Guerra Civil p.85

_Muerte de Si Muhammadi y continuidad de las
facciones bajo el creciente nacionalismo_ p.88

Fronteras coloniales y patronazgos políticos p.96

PARTE IV

- _El ritual de la *imara* como termómetro de prestigio_ p.103
De la tierra al cielo. Aproximación a los ritos de la cofradía p.114

POSTFACIO

- _Reflexiones poscoloniales_ p.125

BIBLIOGRAFÍA_ p.129

ANEXO BIBLIOGRÁFICO

- _Obras principales del *cheij* Bin *Aliwa*_ p.135

CUADERNO FOTOGRÁFICO_ p.139

* * *

AGRADECIMIENTOS

Valga mi sincero reconocimiento a la zagüía °Alawiyya de Melilla y a sus cofrades, por su amable acogida en todas las ocasiones que la he visitado y por demostrar al mundo la grandeza del sufismo en su humildad y humanidad, abierta a todas las personas sin distinción.

Quiero expresar aquí mi sentido recuerdo por el Hach Mimún, que tan atentamente me acogió en la zagüía, rememorando la vida de su padre y la historia de la *tariqa* (vía o camino). La última ocasión que lo visité «en esta vida», en abril de 2008, dedicó una bendición para mis hijos, que todavía guardo en el corazón. Sirva este sentido homenaje a su memoria.

Mi primer contacto con la cofradía fue en 1997 cuando llegué a Melilla para observar los actos de celebración del V Centenario de la ciudad. Debo a Juan Díez la deferencia de conducirme a la zagüía y empezar a generar los primeros interrogantes sobre ella. Desde entonces me he embarcado en diversos periplos, pero en mis regresos a Melilla y al Rif siempre he reencontrado a personas a quien agradezco desde aquí el haberme mostrado la otra cara de estos lugares: Mímoun Aziza, Sonia Gámez, Vicente Moga, Mimún Mohamed Si-Ali, Nieves Muriel, y Juan Carlos Cavero.

Debo un reconocimiento especial a Manuela Marín, por sus útiles consejos y correcciones en la lectura de este texto. Y no quiero olvidar a los amigos de mi ciudad que tienen un pie en el Rif: Abdellah Anhari, Abdelmalik El Kabiri. Y a mi querida familia, por su paciencia durante mis ausencias.

* * *

INTRODUCCIÓN

Este libro que el lector tiene entre las manos es un texto revisitado. Permanecía dormido en un capítulo de mi tesis, dedicado a la *tariqa* °Alawiyya, y pensé que era el momento de despertarlo; y de retornarlo a la propia cofradía, a Melilla y a los rifeños, con el detalle que se merecía, para contribuir modestamente a la memoria de esta región, para aprender del pasado y recoger sus debidas lecciones para el presente y futuro; y que cada cual las lea como considere oportuno.

Un capítulo se quedaba corto para poder narrar toda la complejidad de una institución religiosa y su dinámica durante la primera mitad del siglo XX. Esta monografía permite desarrollar diversos asuntos previamente apuntados, incorporando de manera mucho más extensa y explícita la rica documentación colonial consultada, así como describir con más detalle etnográfico las características de una organización sufi como la aquí analizada.

Esta aventura particular empezó cuando hallé diversos documentos sobre la cofradía, primero en la Biblioteca Nacional de Madrid, y más tarde en Alcalá de Henares, en el Archivo General de la Administración, un auténtico tesoro de la historiografía colonial sobre el norte de Marruecos. El texto mantiene el espíritu original, con el objetivo de sacar a la luz la historia de una cofradía que permanecía oculta en notas e informes de archivo; el reto era grande porque permitía llevar a cabo una soñada propuesta de antropología histórica, esto es, el estudio de una sociedad del pasado a través de documentos escritos y visuales, y hacerla dialogar con

fuentes orales, tal y como habían hecho dos de mis maestros, no sufíes en este caso, sino antropólogos, como Verena Stolcke (1992), en su trabajo sobre Cuba, y Bill Christian (1997), en Ezkioga.

En esta monografía, el lector se encontrará con una continua dialéctica entre un movimiento sufi que apuesta por trascender el mundo y sus limitaciones, y las relaciones mundanas de poder. Se trata, en este sentido, de un ejercicio de antropología histórica, donde desarrollo un estudio sobre todo político y religioso, mostrando que ambas esferas se encuentran estrechamente entrelazadas. La justificación de este proyecto, de esta monografía sobre la *tariqa* °Alawiyya, no se centra sólo en un mero viaje al pasado. Mi intención es clara: mostrar las complejidades de una sociedad que se define como islámica, pero que está conformada por múltiples aspectos que no son directamente religiosos, como las relaciones de poder, el prestigio, los intercambios, la simbología, las relaciones de parentesco o las pasiones humanas.

Este ejercicio cobra un sentido especial en la «actualidad», situada todavía en un cambio de siglo convulso en el que «lo islámico» ha entrado de manera tan ambivalente como malinterpretada. A mi entender, muchos analistas han intentado explicar unas dinámicas sociales que, en realidad, nada tienen de islámicas, por una suerte de metodología simplista que mostraría a la religión como motor de todos los comportamientos. Esa «actualidad» pasa por graves enfrentamientos sobre la definición de islam. Pero sería erróneo pensar que nos encontramos frente a algo nuevo. Este viaje al pasado permitirá mostrar que muchos debates y enfrentamientos tienen una larga historia, aunque no por ello pretendo naturalizarlos, sino todo lo contrario. La tensión entre diversas interpretaciones del islam tuvo lugar durante el primer cuarto de siglo XX, con la pugna entre el reformismo islámico y el islam llamado erróneamente heterodoxo, vinculado a los

«santos»¹ o a las *tariqas*. El último cuarto de siglo ha generado otros procesos, con la aparición de un islamismo político primero, y más tarde sociológico, que avanza a través de una globalización homogeneizadora, purista y en tensión con otras versiones locales o transnacionales de islam. Entre ellas se encuentra también el universo sufi, que de ninguna manera se autorrepresenta como una heterodoxia en los márgenes, sino como una vía abierta y pacífica dentro de la senda más directa del islam, tal y como enseñó y escribió el *cheij* al-°Alawi.

En definitiva, esta historia que presento sólo pretende hacer más visible la pertinencia de mirar hacia atrás para ver que, a pesar de sus particularidades, ese pasado no parece nuevo para nosotros. Y espero que el lector sepa leer entre líneas, observar lugares comunes reencontrados en ese campo religioso que voy a analizar en la sociedad del Rif oriental entre 1920 y 1950. Pero este es también un ejercicio de reflexión sobre la historicidad del lenguaje y sobre las trampas del mismo. Islam, ortodoxia, heterodoxia, son conceptos relativos y cambiantes, como veremos. Y las palabras ocultan una gramática política: en los informes coloniales predominará el término «secta» en lugar de cofradía o *tariqa* para referirse a la °Alawiyya. Este viaje al pasado reciente no sólo permite observar que

1 No es el objetivo de este trabajo discutir la aplicabilidad del término «santo» al caso islámico. Por eso lo escribo entrecomillado en numerosas ocasiones. Pero, en cualquier caso, aquí me limitaré a explicitar que bajo el término que se utiliza en la tradición occidental se esconde un error básico, más que de traducción, de equiparación al santo cristiano. Esto es, se ha proyectado la visión cristiana de esta figura, perdiendo los matices de un fenómeno enormemente complejo. Los términos existentes para designar a figuras piadosas, ejemplares, o que han trascendido este mundo, son muy abundantes, y las múltiples instituciones históricas magrebíes han desarrollado diversos conceptos propios para referirse a estas personas que, a modo de simplificación, la literatura occidental incluye bajo los términos de «santo», «santón», o «morabo». Entre muchos de los términos en árabe que refieren diversos rangos y categorías podemos encontrar: *wali allah* («cercano a Dios», «amigo de Dios», pl. *awliya' allah*); *salih* («piadoso», «correcto»), *siyyid* («señor», signo de respeto), *cheij* (jefe de cofradía), *mrabet* (de la raíz, *rbt*, rábita) o *sharif* (descendiente del Profeta). Sobre estos problemas terminológicos véase Chodkiewicz (1995) y Cornell (1998: xvii-xxi).

el campo religioso se transforma o se divide, sino que revela también el vaivén de las políticas hacia «lo islámico» por parte de las autoridades coloniales, españolas y marroquíes: al principio, enemigos peligrosos, más tarde potenciales aliados para frenar el nacionalismo. Estos vaivenes han continuado en la era poscolonial, y por eso invito también a quienes ocupan lugares de responsabilidad política a que miren hacia ese pasado con las lentes del presente, para ver si reconocen algo familiar en esta historia.

Y unas palabras sobre la justificación del título del libro: el estudio muestra los rasgos religiosos de una cofradía musulmana, con sus mecanismos rituales y comunitarios de aspiración a la unicidad con Dios, pero analiza sobre todo las constricciones materiales, humanas y terrenales que acompañan a este proceso religioso, marcado por factores políticos. Esta es la gran paradoja del caso. «Entre el cielo y la tierra».² El sufismo es una forma de entender el mundo, de vivir en él, y de trascenderlo, pero esos hombres y mujeres que experimentaron el fervor religioso de la cofradía se vieron sometidas al imperio de los conflictos humanos, y así lo voy a señalar en este estudio, que viene a demostrar que sería engañoso separar política y religión, si nos fijamos en los materiales documentales aquí presentados. La historia de la cofradía °Alawiyya permite identificar la transformación tanto de la política colonial como del propio campo religioso marroquí. Durante una primera fase se aprecia un gran temor por parte de los colonizadores hacia las cofradías, heredado de la leyenda negra transmitida por los franceses hasta 1901. La cofradía °Alawiyya recibirá este estigma a raíz de su implicación en los eventos de 1921. Pero en la política colonial, tanto francesa como española, se aprecia un progresivo cambio de rumbo, en favor de dichas cofradías tras el final de la guerra colonial y sobre todo por el ascenso del reformismo, formalmente contrapuesto a ellas.

Otro hecho que no puede pasar desapercibido es la rápida transformación de instituciones y rituales que son presentados como islámicos e inmutables. Poco adecuadas resultan frases como el «islam tradicional», el «islam

2 Para un símil parecido, véase Robinson, Triaud (1997: 18) o la idea de «entre Dieu et les hommes» de Touati (1994).

verdadero», cuando observamos la velocidad con que las poblaciones aquí analizadas emprenden cambios de prácticas y pensamiento en un mundo moderno, con la llegada de la cofradía. Aunque la *tariqa* °Alawiyya retoma la influencia de instituciones ya existentes, como la Darqawiyya, esta monografía mostrará la capacidad humana de innovación, rehaciendo estructuras recurrentes del pasado.

Mi visita a los textos coloniales ha venido acompañada también de una revisita al lugar de donde partía el estudio, la zagüía del Cerro de Palma Santa en Melilla. Como explicaré más adelante, la actual zagüía se construyó tras un largo periplo de ideas, rituales y no pocas tensiones políticas, reveladas por la documentación colonial. Pero menos se sabe sobre las características de dicho lugar, cuyos rasgos especiales me describía el Hach Mimún en una de las primeras conversaciones que mantuve con él en Melilla, en septiembre de 1997. Transcribo de mis notas de campo:

«El origen del nombre “Palma Santa” sería una traducción de *an-najla al-muqaddasa*. En esa misma colina había existido antiguamente una palmera sagrada (un culto al árbol como vehículo sagrado), junto a la tumba de un *muyahid*, un guerrero santo. Este santo se llamaba Sidi Mohand. Cuando la gente enfermaba se dirigía a la tumba de la palmera para pedirle curación. Para proceder a la demanda, los interesados ofrecían unos exvotos, pedazos de ropa, que dejaban sobre la tumba, o colgaban de la palmera. La actual zagüía es una ampliación del edificio original, que sería fundado en 1942 en esta misma cima.»

El espacio ha sido, por tanto, resignificado, desde su creación hasta la actualidad, pasando por el momento crítico de la instalación de la tumba del *cheij* Muhammadi, elemento vital para toda cofradía, al instaurar una continuidad de la memoria. El cenotafio o *darih* contribuye al recuerdo y lo vincula a un pasado, tal y como ejemplifican otros elementos materiales, como el cuadro genealógico de la cadena de ramas de descendientes del Profeta Muhammad, que se

incorporó a la zagüía después de mis observaciones de 1999.³

La transformación del espacio religioso refleja la impronta de los acontecimientos. Cuando la comunidad musulmana de Melilla se hizo visible tras los conflictos de 1985, la propia zagüía iría jugando un papel público emergente, hasta que en los años noventa las autoridades españolas empezaron a colaborar con la cofradía para la restauración y ampliación del edificio. Esta colaboración estaba ya presente en mi visita de 1998, cuando las autoridades de la ciudad hacían acto de presencia para pronunciar discursos de bienvenida a los peregrinos en el interior de la zagüía; una práctica que se ha venido repitiendo desde aquel entonces. En aquella fecha, todavía no coronaba la puerta el cartel que ya se apreciaba en mi visita de 2008. Y aún vendrían posteriores elementos públicos, como la edificación de un arco de entrada en los aledaños del complejo, inaugurado por el presidente de la Ciudad Autónoma en octubre de 2009.⁴ El edificio, la institución, permanecen, pero su mundo alrededor se va moviendo. Como la memoria y el olvido.

Para abordar esta memoria/desmemoria mi estudio parte principalmente de la documentación de la administración colonial. También incluye algunas referencias de historia oral que pude recoger entre miembros de la cofradía (zagüía de Melilla) en 1998-1999, y mi observación participante en la peregrinación estival a esta zagüía en 1998, que reúne a *fuqara* (sing. *faqir*, «pobre»), miembro de una *tariqa*) y curiosos de Marruecos, España y otras partes del mundo. La parte biográfica del *muqaddam* fundador fue complementada por medio de las conversaciones con su hijo, el fallecido Hach Mimún Muhammadi b. al-Hach Tahar, y con los *fuqara* que amablemente conversaron conmigo sobre el pasado de la cofradía, en mis visitas de 1998 y 1999. La documentación consiste en una abundante

3 Sobre el papel político y memorístico de las genealogías en los santuarios, Kilani (1992). Para un ejemplo contrapuesto de cómo se produce el olvido, en el caso al-Kattani, véase Bazzaz (2010).

4 «El Cerro de Palma Santa cuenta ya con un arco monumental de entrada», *El Telegrama de Melilla*, 09/10/2009.

serie dispersa de cartas, notas informativas, confidencias y los detallados informes de la administración colonial en sus sucesivas y múltiples instituciones: Alta Comisaría, Comandancia de Melilla, Inspección General de Intervenciones y Fuerzas Jalifianas, y Delegación de Asuntos Indígenas (en adelante, DAI). Para contrastar esta información con las fuentes francesas, he consultado la documentación de la administración colonial de Argelia y Marruecos del Archive d'Outre-Mer de Aix-en-Provence. Como se verá a lo largo del texto, es preciso tomar estas fuentes como una parte del conflicto, con su interpretación del mundo, su propio lenguaje y sus propias dinámicas, conformadas por el carácter político de la institución, por el carácter secreto de la mayoría de informaciones, por el frecuente origen dudoso de los datos, aportados por confidentes e informantes que en ocasiones eran parte implicada. Estas advertencias metodológicas no son baladíes. En este sentido, el libro reclama también la necesidad de repensar nuestro lenguaje, sobre el pasado y el presente, a la hora de explicar e interpretar las llamadas relaciones inter-comunitarias o inter-religiosas. Espero que mi narrativa ayude a dicha reflexión.

El libro se estructura del siguiente modo: se presenta el origen de la cofradía y su fundador en Mostaganem en los años 1910, el *cheij* Ahmed b. Mustafa al-°Alawi (Bin °Aliwa), y su contexto colonial; su expansión hacia el Rif en los años 1920, por medio de uno de los *muqaddams* (sing. *muqaddam*, «delegado», «jefe») que designó para la región, Muhammadi b. al-Hach Tahar. A continuación nuestro el conflicto que la llegada de la nueva cofradía generó en el Rif oriental y en Melilla, desde la resistencia de otras cofradías hasta la guerra del Rif de 1921 a 1926. Le sigue el estudio más micro de la difusión, sus causas, la desconfianza desatada entre la administración colonial. La muerte de Bin °Aliwa en 1934 provocará un proceso de cismas y fisiones, por otro lado frecuentes en la dinámicas de las *tariqas* sufíes. Estas pugnas se vieron incrementadas por un contexto político tensionado por la emergencia del nacionalismo, la competencia entre potencias coloniales, la propia condición fronteriza de la cofradía, con redes sociales entre la zona española y francesa de Protectorado y

la colonia de Argelia. Esta dinámica faccional se repitió a la muerte de Muhammadi b. al-Hach Tahar en 1945 e incluso su entierro generó conflictos; finalmente recibió sepultura en la actual zagüía de Melilla. Esta compleja historia de tensiones políticas en el campo político y religioso de la región viene acompañada de un análisis de los factores rituales. Estos jugaron un papel central a la hora de explicar el atractivo de la cofradía o la competencia entre facciones, como el recuento de cofrades con motivo de los encuentros rituales de la *‘imara*. Finalmente doy luz a dichos mecanismos rituales y a aquellos otros que explicarían la fuerza de la «vía» y los elementos comunitarios y simbólicos que conforman la vida cotidiana de sus «caminantes».

PARTE I

«En el libro titulado “El espíritu de la iluminación”, se dice en pocas palabras que la distancia entre cada tierra es equivalente a la distancia entre el cielo y la tierra, y en cada tierra viven criaturas de la creación de Dios (...) Digo: esto está estipulado en varios hadices, incluyendo el libro, donde se halla un extenso hadiz de Abu Huraira (...) en que dijo a sus compañeros: “¿Sabéis lo que hay debajo de vosotros?” Respondieron: “Alá y Su Mensajero lo saben mejor”. Y les dijo: “¡Es la tierra!” Entonces él dijo: “Debajo de ella hay otra tierra, la distancia entre las dos es de quinientos años”. Luego dijo: “Por Aquel que tiene mi alma, si hacéis descender a un hombre con una cuerda a la tierra más baja, llegaría a Dios”. Entonces leyó este versículo: “Él es el Primero y el Último, lo Aparente y lo Escondido y es Omnisciente”».⁵

Origen de la *tariqa*

La *tariqa* °Alawiyya es una cofradía de origen argelino y de creación reciente, en la primera década del siglo XX. Su difusión en Marruecos se produjo durante la instauración del Protectorado, y encontró un gran desarrollo en la zona de Guelaya y en el Rif oriental. El estudio de esta cofradía permite vislumbrar la intersección entre el campo político y el campo religioso en la época colonial, como espacios indisociables de las relaciones entre colonizadores y colonizados.

La difusión de esta cofradía en Marruecos no se debió únicamente a la llegada de delegados del fundador para extender su doctrina sino a su importación por parte de los rifeños que trabajaban en Argelia. La emigración temporal de los rifeños permitía un contacto regular entre la zagüía de Mostaganem y el Rif. Además, la proximidad geográfica entre

5 Mi traducción al texto del Cheij Ahmed al-°Alawi, *La clef du témoignage oculaire*, 1904, p. 9-10 (en línea: <http://al.alawi.1934.free.fr/pdf/La-clef-du-te-moignage-oculaire.pdf>).

ambas zonas facilitó la difusión de la cofradía y los viajes en peregrinación a Mostaganem. Fue esta nueva red de cofradías, establecida por encima de las fronteras coloniales, la que despertó el recelo de la administración española.

Ahmed al-°Alawi de Mostaganem: líder espiritual en un mundo de cambios

El fundador de la cofradía fue Ahmed b. Mustafa al-°Alawi (1869-1934), en adelante Bin °Aliwa, que erigió su propia zagüía en Mostaganem (Argelia occidental) entre 1914 y 1920. Siguiendo la dinámica clásica de las cofradías, el *cheij* se escindía de otra vía, la Darqawa.

Uno de los principales conocedores de la biografía y obra del *cheij*, Augustin Berque (1936), padre de Jacques Berque, insistía en la ambivalencia doctrinal de Bin °Aliwa, como una combinación de la tradición sufi y elementos de innovación adaptados a fenómenos modernos, como la predicación a obreros inmigrados a Francia, o la insistencia en el islam como respuesta a la influencia europea en el contexto colonial. El carisma y la rica obra escrita del *cheij* hicieron que incluso los líderes del reformismo salafí argelino, como Bin Badis, confesaran que si tuvieran que optar por alguna cofradía lo harían por la °Alawiyya.

Bin °Aliwa nació en Mostaganem, de una familia de pequeños comerciantes, sin ancestros religiosos conocidos, aunque alguna fuente le atribuye un origen jerifiano. Durante un tiempo (1886-1894) fue miembro de la cofradía °Isawiyya, de la que su padre era *muqaddam* en Mostaganem.⁶ Adquirió una formación de letrado en el islam en la madrasa Zittuna de Túnez, pero se dedicó también al negocio familiar vinculado a productos de cuero y babuchas. Después devino discípulo del *cheij* darqawi Hammu

6 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua», DAI, Servicio de Intervención del Rif, Comarcal de Targuist, 26 de diciembre de 1946, p. 2 (Caja 81/1900, Sección de África, Archivo General de la Administración, Alcalá de Henares, en adelante AGA).

Bu Zidi, discípulo a su vez de la zagüía de Kerker (Beni Bu Yahyi, en la futura zona española de Protectorado). Este episodio biográfico resulta central, puesto que Bin °Aliwa basará gran parte de sus referentes sufíes en los darqawa, a pesar de distanciarse de ellos. Además su maestro guardó múltiples lazos con Marruecos. Enemigo del sultán Muley Hassan I (1873-1894), contra el que conspiró, residió en Beni Ulichek y en la zagüía de Kerker (Beni Bu Yahyi) y regresó a Mostaganem anciano.

Tras la muerte de su maestro en 1909, Bin °Aliwa habría heredado su baraka, y otros *fuqara* le propusieron para la sucesión, pero, según el propio Bin °Aliwa, optó por realizar un viaje por Túnez, Trípoli y Estambul, buscando un editor para publicar uno de sus libros. Sin embargo, algunos autores le atribuían un viaje por Oriente Medio y la India, donde habría adquirido conocimientos de taumaturgia, esoterismo e hipnotismo. Este episodio de su vida no está nada claro a la luz de las fuentes coloniales. Uno de los argumentos esgrimidos por sus enemigos es que practicaba todo tipo de trucos para sorprender a sus acólitos y extender su fama como «gran santo». Lo que sí es cierto es que, según manifestaba Bin °Aliwa, durante su periplo por Estambul se llevó una impresión negativa del movimiento reformista de los Jóvenes Turcos, que reforzó su acercamiento al sufismo. A su regreso a Mostaganem declaró su ruptura con la cofradía Darqawiyya, con la intención de crear dos zagüías, una en Mostaganem y otra en Argel. Le dio un nombre a su rama (al-*tariqa* al-°Alawiyya al-Darqawiyya al-Chadiliyya) y empezó a publicar un periódico semanal llamado *Lisan al-din* en 1923; y en 1927 inició la publicación de otro periódico, *Al-Balagh al-Yaza'iri* (*Las noticias argelinas*). Estos periódicos también llegaban a la zona española, por medio de correos y los propios miembros de la cofradía. El uso de una imprenta propia sita en Mostaganem para emitir el periódico y otros materiales escritos favoreció también la difusión de la doctrina y su estrategia de *aggiornamento* a los nuevos tiempos.

Una de las razones de su separación de los darqawa fue la introducción en su *tariqa* del ritual de la *jalwa*, es decir, el retiro preceptivo.⁷ Tras la escisión, los darqawa hicieron lo posible para evitar que los discípulos de Bu Zidi siguieran a Bin °Aliwa, pero éste consiguió atraer a un gran número de *fugara*. Durante los primeros años no disponía de un edificio, y pese a que algunos seguidores le compraron un terreno, la primera zagüía no se terminó hasta el año 1920. El propio Bin °Aliwa diseñó el edificio y en su construcción también participaron algunos *fugara* rifeños (Lings 1961: 18). Las fuentes de la DAI, interesadas en desprestigiar al *cheij*, afirmaban que éste construyó la zagüía para defenderse de los críticos que le acusaban de enriquecerse con los donativos de sus discípulos.

Explica el interventor Lorenzo Gómez Vera, en uno de los diversos informes elaborados por oficiales españoles, que en el inicio de su expansión en 1920 tuvo una visión del Profeta en sueños, repitiendo así el género de la presencia profética onírica: «En 1920 manifiesta públicamente que ha sido visitado en sueños por el Profeta, del cual había obtenido la revelación y conducta a seguir de una nueva Cofradía, que llevaría el nombre del más venerado de sus antepasados. Cosa inaudita, pues en realidad, en el año 1913, la Cofradía estaba formada, y el año anterior se estableció en Mostganem. En un viaje que hizo a Argel obtuvo permiso del gobierno para reclutar adeptos, dándole estado oficial». Para el interventor español, este halo desempeñó un lugar central en el carisma de Bin °Aliwa, al que se atribuía su comunicación con profetas y santos que le visitaban no solamente en sueños, sino también despierto, «hasta el extremo que su santidad se convertía en el alma o espíritu de la Comunidad y que su presencia, tanto en vida como muerto, sería una protección para los que ingresasen en la Secta, apartándoles de las calamidades».⁸

7 Lings (1961: 84). Este rito de paso se hacía imprescindible para cumplir con la doctrina ascética, que consistía en encerrarse en unas estancias oscuras, comiendo frugalmente una vez al día y repitiendo el *dhikr* hasta alcanzar la unión con Dios.

8 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 2-3.

Como ya he señalado, el *cheij* tampoco se desprendería de sus orígenes darqawa, y en sus ritos podemos observar la influencia de las prácticas de aquella vía sufi. Se incorporaban las salmodias y la danza mística, pero sin el tambor, como en el caso de aquellos. Las oraciones diarias están acompañadas de las repeticiones del *dhikr* («recuerdo» de Dios), y de ahí el uso del rosario. Al igual que los darqawa, los °alawiyyin recitan un *dhikr* con las oraciones del alba y del *magreb*, a la puesta de sol, pero hasta cien veces cada uno - en una de las oraciones los darqawa lo limitan a 99 porque explican que la cuenta 100 no se puede sobrepasar, ya que son 99 los nombres de Allah. Los cofrades usan un *tesbih* («rosario») para contar esas repeticiones: «Consta de 100 cuentas y el Tusif donde se une el cordón de las cuentas que son grandes y otros dos Tusif mas pequeños, que deja al rosario partido en dos partes de 33 cuentas a ambos lados y otro de 34 en la parte inferior».⁹ Estas cuentas no son tan prominentes como en el caso de algunos darqawa, que todavía las usan.

Otra diferencia importante respecto a otras cofradías es que los °alawiyyin no usan una bandera distintiva, porque le atribuían ser «signo de representación y mando (Majzen)».¹⁰ Pero, sin duda alguna, la cuestión que generó más debates y polémicas, como sucede todavía en la actualidad, fue la posición del cuerpo, especialmente de las manos, durante el rezo. Ahí se puede observar la influencia de la escuela jurídica hanafí en el islam de Bin °Aliwa, ya que esta presenta una diferencia respecto a la escuela malikí, dominante en el Magreb. Mientras que cofradías como la darqawa siguen el rito malikí de mantener los brazos extendidos durante una de las fases de la oración, Bin °Aliwa propuso hacerlo con los brazos cruzados, apoyando la mano derecha sobre el puño izquierdo, como se puede observar en el librito de rezo que publicó en 1930. Un informe de Intervenciones también incluía varias fotos de individuos en esta posición, conscientes del debate y hasta las polémicas

9 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 2.

10 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 3.

que dicho detalle ritual generó durante varios años también en Marruecos.

También explican las fuentes españolas que, en aquellos años iniciales, el *cheij* habría acudido a los ulemas de Fez en uno de sus viajes a Marruecos para consultarles sobre su propia *tariqa* y doctrina. La mayoría de informes se copian unos a otros con la frase de que fue considerado apóstata por los ulemas. Sin embargo, otro informe menciona una fotografía de «Si Ahmed el Aliua en la que aparece a su derecha Sid Mohamed El Habib, Aalem de Fez, partidario del citado Chej. Desde luego es cierto que el Chej estuvo en Fez y en Rabat y que se sometió a un consejo de Ulemas y como ocurre en la mayor parte de estos casos, fue rechazado por unos y admitido por otros».¹¹

El rasgo más destacable de esta nueva cofradía fue la rápida difusión que alcanzó en muy poco tiempo, precisamente en una región en la que la *tariqa* Darqawiyya mantenía una sólida infraestructura de zagüías. El francés Berque (1936) opinaba que este éxito no se debía únicamente a la doctrina del *cheij* sino a su carisma personal, que atrajo a miles de *fuqara*. Esta fascinación por Bin [°]Aliwa sedujo también a numerosos europeos, que introdujeron la cofradía en sus países.¹² El doctor francés que le atendió entre 1920 y 1934, Marcel Carret, contaba que cuando le conoció creyó encontrarse ante una representación viva de Jesucristo.¹³ En contra de lo que aseguraban las fuentes españolas, el doctor Carret insistía en que el *cheij* no organizó ningún aparato de propaganda y que

11 «Cofradía Aliua», s. a. (Caja 223, AGA). Para un caso parecido de la época, sobre rechazos y polémicas de nuevos movimientos, véase Bazzaz (2010) sobre la muerte de Muhammad al-Kattani en 1909 y su posterior olvido.

12 Frithjof Shuon lo idealizaba en los siguientes términos: «Vêtu d'une djel-laba brune et coiffé d'un turban blanc, avec sa barbe argentée, ses yeux de visionnaire et ses longues mains dont les gestes semblaient alourdis par le flux de sa barakah, - il exhalait quelque chose de l'ambiance archaïque et pure des temps de Sidna Ibrahim El-Khalil, "Rahimahu Allah"», *Cahiers du Sud*, agosto-septiembre de 1935. Véase también el retrato que el propio Schuon pintó de Ahmed al-[°]Alawi, en Lings (1961: 160-161).

13 Lings (1961: 14), Carret (1942).

sus discípulos no intentaban hacer proselitismo. Lo cierto es que a lo largo del siglo XX la influencia del maestro fue muy notable en Europa y no sólo emergieron nuevas zagüías en el viejo continente, sino que también se desarrollaron nuevas corrientes y escisiones de ramas en torno a maestros, varios de ellos conversos.

Las teorías sobre el carisma del *cheij* no bastan para explicar la rápida expansión de su cofradía. Ahmed al-°Alawi era un desconocido antes de 1914, pero después de la I Guerra Mundial, en unos pocos meses, se convirtió en uno de los principales líderes religiosos argelinos.¹⁴ ¿Cuáles fueron las razones de su éxito? Ante todo se trataba de un movimiento surgido bajo la dominación colonial y en un contexto de redefinición del islam ante los procesos de modernización, entendidos aquí como procesos de transformación de la esfera de la producción y la tecnología, del consumo y de las formas de organización social. En este sentido, la cofradía ofrecía respuestas a los efectos de la colonización sobre la vida social argelina. La situación espacial de la zagüía de Bin °Aliwa en Mostaganem ilustraba en cierto modo la estructura social colonial, puesto que se construyó en el barrio marítimo de Tiydit, una zona segregada del barrio «europeo» y presentada en las postales de la época como el barrio «árabe».

En este sentido, la cofradía venía a responder a la presencia europea con un modelo de renovación religiosa. Bin °Aliwa insistía en que su país se encontraba en un estado de gran corrupción moral.¹⁵ Esta decadencia del islam se debía, según el *cheij*, a la penetración del materialismo. En sus predicaciones criticaba el uso del sombrero y el pantalón y ciertas costumbres europeas que estaban provocando la decadencia moral de la juventud musulmana. También hizo campaña en contra de la naturalización de los argelinos como súbditos franceses, identificándola con una pérdida de las creencias y de las buenas costumbres. Sin embargo, esta actitud

14 En aquellos años las fuentes francesas de Argelia calculaban un total de 6.425 *fuqara* (5.855 en el departamento de Constantina) y en 1929 inferían unos 100.000 seguidores en todo el mundo (*Les Annales Coloniales*, 09/12/1929).

15 En la autobiografía de Bin °Aliwa, citada por Lings (1961: 61).

hacia lo europeo no se correspondía con la supuesta xenofobia que los informes de la DAI atribuían al *cheij*. Precisamente, Bin °Aliwa adoptó una estrategia pedagógica en la que se proponía cambiar la idea negativa que los europeos tenían de los musulmanes. Para llevar a cabo este objetivo, el *cheij* siempre estuvo abierto al diálogo interconfesional, metodología que obtuvo notables resultados, como la conversión de algunos europeos y su entrada en la cofradía. En este terreno, el *cheij* insistía en que el verdadero *yihad* no se dirigía contra los europeos sino que debía empezar en tierra del islam, contra los malos musulmanes.

Otra de las razones que favorecieron el auge de la cofradía fue la existencia de un clima social proclive a la aparición de un enviado, un *mahdi*. El éxito del *cheij* no provenía directamente de su teoría teológica sino de su capacidad de actualizar el sufismo y las prácticas de *tariqa*. Bin °Aliwa se mostraba muy crítico con la corrupción de ciertos *cheijs* de cofradía y también manifestaba su animadversión hacia algunos cultos extáticos;¹⁶ en este sentido, Bin °Aliwa se confrontaba con su pertenencia anterior a la cofradía °Isawiyya, en la que había aprendido a encantar serpientes. A pesar de esta crítica al extatismo, la base del éxito del *cheij* fue la incorporación de elementos mágicos a un discurso centrado en los textos (el islam del Corán y la *sunna*), como la capacidad de hablar en sueños con el Profeta. Sus seguidores le consideraban un *ghawth*,¹⁷ es decir, el primero

16 «Benalioua et ses premiers affiliés ont fait une âpre critique des méthodes du soufisme algérien. Ils ont dépeint certains chioukh vivant exclusivement sur le prestige de leurs ancêtres, oublieux des nobles devoirs de l’Islam, acharnés à des basses intrigues d’intérêts et insoucieux de spiritualité», Berque (1936: 53).

17 «*Al-ghawth* was an early term for the axial saint in North Africa and is still used as a synonym for *qutb*. It is also the most “feminine” type of sainthood, for the word carries the connotation of succor or nurturance. As an ideal type, the *ghawth* is best represented by Abû Madyan, who is still referred to in the Maghrib as “Abu Madyan al-Ghawth”», Cornell (1998: 283).

en la jerarquía de los «santos». ¹⁸ Este carisma personal del *cheij* encajaba en un espacio colonial en el que el milenarismo, con la esperanza de la llegada de un *mahdi*, había vehiculado diversas revueltas sociales. ¹⁹

En Sétif (Argelia) la doctrina de la cofradía provocó una revuelta sobre la cual el propio Bin °Aliwa no tenía ya control alguno. Los discípulos de aquella zona renunciaron a los bienes materiales para dedicarse exclusivamente al ascetismo. Algunos se divorciaron y quemaron todo su dinero, en honor del *cheij* (Berque 1936: 72-73). Al igual que en otros contextos milenaristas, los rumores y las historias fantásticas sobre el *cheij* empezaron a circular por todo el Magreb. Se hablaba de un *faqih* a quien el *cheij* enseñó a leer y a escribir de manera milagrosa; se decía que la llegada de Bin °Aliwa estaba anunciada en el Corán y que se convertiría en un *mahdi* cuando sus adeptos alcanzaran la cifra de 320.000. Para un gran número de seguidores, Bin °Aliwa era un santo que les protegería contra todo tipo de calamidades. ²⁰

El éxito de la cofradía se debía también a su capacidad de renovación y respuesta a los cambios sociales contemporáneos. Bin °Aliwa permitía la traducción del Corán y aceptaba que la *shahada*, la afirmación de la fe, y uno de los cinco pilares del islam, fuera pronunciada en una lengua distinta al árabe. Como hemos visto, también desafió a la tradición dominante en el

18 El propio Bin °Aliwa afirmaba que podía prescindir de la cadena mística sufi, puesto que el Profeta le había revelado el contenido de su misión. De su libro *Qaoul El Mâarouf*, p.18, citado por Berque (1936: 17). Como ya he señalado, la noción de «santo» es conflictiva. En cualquier caso, estas categorías de hombres extraordinarios existen en la tradición sufi, y entre los rangos más elevados, según Ibn Arabi, se encontrarían el *ghawth* (como «socorredor») y el *qutb* (el «polo»). En Dermenghem (1982: 21).

19 Sobre el milenarismo en el islam, García-Arenal (2000). Para ejemplos magrebíes, Clancy-Smith (1993).

20 «Su santidad se convertiría en una especie de haber para la comunidad y que vivo o muerto, su presencia sería una protección para los que se afiliasen a la secta apartándose de las calamidades», Nota sin datar de la administración de Intervenciones (Caja 223, AGA).

Magreb, la escuela malikí, en algunos aspectos del rezo. Al inicio de cada *raq'a* o secuencia de inclinación durante la plegaria, el creyente cruza su mano derecha por encima de su puño izquierdo, tal y como indican otras escuelas como la hanafiyya. De hecho, en 1930 hizo traducir un libro de rezos al francés que se publica en Argel bajo el título de *Guide Pratique du Musulman*, y que precisamente recoge esos detalles de la posición de la mano en una de las ilustraciones.

Esta cuestión no generó únicamente debates teológicos sino que en algunos casos provocó incidentes entre musulmanes, sobre todo en Marruecos, donde predominaba el rito malikí: «Esta novedad choca en el Rif, donde todos siguen al Iman Malec. También se tiene la costumbre Hanafita de decir al final de los rezos la fórmula “La ila ha ila al-lah (tres veces) Mohamed rasul al-lah”, que dió lugar a un incidente en Yarmakas (Beni Tuzin), cuando se rezaba el yemáa, dirigido por un faqih aalauí». ²¹

Sus enemigos difundieron todo tipo de rumores sobre las supuestas innovaciones del *cheij* que también alcanzaron al Protectorado de Marruecos. Se decía que obligaba a sus adeptos a rezar hacia Mostaganem en lugar de la Meca y que había aceptado el misterio de la Trinidad. Sus biógrafos niegan estos últimos rumores, matizando que Bin ^cAliwa creía que el diálogo entre musulmanes y cristianos sería más fácil si estos últimos abandonaban su creencia en la Trinidad. ²² Sus técnicas de predicación interconfesionales facilitaron la difusión en medios europeos. La cofradía se extendió por países musulmanes (Argelia, Marruecos, Túnez, Libia, Siria y la Península Arábiga), y por países occidentales (Francia,

21 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 4.

22 Según el testimonio del Padre Giacobetti, de los Padres Blancos, que conoció a Bin ^cAliwa en su visita a Bruselas. En Lings (1961).

Inglaterra, Canadá y Australia).²³ La fama del *cheij* aumentó aún más con la conversión de europeos. Estos conversos veían en Bin ʿAliwa a un mago oriental y a un patriarca semítico, capaz de compatibilizar el racionalismo con el misticismo; de hecho, muchos de los conversos eran seguidores de la filosofía de Bergson, muy en boga por aquellos años.

La cofradía obtuvo una gran difusión entre los musulmanes en situación migratoria, como los rifeños en Argelia y los argelinos en Francia. Las causas de este éxito se debían a la capacidad de la cofradía para formular una serie de códigos de conducta en un espacio no-musulmán. En septiembre de 1929, la cofradía celebró un congreso en la mezquita de Sidi Ramdan (Argel), y acordó un programa de actuación en el que destacaban los siguientes objetivos: hacer comprender a los musulmanes sus deberes religiosos, terminar con los prejuicios entre religiones, dar a conocer el islam a los europeos, y asistir a los musulmanes residentes fuera de su país. Según un informe de la DAI, la cofradía trataba de evitar la penetración del comunismo entre los obreros musulmanes.²⁴ Este éxito alcanzó incluso la ciudad de París, donde la cofradía fundó una zagüía. El propio Bin ʿAliwa visitó la ciudad en varias ocasiones, sobre todo a principios de 1934.

Otro elemento que contribuyó paradójicamente al auge de la cofradía fue la introducción en Argelia de la salafiyya y del reformismo musulmán, que un gran número de creyentes contemplaba como una amenaza para las prácticas llamadas simplísticamente marabúticas por los franceses. Durante los años diez el propio Bin ʿAliwa había criticado aspectos del

23 En Gran Bretaña crearon zagüías en Cardiff, Glasgow, South Shield, Liverpool, Hull, Birmingham, Sheffield, Swansea, Newport, y Bawy, todas ellas reconocidas por la administración británica. En Francia, tenían zagüías en París y Marsella. Según Información secreta de la administración francesa de Argelia, 6 p., s. a. (Caja 16 H / 72, ALG, GGA, Archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence, en adelante AOM).

24 El *muqaddam* de la zagüía de París estuvo luchando contra la difusión de la propaganda comunista entre los argelinos. En «Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta Aliwa», Tetuán, DAI, 1940, p. 5 (Biblioteca Nacional, Madrid, en adelante BN).

culto a los santos y coincidía en este sentido con las doctrinas del neo-wahabbismo, en el terreno de la purificación del islam.²⁵ Pero durante los años veinte el *cheij* inició una guerra dialéctica con los ulemas reformistas, como consecuencia del crecimiento del movimiento de Bin Badis, que denominaba a Bin ʿAliwa el *cheij hulul*.²⁶ En 1921 publicó una carta abierta a aquellos que criticaban el sufismo.²⁷ El resultado es que «muchos significados elementos argelinos se habían afiliado a esta Secta; entre ellos se citan 9 ulemas de gran relieve religioso que estuvieron también en Mostaganem [se refiere a la fiesta anual de 1931]». ²⁸

En sus inicios el *cheij* había recibido los ataques que el reformismo lanzaba contra el papel de los intermediarios, pero no sólo en Argelia. En Túnez el periódico *Al-Nadim* le trataba de infiel e impío por no ajustarse a la ortodoxia coránica. La cofradía fue atacada también desde otros puntos de Oriente Medio, especialmente desde el wahabismo defendido por el rey Abdelaziz bin Saud, enemigo de todo tipo de mediadores.²⁹ Así pues, la extensión de la cofradía cuajaba en un escenario de confrontación, como demuestra el intento de asesinato del reformista Bin Badis por un seguidor de Bin ʿAliwa, después de que el primero criticara la doctrina de los ʿalawiyyin. La guerra dialéctica continuó entre los respectivos

25 Movimiento religioso inspirado en el pensamiento wahhabi, surgido en la Península Arábiga a finales del siglo XVIII, y de carácter puritano. Esta afinidad viene apuntada por Berque (1936: 724).

26 Es significativo que la DAI tradujera *hulul* como «tuberculoso», cuando en realidad la palabra se refería al estado espiritual adquirido por una persona que ha contactado con la divinidad. Este último sentido le otorgaba al *cheij* un crítico de su persona como el argelino Said Zahiri. En Berque (1936: 706, n.1).

27 Al-ʿAlawi (2011a): *Lettre ouverte à ceux qui critiquent le soufisme* (trad. M. Chabry). El texto es un complejo alegato del sufismo, siempre desde las fuentes coránicas, como reacción a las críticas de un letrado tunecino.

28 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 10.

29 «La secta aliuiia», s. a. (223 M, AGA).

medios de prensa: Bin Badis atacaba a la cofradía desde el periódico *Al Basair*, mientras que la otra parte replicaba desde otro periódico propio, *Lisan al-din*, según daba fe un rifeño que trabajó en dicho periódico, y que mantenía que el objetivo de la °Alawiyya era, de un modo oculto, el apoyo a la colonización francesa, de la que recibían financiación.³⁰

Obra escrita e influencia del *cheij* Bin °Aliwa

La significación de Bin °Aliwa en el sufismo del siglo XX ha sido remarcada por numerosos autores, y su obra resulta de gran importancia para entender las reacciones del sufismo frente al mundo moderno y los desafíos emprendidos por el islam durante este período.³¹ Más allá de esta aportación teológica, otra gran parte de su obra concierne la confección de poemas místicos que los cofrades entonan en sus salmodias, como modo de prepararse para emprender el viaje hacia la presencia divina.

La obra del *cheij* se encauza en la tradición de otros maestros sufíes, mostrando una interpretación del universo y del lugar de los humanos en el mismo. La idea central se articula en torno a la unicidad (*tawhid*) del cosmos. Como indica una repetida frase del *cheij*, el mundo tiene un alma, que es Dios, y Dios tiene un cuerpo, que es el universo.³² Y en este cosmos los humanos se hallan en un limbo, partiendo de un mundo material y visible; la vía sufi muestra el camino para trascender este pasaje temporal para alcanzar el mundo invisible y real de la presencia divina. Pero es importante remarcar que este modelo no consiste en una

30 Nota de información de 14 de septiembre de 1940, resultante del encuentro entre A. L., informador de la DAI, y el rifeño afiliado a la cofradía, que habría trabajado en el periódico de Mostaganem (Caja 2765, AGA).

31 Sobre la tensión entre reformismo islámico e islam «marabúutico», véase Merad (1967).

32 Primer poema del *Diwan*, citado por Berque (1936: 706, n.1).

interpretación heterodoxa del islam, ya que en palabras del propio *cheij*, son el Corán y los hadices las fuentes de inspiración de dicho camino. La propuesta de Bin ʿAliwa era profundizar en esta interpretación, tomando como ejemplo el mensaje profético e intentando desvelar los grandes secretos que todavía alberga. También es preciso tener en cuenta que aunque la cosmovisión sufi del *cheij* se va repitiendo a lo largo de sus obras, sus pensamientos irían evolucionando a partir de sus propias experiencias y sobre todo de las tensiones con el mundo externo, en especial el reformismo creciente de la época, que darán lugar a respuestas sobre el papel del sufismo y su propia visión del islam.

Para esta exposición sintética de la obra escrita del *cheij* me he basado en una lista propuesta por Muhammad Ayada (2013: 17-24), a partir del libro de la cofradía *Manshurat al-Maktabah al-Diniyyah li al-Tariqah al-Sufiyyah al-ʿAlawiyyah* (1987); y cotejada con la lista de obras recogida por Lings (1961: 212-213), en contraste con las disponibles, en árabe y francés, en la página web de la cofradía.³³ En el apéndice documental presento una compilación de dichas obras y un breve resumen de sus contenidos; aunque incluyo un orden cronológico, para muchas de ellas no disponemos de datación exacta. Como se puede observar en la siguiente síntesis, la obra del *cheij* es rica y variada en temas:

- Aforismos y comentarios a otros autores, como Abu Madyan de Tlemcén, y el maestro del *cheij*, el darqawa Buzidi.
- Estudios de la tradición sufi.
- Trabajos de defensa del sufismo, en especial tras los ataques recibidos por parte de los reformistas.
- Comentarios del Corán y de los hadices. Precisamente algunas obras constituyen comentarios jurídicos y teológicos a los hadices, mientras que otras conforman exégesis coránicas, centradas en algunos capítulos concretos.
- Reflexiones sobre la modernidad y el papel que deberían jugar las leyes divinas sobre las humanas.

33 <http://al.alawi.1934.free.fr/index.php/livres-du-cheikh-al-alawi-pdf.html>

- Libros dedicados al ritual y en especial al rezo. Además de realizar una versión en francés para los no árabes, el *cheij* también escribió sobre la polémica de la posición de los brazos durante el rezo.
- Libros dedicados a revelar los secretos del conocimiento para llegar a la unidad con Dios. Algunos de ellos se centran específicamente en interpretar el secreto de las letras, como la «b», que forma parte del verso omnipresente y que abre las azoras, la *fatiha*.
- Orientaciones para el maestro y el discípulo, y sobre cómo acometer sus caminos de acercamiento a la unicidad.
- Trabajos de estudio de la revelación y el papel del Profeta.
- Estudios de cosmología para entender el papel de la vía sufi y su camino en el universo.
- Versos místicos que describen e incitan a seguir ese camino de ascenso hacia la presencia divina.

De entre sus obras hay que distinguir entre los trabajos que circularon en vida del *cheij* y las posteriores ediciones elaboradas por los sucesores; esta distinción es importante, porque algunos de dichos discípulos intercalaron sus propias obras, en una especie de genealogía legitimadora de su posición. Pero sin duda, el éxito del *cheij* y de la cofradía no se fundamentó sólo en la difusión de esta obra escrita que, por otro lado, era de una gran complejidad para las masas analfabetas de la región. Precisamente su éxito y difusión llegó también por la vía ritual. Sus poemas místicos, recogidos en el *Diwan*, son la base para las audiciones o *sama^{ca}*, seguidas de la *imara* o *hadra*, la danza mística. De manera que en ese proceso ritual, el *faqir* encontraba la vía para alcanzar la divinidad, y para ello se veía inspirado por los sugerentes y estimulantes versos del *cheij*, en un lenguaje metafórico que, ciertamente tampoco resultaba sencillo para los *fuqara* de las zonas no arabófonas, como el Rif. Presento una pequeña muestra de este género basado en la equiparación del amor humano con el amor místico, en un sugerente lenguaje poético:

*Layla*³⁴

Escuchando su llamada, me acerqué
 a la morada de Layla.
 Que esta voz tan dulce no se calle nunca,
 me otorgó su favor atrayéndome hacia ella.

Me introdujo en sus dominios
 con palabras llenas de intimidad.
 Me hizo sentar junto a ella, se acercó aún más
 y se quitó el vestido que la velaba de mis miradas.

Me sumergí en la admiración
 maravillado por su belleza,
 extasiado, deslumbrado,
 sumido en su más grande secreto.

Hasta pensar que ella era yo mismo;
 como rescate, tomó mi vida.
 Me cambió, me transfiguró,
 me marcó con su propio sello.

Me apretó contra ella, me otorgó un privilegio único,
 me llamó con su nombre.
 Habiéndome matado y reducido a jirones
 mojó estos despojos en su sangre.

Después me resucitó: mi astro brilla en su firmamento.
 ¿Dónde está mi vida, donde está mi cuerpo,
 dónde la voluntad de mi alma?
 Su verdad irradia para mi.

34 El poema juega con la homonimia de *layla* («noche») y Layla como nombre de mujer. Agradezco a Manuela Marín la observación sobre este juego de palabras que, muy frecuentemente, genera confusiones.

Secretos que hasta entonces me habían sido ocultados
 mis ojos sólo la han visto a ella:
 sólo pueden dar testimonio de ella.
 En ella quedan comprendidas todas las alusiones.

¡Gloria a aquel que la ha creado!
 Para ti, a quien le gustaría describir la belleza,
 de su eclosión, he aquí algún reflejo.
 Recíbelo de mi saber. No lo sostengas.³⁵

La influencia de su obra fue más allá del Magreb y alcanzó Oriente Medio, zonas en las que dejó múltiples discípulos, que dieron lugar a posteriores *tariqas* encadenadas a la *Alawiyya*. Y fue grande su atracción para muchos conversos al islam, especialmente franceses, que dieron lugar a posteriores corrientes sufíes, a zagúías e incluso a corrientes heterodoxas bien particulares.³⁶ Uno de los primeros, en 1924, fue el oficial e intérprete Eugène-Marino Taillard, que adoptó el nombre de Jaafar y devino discípulo del *cheij*, haciendo de intermediario con otros europeos. Jean-Henri Probst-Biraben (1872-1957), académico y estudioso del islam, teósofo y masón, ejerció como *muqaddam* de la *tariqa* en los años 1920. Comunistas como Alphonse Izard (1908-1962), convertido como Abdallah Redha, tras ser confinado en Argelia por las autoridades de Vichy, y tras pasar primero por el reformismo anti-marabúutico, será redactor de las revistas de la cofradía de Mostaganem y secretario de los *cheijs*, hasta su asesinato en 1962. Uno de los más célebres fue el caricaturista anarquista Henri-Gustave Jossot, convertido como Abd al-Karim Jossot (1866-1951), discípulo de Bin

35 Mi traducción a la versión francesa del *Diwan*.

36 Véase el trabajo de Sedgwick (2009) sobre estas formas de pensamiento y acción, conocidas como «tradicionalistas».

°Aliwa desde 1923, aunque más adelante desharía sus vínculos.³⁷

Por su parte, Martin Lings, Abu Bakr Siraju-din, no contactó directamente con la cofradía, sino con el influyente René Guénon en El Cairo en 1940, pero sobre todo a través de Schuon, discípulo de Bin °Aliwa. Frithjof Schuon, °Isa Nurad-din Ahmed (1907-1998), fue uno de los más influyentes a nivel doctrinal entre los europeos conversos a una vía más esotérica. En 1933 residió un tiempo junto a Bin °Aliwa, y en 1935 el sucesor °Adda Bin Tunis le nombró *muqaddam* para Europa; en 1936 le traspasó su baraka, y por aquel período Schuon afirmaba haber experimentado una aparición de la Virgen; de ahí que su nueva *tariqa* adoptase el nombre de *tariqa* al-Maryamiyya al-°Alawiyya, aunque su obra fue prolífica y cambiante, y años más tarde se introdujo a las prácticas chamánicas de los indios norteamericanos. Otro discípulo de Schuon y seguidor de Bin °Aliwa fue el arabista e historiador del sufismo Jean-Louis Michon (1924-2013), °Ali °Abd al-Jaliq, especialista en Bin °Ayiba. Vemos, en definitiva, que una proporción importante de las propias fuentes que he utilizado a la hora de reconstruir la historia del *cheij* y de la cofradía procede en gran parte de estos actores implicados y observadores de aquel período histórico.

37 Su libro *Le sentier d'Allah* aparece publicado en 1927, pero se trata de una versión distinta a la de 1923, que contenía imágenes. Jossot, por aquel entonces, ya inicia su desvinculación de la cofradía.

PARTE II

Difusión de la cofradía °Alawiyya en el Rif oriental: persecución española y fragmentación en zagüías

La introducción de la *tariqa* °Alawiyya en la zona oriental de Marruecos se produjo a través de dos *muqaddams* enviados por Bin °Aliwa, y gracias también a los trabajadores rifeños emigrados a la región occidental argelina, especialmente a Orán. Esta situación de emigración fue fundamental para que los rifeños entraran en la cofradía³⁸. La inserción en la red social de la °Alawiyya facilitaba el acceso al mercado de trabajo, según la opinión del español Benedicto Pérez (1949: 16): «su auge en el Rif se debe como hemos dicho al contacto de los emigrantes con el país argelino ya que es de todos conocida la facilidad que encuentran los rifeños para el trabajo si son adeptos a esta cofradía».

Para Benedicto Pérez, la emigración de trabajadores marroquíes a las llanuras agrícolas de Orán se había iniciado hacia 1890, aunque otros autores, caso de Aziza (2003), la sitúan en la década de los años sesenta. El trabajo en las colonias agrícolas francesas era una salida económica para el Rif, que sufría un gran desequilibrio entre la concentración de la tierra y la densidad de población. La colonización española, lejos de solucionar este desequilibrio, sólo absorbió a una mínima parte de la mano de obra agrícola en las minas y en algunas explotaciones agrarias. Para trabajar en la colonia francesa los marroquíes necesitaban una autorización de los funcionarios franceses, pero la mayoría de trabajadores circulaba sin permisos, circunstancia que aprovecharon los propietarios agrícolas y los responsables de obras públicas para contratarlos fuera de la legislación social vigente. Según los datos de Benedicto Pérez (1949) un 35% de los

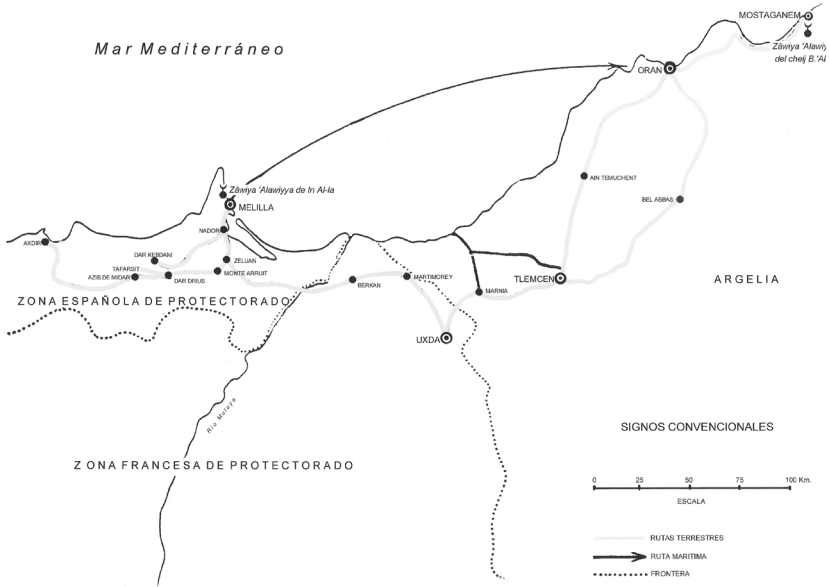
38 «Si además unís a esto, que gracias a ser cofrades es seguro que encuentren trabajo y pan para sus hijos, la prueba no puede ser más segura», Maldonado Vázquez (1950: 42).

hombres rifeños en edad de trabajar recurría a la llamada «emigración golondrina», es decir, una emigración temporal que en muchos casos se complementaba con la explotación de las propias tierras, puesto que el regreso coincidía con la recogida de las cosechas en el Rif. La mayoría de emigrantes no procedía de Guelaya sino del Rif central, especialmente de las cabilas de Tamsaman, Beni Sa'id, Beni Tuzin y Tafarsit. El viaje a Orán se efectuaba por vía terrestre a través de Berkan y Ujda, o por vía marítima en la línea Melilla-Orán.

Según un informe de la administración francesa, la comunidad rifeña de Argelia vivía replegada en sí misma, alejada de los cafetines, y se hospedaba y comía en locales separados.³⁹ Su fama de buenos trabajadores y su resistencia a los sindicatos generaron varios conflictos con los obreros argelinos. Este contexto migratorio favoreció el refugio de los rifeños en una institución religiosa como la *°Alawiyya*. No se trataba tan sólo de un repliegue espiritual. La entrada en la red social de la cofradía estaba orientada totalmente hacia el terreno de la vida cotidiana. Según las informaciones de los años cuarenta, el sucesor de Bin *°Aliwa* expedía a los *fugara* una tarjeta conocida como «el carné de amigos del Islam», escrita en francés y firmada por el *cheij °Adda*, que ofrecía facilidades de circulación a su portador y agilizaba la obtención de un puesto de trabajo.⁴⁰ Además de este apoyo económico, la cofradía ofrecía una ética y una disciplina social que facilitaban el reconocimiento social del emigrante: los *fugara* debían seguir unas reglas de cortesía, una corrección en los gestos, etc. Este vínculo entre emigración, renovación religiosa y construcción de una red de cofradías es, según Evers Rosander (1995), común a otros espacios contemporáneos y cofradías como la *Muridiyya*.

39 M. Counil, «Le travailleur saisonnier marocain en Algérie», CHEAM, 19 de octubre de 1950 (AOM).

40 En Counil (1950), que confirmaba (y probablemente copiaba) los datos de Benedicto Pérez (1949).



Itinerarios de los *fuqara* ^oalawiyyin entre el Rif/Melilla y Orán/Mostaganem.
Elaboración propia

Los emigrantes rifeños trasladaron el auge de la cofradía ^oAlawiyya a la zona oriental de Protectorado. Este fenómeno socio-religioso alertó a la administración española y su introducción entre 1919 y 1921 suscitó un estigma parecido al de la cofradía Darqawiyya. La imagen negativa de los ^oalawiyyin se consolidó por diversas razones: la animadversión que la cofradía despertó entre las autoridades marroquíes (los llamados «amigos de España»), el probable apoyo de los ^oalawiyyin al levantamiento de 1921 contra los españoles, y la facilidad de difusión de la cofradía entre los campesinos y las tropas indígenas. A pesar de la persecución que sufrió la cofradía por parte de las Intervenciones, sus seguidores siguieron aumentando, y ello desató aún más el recelo de la administración española, especialmente después de su expansión entre las tropas indígenas.

Finalmente, la muerte de Bin °Aliwa en 1934 provocó un conflicto entre sus seguidores que generó la fisión entre zagüías. La DAI contempló con buenos ojos estas divisiones, que reducían la influencia de los cofrades de Argelia, de los que sospechaba su conexión con las autoridades francesas.

Introducción de la cofradía en Guelaya y reacción de las autoridades

La extensión de la cofradía a Marruecos se inició en Mostaganem, cuando el *cheij* Bin °Aliwa designó a varios *muqaddams* para que le representaran: el *muqaddam* Muhammad Kidar, para la zona noroccidental, fundador de una zagüía en Beni Mansur, sede de la zagüía Darqawiyya; y el *muqaddam* Muhammadi b. al-Hach Tahar, para la zona oriental, principal difusor de la cofradía en Guelaya. Las Intervenciones calculaban en 1923 que la cofradía contaba con unos 700 seguidores en la cabila de Mazzuya y otros 700 en Beni Chicar, Beni Sidal, Beni Bu Ifrur, Kebdana y Beni Bu Yahyi.⁴¹ Según los datos de la DAI, los °alawiyyin pasaron por una época de expansión entre 1920-1922, perdieron influencia a partir de 1925, a causa de las detenciones sufridas, y recuperaron seguidores a partir de 1932.

El impulsor de la cofradía en Guelaya, el *muqaddam* Muhammadi b. al-Hach Tahar, se topó con la oposición de la mayoría de autoridades marroquíes de la zona, aliadas de las oficinas españolas. La trayectoria de este *muqaddam* resume la historia de la cofradía desde su introducción, su persecución por los españoles y su posterior afianzamiento tras la guerra civil española. Las disputas que la difusión de la cofradía generó en el campo religioso local son un fiel reflejo del conflicto político colonial. Los notables marroquíes de Guelaya confluyeron con las autoridades españolas para mantenerse en sus respectivas posiciones de poder, ante la presencia de un creciente movimiento religioso que les podía desbancar políticamente. Los llamados «amigos de España» (autoridades políticas y religiosas) se

41 «Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta Aliua»..., p. 10.

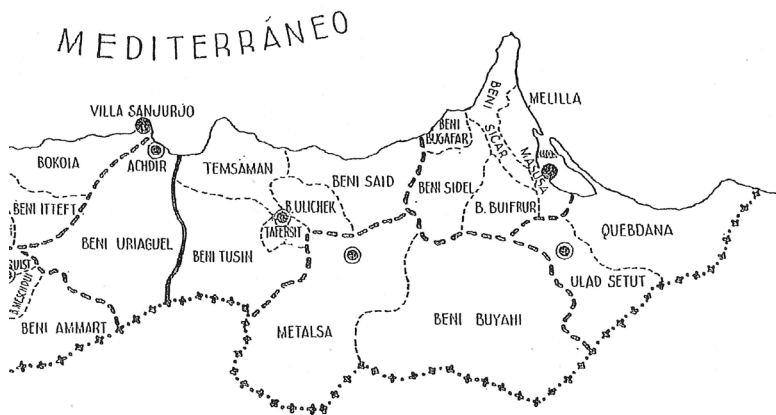
opusieron al nuevo movimiento religioso, que podía generar un conflicto político entre facciones. De hecho, el mapa de seguidores de las cofradías en años posteriores al conflicto muestra que las cofradías de Guelaya se dividieron en dos bloques, el de la cofradía Qadiriyya, sujeta al control y simpatía de las autoridades, y la cofradía °Alawiyya, introductora de nuevos planteamientos de atracción apropiados para el contexto colonial. El número de seguidores ilustra esta bifurcación. Las otras dos cofradías más influyentes en la región oriental también adoptaron posturas contrapuestas, una más beligerante contra España, los darqawa, y otra más neutral, los seguidores extáticos de la °Isawiyya. Aunque los siguientes datos son de años posteriores, nos permiten hacernos una idea de la diferente influencia de las *tariqas*:

Número de *faqara* de las diferentes cofradías de Guelaya (1944)

Cabilas Cofradías	Beni Chicar	B. Bu Gafar	Mazzuya	Beni Sidal	Beni Bu Iffur	Total
°Alawiyya	273	100	369	603	270	1615
Qadiriyya	466	70	286	284	218	1324
Darqawiyya	86	44	190	290	340	950
°Isawiyya	198	19	124	280	300	921
Karzaziyya	38	75	16	360	120	609
Nasiriyya	14	46	10	113	80	263
Buzianiyya	0	2	124	10	26	162
Wazzaniyya	2	3	60	29	34	128
Tiyaniyya	14	12	34	8	9	77
Hansaliyya	4	0	0	30	40	74
Total	1075	371	1215	1971	1437	6069

«Intervenciones del Territorio del Kert. Comarcal de Segangan. Número de adeptos a las diferentes cofradías religiosas», segundo semestre de 1944 (Caja 2764, AGA).

El *muqaddam* de Guelaya se llamaba Muhammadi b. Muhammad al-Hach Tahar,⁴² nacido en la cabila de Beni Sa'íd, en la familia de los jerifes de Wardana.⁴³ En su juventud se dirigió en 1914 a Argelia con la idea de embarcar en Orán y realizar la peregrinación a Meca. Pero en su camino oyó hablar de Bin °Aliwa, decidió ampliar sus estudios coránicos, y contactó con la zagüía °Alawiyya de Mostaganem. Allí permaneció entre 1914 y 1920,⁴⁴ estuvo ejerciendo tres años como maestro de Corán, y tras su iniciación se convirtió en uno de los discípulos predilectos del *cheij*.



Cabilas y fracciones de Guelaya
Alta Comisaría de España en Marruecos, Acción de España en Marruecos.
La obra material, Tetuán, 1948, pp. 6-7.

42 Las confusiones de la administración española con los nombres de los marroquíes eran muy frecuentes. Las informaciones de las Intervenciones se referían al *muqaddam* con diferentes nombres. Mi propia interpretación de las fuentes sólo se aclaró tras varias entrevistas con el hijo del mismo.

43 Para la biografía del *muqaddam* y la trayectoria de la cofradía en la zona oriental cuento con las fuentes de la administración española de Protectorado y las informaciones de su hijo Hach Mimún.

44 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 7.

Este le concedió el título de *muqaddam*, tal y como se efectúa en la mayoría de *tariqas*, y regresó a Guelaya con la misión de difundir la cofradía.⁴⁵ Con este objetivo se instaló en Frajana (fracción de Mazzuya, limítrofe con Melilla), en junio de 1920, cuando contaba unos 29 años.

Por aquel entonces la construcción de una zagüía suponía un ejercicio clave para la institucionalización y difusión de la cofradía. No se hallaba solo Si Muhammadi para desarrollar su misión, ya que contaba con la propia red de emigrados y las ideas que estos transmitían en su cultural oral, y que contribuyeron a presentar el aura mágica de Bin °Aliwa: «El terreno le fué allanado por los mismos que regresaban de Argelia de las faenas de siega, que en sus hogares contaban los poderes sobrenaturales del Chej Ben Aaliua y las maravillosas virtudes de su “baraca” y algunos contaban que tuvieron acceso al “Bit el Helna” del Chej Ben Aaliua y aseguraban haber visto a Al-lah invocado por este».⁴⁶

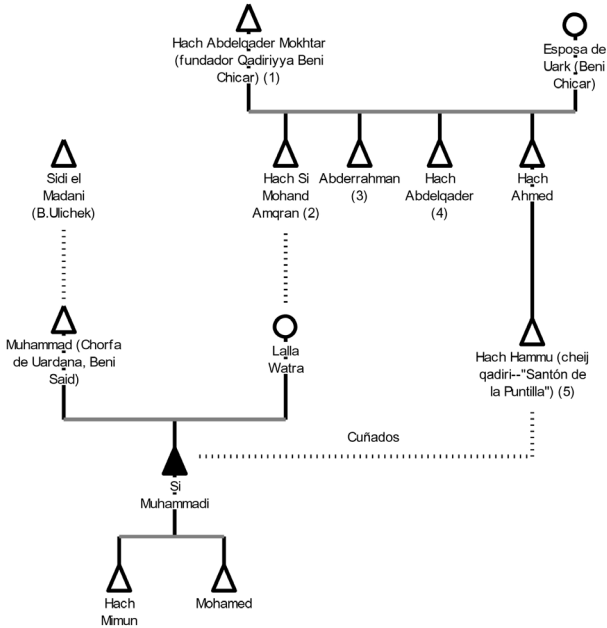
Si Muhammadi no llegaba tampoco con las manos vacías, y dedicó el dinero que traía de Mostaganem a la construcción de la zagüía, que supuso un gasto, según fuentes españolas, de 12.000 pesetas. Destaca de aquel edificio que se tratara de una réplica de la zagüía de Mostaganem.

Las redes de parentesco de Si Muhammadi nos muestran precisamente que su predicación iba a topar con el arraigo de otra cofradía en la zona, la Qadiriyya. Su padre, Muhammad, había nacido en Dar Kibdani, cabila de Beni Sa°id; y su madre, Lalla Watra, era de Beni Chicar. Por parte paterna se le atribuía un origen jerifiano, como descendiente de Sidi el Madani, cuya tumba se halla en Beni Ulichek.

45 El *cheij* emite un documento o diploma (*iyaza*) que legitima al *muqaddam* para atraer nuevos adeptos, repartir rosarios y predicar la doctrina de la cofradía: «Ces titres ou licences sont consignés sur les diplômes (*idjeza*) établis avec un soin scrupuleux (...). C’est le diplôme divin qui ouvre toutes les portes et donne, à celui qui le porte, une situation incomparable», Depont, Coppolani (1897).

46 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 8.

Genealogía de Si Muhammadi b. al-Hach Tahar y lazos matrimoniales con los *cheijs* de la Qadiriyya



Elaboración propia.

Las alianzas matrimoniales jugaron un papel destacado en el desarrollo y competencia entre las diferentes cofradías de la zona. Lalla Watra era hija del *cheij* de la zagüía Qadiriyya de Beni Chicar, conocido como «Santón de la Puntilla». Esta alianza entre linajes se consolidó con posteriores matrimonios. El *muqaddam* ^{alawi} se casó con una pariente del *cheij* de la zagüía Qadiriyya, Si al-Hach Hammu (sobrino del anterior *cheij* qadiri). Sin embargo, esta alianza con los qadiriyyin no impidió que en abril de 1921, pocos meses antes de la revuelta de Abdelkrim, los jefes pro-españoles de Guelaya, entre los que se encontraba su propio cuñado,

el jerife qadiri, denunciaran al *muqaddam* ante las autoridades coloniales. Ignoramos cuales fueron las razones de tal giro, ya que en un principio sabemos que incluso Si Muhammadi y el *cheij* qadiri acudieron por separado a Mostaganem y, según Manuel L. Ortega, «existen motivos para suponer que se habían puesto de acuerdo entre ellos y con el cherif Aliuia». Según el mismo Ortega, el *cheij* qadiri fue más bien presionado por su entorno, y acusado de «concomitancias aliuas por sus convecinos», por lo cual «acudía espontáneamente a los centros de Melilla para explicar su actitud». Al parecer temía que una violenta represión de las doctrinas ªalwies pudiese ocasionar el efecto contrario, haciendo mártires a sus seguidores, y apostaba por adoptar una posición más estratégica:

«Desde luego condenaba la forma empleada por el Mohammedi para hacer prosélitos en contradicción con los preceptos que para dicho fin marca la ley de propaganda de todas las sectas hoy existentes que no admiten que se de el rosario (investidura de cofradía) si no a las personas de edad madura que son las que pueden darse cuenta de la significación que para ella tiene el acto de hacerse sectarios.

Hizo constar el “Santón de la Puntilla” que hubiera condenado publicamente la referida propaganda, pero que habiendo meditado detenidamente este interesantísimo asunto y las consecuencias que podía acarrear su propuesta manifestación, consideró que debía abstenerse de hacerlo, pues, de otra forma, era casi seguro que el nuevo propagandista se hubiera servido para hacer creer ante los ojos del pueblo, que el cherif de la zauia del Uark y jefe de la secta cadiría, la tenía envidia, lo cual hubiera sido no solamente inútil, si no muy perjudicial para el fin perseguido (...).⁴⁷

Es en esta época cuando los informantes anónimos de las Oficinas Indígenas empezaron a señalar la primera difusión de la «propaganda aliua»

47 Manuel L. Ortega. 1923. «La secta Aliua en Melilla. Una interesante historia», *Revista Hispano-Africana*, nº 9, nº 10, septiembre, octubre, p. 2-3 de la versión mecanografiada (Caja 3012, AGA).

en Melilla, dirigida por Si Muhammadi como representante del *cheij* de Mostaganem, que, como vuelve a señalar Manuel L. Ortega, daba rosarios de la cofradía: «Que el citado chej tenía en Frajana un representante, SI MOHAMMEDI BEN HACH MOHAMMED BEL TAHAR, apodado “El Saidi”, quien vivía en la casa de Si Mohammedi “El Fraile” teniendo su centro de reunión, los jueves, en la mezquita de Sidi Dris, en la alcazaba de Frajana. Daba en 200 a 300 el número de los focara aliua que asistía a estas reuniones piadosas. La propaganda se iba extendiendo por la Restinga y Bu Erg aunque con pocos prosélitos.»

Aquella primera extensión de la cofradía empezó por la zona de Guelaya hasta Quebdana, y nombró a varios delegados en Beni Chicar, Beni Bugafar, Beni Bu Ifrur, Beni Sidal, Quebdana, y en la propia Melilla: «En el barrio Real de Melilla, en la calle donde estaba instalada la escuela indígena, tenía establecido una especie de Corán cierto moro llamado SI MOHAMMEDI ACHUCH, nacido en Beni Bugafar, pero criado en Argelia, el cual daba toda clase de facilidades a los aliua, así como a todos cuantos se mostraban partidarios de la política francesa.» Insisten las fuentes españolas en que dicha semilla de la expansión, con la construcción de nuevos edificios, viajes y banquetes, no podía partir sin un apoyo financiero básico externo, ya que justamente en ese período el Rif venía padeciendo una dura sequía que sería, entre otros factores, unos de los desencadenantes de la revuelta del verano de 1921. Aluden autores como Ortega al papel desempeñado por las invitaciones y agasajos desplegados por los delegados de Si Muhammadi, como Achaud en Melilla, que ofrecía banquetes, o los delegados de Beni Sidal y Beni Bu Gafar, que organizaban notables agasajos; o el delegado de Beni Bu Ifrur que daba facilidades de crédito en su tienda para los nuevos seguidores.⁴⁸

Frente a esta difusión, el 30 de abril de 1921 el *cheij* Bin Chel-lal (Beni Bu Ifrur), acompañado de otros de Ulad Chaif y de las cabilas de Mazzuya y Beni Bu Ifrur presentó una denuncia en la Oficina Indígena de Melilla,

48 Manuel L. Ortega. 1923. «La secta Aliua en Melilla. Una interesante historia»..., p. 2 y p. 5.

acusando a Muhammadi b. al-Hach Tahar de realizar propaganda religiosa en contra de la doctrina darqawa. Varias personas más acudieron a la Oficina Indígena para denunciar que la propaganda de la cofradía °Alawiyya podía generar un conflicto social. Entre los denunciantes hallamos a miembros de otras cofradías,⁴⁹ los *chorfa* de Zegangan y Muhammad b. Mulay Tayyib ad-Darqawi, de la zagüía de Kerker. El propio cuñado del *muqaddam* °alawi, el jerife qadiri de la zagüía del Cabo Tres Forcas, se sumó a la denuncia, a pesar de haber apoyado inicialmente la difusión de la cofradía °Alawiyya. La acusación fue ratificada por otras autoridades de relevancia como el caíd de Beni Chicar, Abdelkader al-Hach Tayyeb, Muhammad Asmani (el «moro gato») y Ben Chel-lal, que se quejaban de: «la irregular conducta del citado Mokadem, opuesta a las costumbres tradicionales de los musulmanes, y opinaron que era preciso cortar esa propaganda y castigar a sus autores y principalmente interesados por ser inadmisibles desde el punto de vista religioso, así como por las derivaciones políticas que de ella podrían desprenderse y que era fácil fuera este su objeto principal, dada la procedencia argelina de la nueva Secta en la cual figuraban como adeptos un Coronel y un Médico, ambos de nacionalidad francesa».⁵⁰

Según la versión que me narró un *faqir* de la cofradía, esta oposición de las autoridades se debía a que Muhammadi b. al-Hach Tahar era de Beni Sa'id, lo cual le valió la oposición de Abdelkader al-Hach Tayyeb, de Beni Chicar. El testigo equiparó aquella rivalidad a una competencia comercial:

49 El *cherif* de la *tariqa* Buzianiyya de esta cabila expuso sus sospechas ante la Oficina Indígena acerca de que los °alawiyyin escondían fines políticos, y pronosticaba un conflicto seguro entre los afectos a las diferentes cofradías, exponiendo como ejemplo un incidente que ya se produjo entre algunas mujeres. Carta del coronel de la IGIFJ de Melilla al Inspector General de Tetuán, 30 de abril de 1924, p. 4 (Caja 1256, AGA).

50 Carta del coronel de la IGIFJ de Melilla al Inspector General de Tetuán... p. 2.

«Aquello era como un negocio. El recién llegado tenía más clientes, y estos de Ras al-Uark (la cofradía Qadiriyya) temían quedarse sin gente».⁵¹

El jeque de la zagüía qadiriyya, conocido en la zona como «Santón de la Puntilla», era, como he comentado, Hach Hammu Si al-Hach Ahmed al-Hach Abdelkader, familiar de Muhammadi. La tensión que se generó entre las cofradías contraponía a personajes unidos por parentesco. Y la llegada de Muhammadi perturbó el papel que desempeñaba el primero en la zona:

«la presentación a finales del año 1907 de un sobrino suyo que hacía años había partido para Argelia y que volvía a Beni Chicar pletórico de fe religiosa, pero que inspirada en las doctrinas de una nueva Cofradía, venía a hacer sombra al prestigioso Santón (...) Parece ser que en un principio se opuso Si el Hach Hammu a que Si Mohammedi predicase las doctrinas aliuas en la Región Oriental y obedeciendo a este motivo hizo un viaje a Mostaganem para entrevistarse con el Chij Aliua. Se cree que este Cheij le explicó sus doctrinas e incluso le invitó a entrar en su Tarika donde le ofreció el cargo de Jalifa suyo para esta Región. A ello se negó».⁵²

Un ¨alawi de Zegangan me explicó que los españoles no se fiaban de la *tariqa* porque reunía a gente de muchos países; el hecho de que viniesen devotos de Argelia les desagradaba y pensaban que podía dar lugar a

51 Entrevista con Si Ayat (nacido ca. 1927), que pertenecía a la cofradía desde su juventud. A causa de la hambruna de los años cuarenta emigró a Orán y Mostaganem, trabajando para los franceses o los españoles («estabas sin papeles, como ahora», me comentaba). Al volver se alistó en las Mehallas Jalifianas, pero como no le agradó aquella vida regresó a Argelia, de donde le expulsaron en 1957, coincidiendo con la guerra de la independencia. Después emigró a España y fue uno de los primeros rifeños en trabajar en Vic (Barcelona), en una fábrica de algodón. Entrevista en Melilla, 27/05/1999.

52 «Secta Kadiria, Sauia de Uork», s. a., p. 5 (Caja 2764, AGA).

«algo peligroso».⁵³ La respuesta de los ‘alawiyyin no se hizo esperar, y enviaron una instancia al Alto Comisario en la que defendían el carácter estrictamente religioso de sus actividades, separadas del terreno político. El 6 de mayo de 1921 el Alto Comisario optó por invitar al *muqaddam* a Tetuán para que solicitara al Jalifa una autorización para la predicación. El *muqaddam* partió el 10 de mayo hacia la capital del Protectorado a bordo del vapor Cabañal, y el Alto Comisario prefirió en primera instancia no retenerlo, ante el temor de una revuelta por parte de sus seguidores. Si Muhammadi estuvo alojado en casa de cofrades y desde allí escribió para tranquilizar a sus seguidores, ante el rumor de que iba a ser detenido.⁵⁴

Sin embargo, el Alto Comisario Berenguer ordenó investigar las intenciones reales de la cofradía y controlar a sus jefes. Ante esta serie de denuncias, los capitanes de las Oficinas Indígenas iniciaron algunas pesquisas entre los *fuqara* de la cofradía. Los rumores recogidos por los españoles durante esta época marcaron la imagen que la administración se hizo de la cofradía, como un agente xenófobo y conspirador.⁵⁵ Afirmaba un miembro de la Policía Indígena, informante de la oficina española, que había oído decir a unos ‘alawiyyin que: «(...) había estado en Argelia en donde visitó al Chej de la Secta Alauia el cual sería sin duda alguna el que les libraría de nuestro Protectorado, a lo que contestó el segundo de ellos que tenía encargado un rosario enorme para que una vez que llegara la hora, vieran bien que un Alai era el que se comía a bocados a los Españoles».⁵⁶

Los *fuqara* que pronunciaron estas palabras fueron encarcelados por los

53 El testigo era comerciante y entró en la cofradía en 1955. Entrevista en Melilla, 18/07/1998.

54 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 8.

55 «En los años 1920, 1921 y siguientes, coincidiendo con los sucesos acaecidos en esta Región [oriental] es cuando se señaló la mayor actividad de la Secta, que unió a sus predicaciones religiosas la *xenofobia* mas exaltada» [la cursiva es mía], «Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta Aliua»..., p. 9.

56 Carta del coronel de la IGIFJ de Melilla al Inspector General de Tetuán..., p. 5.

militares españoles, y de algún modo anunciaban que el clima social en la zona era propicio para una revuelta, tal y como ocurrió pocos días después, con el levantamiento rifeño.

En contraste con las llamadas a la prudencia realizadas por el *cheij* qadiri para no crear el efecto contrario al deseado, algunas autoridades como el general Silvestre apostaron por la postura contraria, y «dejose arrastrar por las impetuosidades de su carácter nervioso, reprimiendo y prohibiendo la acción propagandista del Mohammedi y terminando con su expulsión del territorio de Guelaya, medida impolítica que produjo un movimiento de simpatía hacia el misionero y sus acompañantes». ⁵⁷ Así, tras el regreso de Tetuán de Si Muhammadi, el 7 de junio de 1921, la Oficina Indígena de Melilla, por medio del *cheij* Muhammad Asmani (el «moro gato»), le comunicó al *muqaddam* °alawi que debía abandonar Mazzuya; el día 12 de junio fue expulsado de la zona española de Protectorado, huyendo hacia Orán por vía marítima, en compañía de un marroquí de la zona francesa.

El propio *cheij* Bin °Aliwa encabezó las protestas y se presentó al vice-cónsul honorario en Mostaganem el 30 de junio, explicando que era profesor de filosofía en Mostaganem y que había tenido como discípulo al marroquí Si Muhammadi, declarando que era un hombre leal, calumniado por indígenas de Melilla envidiosos del mismo. ⁵⁸

Si Muhammadi permanecería poco tiempo en Mostaganem, pero allí se produce un hecho que será relevante, puesto que Bin °Aliwa le otorga el estatus de *cheij*; ello implicaba que a partir de ese momento tenía la facultad de nombrar a los *muqaddams* de la zona oriental. No tardó mucho en regresar y se instaló de nuevo en Frajana, siendo incluso autorizado por el coronel Riquelme a seguir con sus actividades religiosas.

Después del levantamiento de 1921, las Oficinas Indígenas siguieron con más atención los movimientos y las visitas de los *fuqara* °alawiyyin,

⁵⁷ Manuel L. Ortega. 1923. «La secta Aliua en Melilla. Una interesante historia»..., p. 4.

⁵⁸ Carta del coronel de la IGIFJ de Melilla al Inspector General de Tetuán. . . , p. 5 bis.

interviniendo su correo y espionando sus reuniones. A principios de 1922 se inició una persecución de los miembros de la cofradía en Suq al-Arba^a de Arakman (Quebdana). En agosto de aquel mismo año, un confidente denunciaba a los españoles que la cofradía celebraba sus actividades a escondidas en una escuela próxima a la alcazaba de Frajana, y que no cesaba en sus contactos con la zagüía de Mostaganem, a la que pretendían enviar ofrendas. Las denuncias contra los ‘alawiyyin les acusaban de colaborar con Abdelkrim y desear la derrota española.

En diciembre de 1922 el capitán de la Oficina de Mazzuya recibía confidencias de reuniones en el Fid de Barraca en que hombres y mujeres se dedicaban a rezar, afirmando que: «pronto los cristianos tendrían un nuevo desastre, puesto que Dios lo quería, y estaba cercana la verdadera hora que tanto anhelaban los creyentes de Mahoma; recomendaban a todos tuvieran un poco de paciencia, pues todo llegaría a su tiempo, y entonces los amigos de España recibirían el castigo y confiaban en que al ocurrir el nuevo desastre, ya no volveríamos a pisar este Territorio, ni aún la Plaza de Melilla que sería la primera en caer».⁵⁹

Estas confidencias emergen, recordemos, en plena guerra del Rif, con un futuro completamente incierto y con el proyecto de Abdelkrim en pleno apogeo. En este contexto bélico las detenciones de ‘alawiyyin tras reuniones consideradas subversivas se repitieron en diversos puntos de Kebdana (julio de 1923) y Guelaya (septiembre de 1923). Así, a finales de 1923, de los 157 presos marroquíes repartidos en las cárceles de Melilla (Rostrogordo, Cárcel Pública, Cabrerizas Altas), Alcazaba de Frajana y Suq al-Had de Beni Chicar, había unos 21 *fuqara* de la cofradía ‘Alawiyya, clasificados como «presos políticos de kabilas sometidas» (de Mazzuya, Beni Chicar, Kebdana y Sanhaya), además de un argelino detenido por «propagandas sospechosas», y 9 *fuqara* de

59 Carta del coronel de la IGIFJ de Melilla al Inspector General de Tetuán..., p. 7 bis.

Beni Sidal, por «propaganda de una secta». ⁶⁰ Las listas de encarcelados incluyen a miembros de la cofradía bajo las siguientes etiquetas:

- «por propagandas sospechosas» (nº 119)
- «por efectuar reuniones para la propaganda de una secta» [no se especifica] (nº 120-127)
- «por pertenecer a la Secta Alauita» (nº 128-131)
- «por ser aliado a la secta Alaiuya» (nº 136-144)
- «por ser afiliado a la Secta Alaiuya» (146)

Entre estas etiquetas de clasificación hallamos en el nº 36 a Si Muhammadi, enumerado como «Mohammed ben Mohamedi Bel Hach Tahar» (Mazzuya, en la prisión de Batel, detenido el 2-9-1923). En el resto del documento figura una interesante lista sobre otros cargos, en la que predominan desertiones de soldados, apoyo a la revuelta de julio de 1921, tenencia de armas, pero también delitos de sangre como asesinatos de familiares (suegros, esposas, e infanticidios).

A principios de abril de 1924 habían sido detenidos «trece indígenas pertenecientes a la Secta Alauia y que fueron detenidos por haber realizado una reunión sospechosa», y ante lo cual el caíd Abelkader al-Hach Tayyeb solicitó petición de libertad, que fue concedida. Pero el coronel que suscribe esa liberación continuaba insistiendo a sus superiores en la necesidad de recelar de la cofradía, a pesar de afirmar que no se mezclaban en asuntos de política. Destaca en su carta la táctica de no cargar en la Oficina de Asuntos Indígenas la responsabilidad de perseguirles, y poner los detenidos a disposición del Jalifa, como jefe supremo de su religión. ⁶¹

Las denuncias contra Si Muhammadi continuaron viniendo de los

60 «Relación nominal de los indígenas detenidos en las distintas prisiones de esta plaza y en las Oficinas de Intervención, con expresión de las kabilas a que pertenecen, fecha de su detención, motivo de la misma y socorros que se les facilita», Oficina de Intervención Militar Central, Melilla, 17 de diciembre de 1923 (Caja 1256, AGA).

61 Carta del coronel de la IGIFJ de Melilla al Inspector General de Tetuán... p. 2 bis.

notables de la zona, e incluso de su propia parentela, como reseña en 1946 el interventor Lorenzo Gómez Vera:

«de nuevo se hicieron denuncias por parte de las Autoridades en contra de la Secta, una de ellas por parte de un pariente de Si Mohamedi, por un tal Si Abderrahman Mohamed Tiyani, y por varios de Mazuza y Beni Chicar, dando lugar a que se condenase a la ultima pena a estos jefes religiosos. Esto formó un gran revuelo, por lo precipitado de la resolución, pues los mismos que los habían denunciado, hicieron propaganda entre los indígenas, diciendo que los españoles queríamos aniquilar la religión musulmana, y que si anteriormente habíamos perseguido a los aaliuas, ahora lo hacíamos a los Tiyauini, y demás sectas hasta hacer que los musulmanes cambiasen de religión.»

Continuando con los datos aportados por Gómez Vera, estos nos permiten reconstruir la red de personas de confianza en que se apoyaba la labor de Si Muhammadi, y las razones del recelo colonial español que, no podemos olvidar, se produce en plena guerra del Rif. Las siguientes biografías indicarían estos engranajes políticos:

«Sidi Abdeselam Uld Sidi Mohamedi Uld El Kadi Axub, Mocadden de Beni Buifrufr, es señalado en enero de 1925 como jefe de un importante centro de espionaje francés. Era un empleado de confianza de la Compañía Francesa del Norte Africano (Minas de Afrau). Tenía unos 22 años, era hijo de Sidi Mohamedi Uld El Kadi Axub, que estuvo varios años al servicio del Sr. Massenet (...), y colaboró en un asunto de espionaje de Monsieur Jules Crete.

Un sobrino de Si Mohamedi era el ex-Caid Abdeselan Axub, que fué de la Policía Indígena y que se pasó en Annual al enemigo, actuando con los rebeldes como jefe de Artillería (...). Además de su hijo Abdeselan que recibió el nombramiento de Mocadden Aaliua en Beni Buifrufr, Sidi Mohamed tenía otro hijo que había enviado a estudiar a Rabat, siendo en

aquella fecha todos los Axub protegidos franceses.

Como Jefe de Propaganda de la Cofradía en nuestra Zona, actuaba Sidi Laarbi Ben Amar, antiguo kadi de Beni Snasen, y más tarde Beni Urrirrech. Fué buen colaborador de los franceses en la campaña de Beni Snasen y la recompensa que obtuvo fué el nombramiento de kadi; siendo mas tarde destituido por sus continuas irregularidades, por los mismos franceses. Sidi Laarbi perteneció a la Cofradía Darcaua, pero no se sabe si por conveniencias propias o por orden de los franceses ingresó en la Aaliua, recibiendo en Mostaganem el nombramiento de Mocadden, así como instrucciones relativas a la propaganda a efectuar en nuestra zona. Conocía nuestra Zona, pues con anterioridad a los sucesos de 1921 había estado en Melilla, donde fué detenido por el Coronel Morales como sospechoso.»

Gómez Vera aporta también que, en junio de 1923, el capitán interventor de Mazzuya obtuvo permiso para irrumpir en las reuniones de los °alawiyyin y detuvo a sus líderes por «gritos de maldición a España». ⁶² El jefe °alawi, que había vuelto a la zona española, fue encarcelado el 2 de septiembre de 1923, junto a otros seguidores. ⁶³ Existen varias versiones en la documentación española. Una de ellas indica que el arresto se produjo a finales de 1922, y que fue llevado primero a la Oficina Central de Policía Indígena de Melilla y luego a la prisión de Batel (Beni Bu Yahyi), donde habría permanecido un año, pasando a Rostrogordo, hasta 1926. ⁶⁴

Muhammadi b. al-Hach Tahar fue puesto en libertad entre 1925-1926. Pasado un tiempo, en abril de 1927, los españoles le volvieron a encarcelar, acusado de lanzar nuevas propagandas en contra de España. A pesar de su estancia en prisión hasta 1930, Si Muhammadi no cesó en sus actividades.

62 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 9.

63 «Relación nominal de los indígenas detenidos en las distintas prisiones de esta plaza y en las Oficinas de Intervención, con expresión de las kabilas a que pertenecen, fecha de su detención, motivo de la misma y socorros que se les facilita»...

64 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 8.

En verano de 1928, los vigilantes del fuerte-prisión de M^a Cristina (Melilla) le incautaron diversos folletos y periódicos de la cofradía:

«En visita efectuada al fuerte de María Cristina, en donde se hallan los principales presos políticos, le fueron recogidos a Mohammedi Ben el hach Mohammed, de Beni Sicar, varios folletos y periódicos de la mencionada secta, que tenía sin autorización del Comandante del fuerte. El expresado indígena, mokadden de la secta Aliua, fue detenido en la primavera de 1927 por sus propagandas en contra de las disposiciones del Majzen, pues en sus prácticas religiosas reunía a los adeptos, tratando de convencerles de que no necesitaban armamento alguno para salir vencedores en la lucha contra las personas o los animales, pues les era suficiente pronunciar el Diquer de la cofradía, para que el adversario fuese vencido (...).»⁶⁵

Según su hijo Mimún, el *muqaddam* convirtió en nuevos *fuqara* a varios de los otros encarcelados, circunstancia que contribuyó a aumentar su prestigio.⁶⁶ Y explicaba otro informe español que:

«Durante su prisión, lejos de perder adeptos, por el contrario la recluta creció, hasta el extremo que era considerado como un verdadero apóstol y mártir de la Religión, cosa que consiguió en la adversidad y cuando fué perseguido por nosotros, pero en libertad y en igualdad de trato con los demás, decaía su prestigio, pues no poseía don de gentes, era más fanático que político, y el concepto expresado por el General Capaz es exacto, no considerandolo peligroso. Dijo de él que “es un místico que seguramente lo que quería era ganar el cielo y de paso comer gratis de las limosnas de los

65 Carta del coronel jefe de Melilla, 29 de agosto de 1928 (Caja 1221, AGA).

66 El interventor E. Maldonado (1950: 31) también tenía constancia de este suceso: «he sabido que un mokaddem “Addaui” [nombre posterior de la cofradía] a quién metieron en la cárcel, en unos días repartía entre los presos veinte rosarios y conseguía hacer rezar a sus verdaderos detritus de la sociedad que parecían incapaces de sentir tocado su empedernido corazón para el canto de una plegaria».

fanáticos”, aunque sus focara le daban un amplio margen de honradez en la administración y caudales que estos le confiaban». ⁶⁷

Los interventores justificaron estas detenciones con una supuesta conexión entre la propaganda anti-española de la cofradía y la influencia de elementos franceses infiltrados en ella. La DAI afirmaba que en enero de 1921 el discípulo predilecto de Bin ‘Aliwa, Si ‘Ali b. Nasr, recorrió las cabilas marroquíes y sumó adeptos entre los «elementos no adictos a nuestra causa, buscando su recluta especialmente entre los soldados indígenas». ⁶⁸ Estos rumores se vieron reforzados por los confidentes de la administración española, según los cuales, Bin ‘Aliwa hizo de intermediario entre el mariscal Lyautey y Abdelkrim, antes de que este último se levantara contra Francia: «Ben Aliua era el enlace entre Abdelkrim y el General Lyautey antes de los sucesos del año 1921. Al estallar la rebelión todo el aprovisionamiento que necesitaba Abdelkrim lo recibía de Lyautey mediando siempre Ben Aliua». ⁶⁹

Un asunto poco claro en la política de Abdelkrim es su actitud hacia las cofradías y los actores religiosos que no participaban de su proyecto reformista. Mientras que unas fuentes indican que se dedicó a perseguir a diversos miembros de cofradías y santuarios, otras refieren que tampoco renunció a contar con su apoyo. Seguramente podemos apostar por una visión intermedia, donde Abdelkrim no descartó alianzas con agentes religiosos que le ofrecieran respaldo político. Así queda comprobado – Mateo Dieste (2003: 352)- con el uso de los espías de la cofradía Heddawa de Beni Aros. Tampoco son descartables las fuentes que mantienen que Abdelkrim mantenía contactos o incluso simpatías por algunas cofradías, tal y como sucedía en la sociabilidad de la época. Es en este contexto que

67 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 8.

68 «Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta Aliua»..., p. 9.

69 Informe s. a., firmado por los confidentes M. S. y L. B. (ca. 1930), p. 2 (Caja 223, AGA).

podemos interpretar el siguiente documento, poco citado en la literatura, y que demostraría el contacto de Abdelkrim con el *cheij* Bin ʿAliwa, al manifestar el líder rifeño que se siente honrado por recibir el permiso de recitar un *dhikr* de la cofradía:

«En el nombre de Dios clemente y misericordioso, que la plegaria y la salud sean con el Profeta generoso.

Respetado maestro, Sidi Ahmed ben Mustafa ben Aliwa, para vosotros el saludo de Dios y su clemencia. Hemos sido muy honrados por vuestra carta y vuestros dones espirituales nos han hecho felices y lo hemos atribuido a nuestra buena suerte, porque el hecho de que os hayáis dignado a escribirnos es la prueba de que la gente unida a Dios dirige sus corazones hacia nosotros y es lo que buscamos, alabado sea Dios.

Sí, desde hace tiempo albergamos el deseo de escribiros, para que nos autoricéis a practicar ciertos *dhikrs*, en aras de beneficiarnos de la bendición y de las gracias divinas con que Allah os ha gratificado, pero no hemos podido escribiros. Pero hoy no dejamos perder esta ocasión, esperamos de vuestra señoría que nos autorice a recitar una breve letanía adaptada a los estados de condición que no se escapan a la nobleza de vuestro saber.

En fin, alimentamos la esperanza de que rezaréis con nosotros y que no nos olvidaréis en vuestras íntimas oraciones espirituales, cuando os dirijáis al Rey supremo, y finalmente que la salud sea con vosotros.

Muhammad ben Abd al-Karim al-Khattabi, 15 chaabʿan 1340 (abril 1922)». ⁷⁰

Un informe español secunda estas tesis, al explicar que en 1925 el agente comercial de Abdelkrim, el argelino Sidi El Hassan, le propuso varias veces que se afiliara a la cofradía, a lo que se negó el líder rifeño. Sin embargo, Abdelkrim «tenía todas sus simpatías, hasta el extremo que recibía ayuda del Chej de Mostaganem en sus relaciones con los franceses,

⁷⁰ Mi traducción del texto, a partir de una traducción francesa del árabe, en Khelifa (1987).

así como también recibía aprovisionamientos».71 Por otro lado, también sabemos que uno de los futuros defensores del nuevo *cheij* °Adda de Mostaganem en el Rif sería precisamente un hermano del que fue ministro de justicia de Abdelkrim, Mohamed ben Mohamed Salah.72

A la desconfianza de los españoles hay que sumar el recelo de los *fuqara* de otras *tariqas* que veían con malos ojos el proselitismo de los °alawiyyin. Algunos incidentes ejemplifican esta competencia entre cofradías. Por ejemplo, en abril de 1928, la Intervención de Melilla detuvo a unos °alawiyyin de Mazzuya y Beni Chicar acusados de irrumpir en la zagüía de Sidi Waryach, rezando en voz alta y distrayendo al resto de musulmanes que estaban escuchando las palabras del *faqih* encargado de los rezos.73

El estigma sobre las cofradías y sobre los °alawiyyin

La situación colonial obligó a posicionarse políticamente a muchas de las cofradías existentes en el norte de África. Ya desde la ocupación de Argelia en 1830 esta actividad política, a favor o en contra de los gobiernos, generó una gran variedad de reacciones no sólo entre cofradías sino incluso en su interior. Paralelamente, este posicionamiento dio lugar a la progresiva construcción por parte de los colonizadores de una leyenda negra sobre algunas cofradías, como los darqawa, que se terminaron por extender a la °Alawiyya, como veremos.

Fueron los militares franceses quienes iniciaron el estigma sobre las cofradías entre 1871 y 1901, tras las revueltas antifrancesas de Argelia protagonizadas por las *tariqas* Darqawiyya, Rahmaniyya y Qadiriyya; en

71 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 14.

72 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este», DAI, agosto 1945, p. 8 (Caja 2765, AGA).

73 Información de la Central de Intervención de Melilla, 5 de abril de 1928 (Caja 1225, AGA).

realidad, las mismas autoridades francesas entablaron alianzas políticas con otras cofradías como los tiyaniyyin en Argelia (desde 1841) o la cofradía Wazzaniyya de Marruecos.

Es importante tener en cuenta que el estigma de los darqawa sería transferido en parte a los ʿalawiyyin. La terminología colonial francesa convirtió la palabra «darqawa» en sinónimo de insurrección.⁷⁴ El capitán francés De Neveu, del Service Géodésique de Argelia, fue uno de los primeros autores en difundir la imagen de la cofradía Darqawiyya como una amenaza política para el dominio colonial. Los darqawa no renunciaban al poder y a los bienes materiales, sino que se negaban a aceptar cualquier tipo de autoridad.⁷⁵ Una de las principales dimensiones a las que aludían estos autores para identificar «el peligro Darqawa» era la absoluta obediencia que el *faqir* debía a su *cheij*. El ejemplo repetido por autores franceses y españoles era el de la frase que se le transmite al neófito durante la iniciación a la cofradía: obedecer al *cheij* y ponerse a su disposición, como si se tratase de un cadáver en manos de quien lo lava. He remarcado estos ejemplos, porque presentarán grandes parecidos con la estigmatización de la cofradía ʿAlawiyya.

Una muestra de la estigmatización de la cofradía por parte de la administración española era su convencimiento de que Abdelkrim pertenecía a los darqawa, aunque como hemos visto también tuvo contactos con la ʿAlawiyya. La DAI justificaba su desconfianza en base a la implicación política de los darqawa en varias revueltas de la historia reciente de Argelia y Marruecos. En la monografía española más extensa que he hallado sobre la cofradía, escribía su autor que la Darqawiyya era «una Cofradía de retrógrados exaltados con prácticas muy severas (...) y combatiendo

74 Según el *Dictionnaire pratique arabe-français* (Argel, 1871) de Marcelin Beaussier, el verbo «darqa» se traduce como «revelarse». Citado por Rinn (1884: 243). Este autor criticó otro tipo de etimologías, como «escondido, velado», en referencia al carácter secreto de sus reuniones.

75 De Neveu (1913: 121). La primera edición data de 1845.

lo mismo a los Gobiernos establecidos como a los musulmanes que no seguían sus doctrinas». ⁷⁶ El interventor añadía adjetivos como «sectarios feroces», «hombres odiosos», «puritanos del Islam», «derrotistas odiosos», «fanáticos y fanatizadores», «incubadores del desorden» ⁷⁷ o «masonería marroquí». ⁷⁸ El mismo informe utilizaba argumentos históricos para demostrar ese supuesto fanatismo de los darqawa.

Las siguientes observaciones de un mando militar español resumen la manera en que la administración colonial ya había asumido un estigma paralelo sobre el peligro político que representaba la cofradía °Alawiyya:

«Los españoles somos algo rutinarios y como, cuando la guerra, ayudó primeramente Ben Aliua a Abdelkrim (...) se extendió entre todos la noticia de que esta secta nos era furibundamente contraria y ya creemos ver en Aliua un apestado. La realidad no es tan radical, debemos vigilarlos constantemente, sobre todo en los Grupos de Regulares, pero sin demostrar ansioso interés ni temor para que no se crean perseguidos, pues por hoy no son tan temibles como los asigna la leyenda». ⁷⁹

El vocabulario utilizado por la administración española constituye una evidencia de este estigma lanzado contra la cofradía. En los informes de la DAI, el fundador, Ahmed Bin °Aliwa, era descrito como un mago, un taumaturgo o un hipnotizador. En realidad, los interventores reproducían

⁷⁶ El informe no está datado, pero de su contenido se deduce que fue elaborado entre 1938-1939. «Algunos datos sobre Darkauas y Aliuas», Trabajo hecho por la Regional de Gomara, DAI, Servicio de Información, Publicaciones, p. 1 (BN).

⁷⁷ «Algunos datos sobre Darkauas y Aliuas»..., p. 2.

⁷⁸ «Algunos datos sobre Darkauas y Aliuas»..., p. 8. Hay que remarcar que el informe estaba escrito bajo el prisma antimasónico de la ideología franquista.

⁷⁹ Carta del coronel Peña al Jefe Superior de las Fuerzas Militares de Marruecos, Tetuán, 21 de agosto de 1932 (Caja 2765, AGA).

unos estereotipos que nadie se había encargado de revisar. La propia DAI reconocía que «la persecución prematura e inoportuna de que fue objeto la cofradía»⁸⁰ la transformó en una sociedad secreta enemiga en la que sus adeptos ocultaban su condición de ‘alawiyyin. La convicción española de que la cofradía constituía una amenaza condujo a una política de vigilancia y control de los movimientos de sus *fugara*.

Más allá de los estereotipos etnocéntricos sobre las prácticas religiosas, la mayoría de los informes secretos españoles atribuían a la cofradía la condición de objeto político de las maniobras francesas en el norte de África, idea no sólo apuntada por la administración española sino también por sus propios enemigos:

«los enemigos del Chej han tenido siempre la idea de que Ben Aaliua tenía relaciones ocultas con la nación francesa y que creen que la Secta es una imaginación francesa para dividir a los musulmanes y oponerse a los influyentes Darcaua de Beni Zerual, división que ya preparó Ben Aaliua en el año 1904, en los viajes que hizo por Beni Ulid, Branes y demás tribus de la Región de Taza y del Alto Uarga, acompañado del Comte. francés. También se señala a Ben Aaliua en el tiempo que estuvo empleado con el decadente Sultán, como Agente al servicio de las Autoridades francesas, para sembrar el descontento entre los marroquíes en contra de Muley Abdelazis. Pero debido a la matanza que hizo el pretendiente al Trono El Roguí entre varios Mocaddemin Aalauin, pues este recelaba de la importancia que iba tomando la Secta, cortó las esperanzas y la propaganda de Ben Aaliua, que quedó detenida en la frontera de Marruecos. A pesar de esto, no cesó el foco argelino, que preparaba la caída del Sultán; continuaron el comercio y el contrabando de armas entre Argelia y Marruecos y el Sáhara y parece que no fue ajeno a estas maquinaciones Ben Aaliua. No debemos olvidar que quiso cooperar a derrotar a los sultanes, apoyó la rebeldía de Abdelkrim; que fue agente de aprovisionamientos y contrabandos, procedentes de Argelia, que siempre jugó un papel en la vida de Marruecos a favor de los intereses de Francia y por todo ello nació la hostilidad

80 «Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta Aliua»..., p. 11.

entre nosotros hacia la Secta. Debemos vigilarlos constantemente, pero sin que se valen para su propaganda (caso de Si Mohamedi B. Hach Si Mohamed Si Tahar, primer predicador y Mocaddem de nuestra zona)». ⁸¹

Esta visión de la cofradía no permaneció oculta en los informes secretos coloniales sino que también se difundió en la prensa y fue recreada en Melilla. El militar y periodista Francisco Carcaño ofrecía una visión cáustica de lo que denominaba la «secta alauita». Según Carcaño (1923a), el dogma de la cofradía era «la predicación del odio al cristiano», a diferencia de la Qadiriyya, «secta tolerante, que reconoce la personalidad de Cristo y admite trato con los cristianos, así como su protección y la de sus países». Carcaño refería un encuentro en febrero de 1921 para «demostrar a sus secuaces cuán grande era su poder y cómo éste le venía del cielo». El «santón» (supuestamente Muhammadi b. al-Hach Tahar) preparó una reunión en un gran local, sin luz, y a medida que llegaban los peregrinos se les vendaba los ojos hasta el inicio de la ceremonia. Después de las danzas en círculo, y cuando «sus noveles prosélitos habían llegado al “hal”, a ese estado de enajenación pasajero» dijo que aquellos que dudaran serían devorados por una selva de leones y tigres. Al quitarse las vendas aparecieron «las fieras», que en realidad eran el efecto de «un aparato cinematográfico [que] lanzó las proyecciones de las fieras sobre las paredes del templo». Francisco Carcaño dudaba de la categoría humana de los ‘alawiyyin y los acusaba de realizar ritos diabólicos, así como de someterse fanáticamente a sus líderes, que «llegaban a proferir amenazas en sus tratos con los europeos». La cofradía había transformado en pocos meses «los sentimientos de los indígenas de nuestra zona, que durante más de diez años convivían, al parecer, dichosos con nosotros». El propio general Silvestre, que murió en Annual, había pronosticado que «la nube que se presenta en la zona, nube negra y que inspira seria inquietud, es la cuestión de la secta alauita (...)». Por otra parte, Carcaño (1923d) aseguraba que en sus encuentros nocturnos, los ‘alawiyyin se abandonaban a ritos de

81 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 6-7.

reminiscencias paganas, unas danzas agitadas en las que «proferían sus maldiciones a España». La imaginación del autor cargó sus tintas para dibujar un escenario frenético y terrible: «Gritaban con furia sus ofensas a la nación protectora, mientras los párpados de la única bujía ponía en los rostros de aquella gente posesa, visajes espantosos».

No faltan en los informes comparaciones con la masonería, debido a la presencia de ritos de iniciación y a la revelación de secretos,⁸² así como la atribución de superstición a los cofrades.⁸³

La descripción del rito de iniciación y el uso del cinematógrafo ya había sido referido con anterioridad por Manuel L. Ortega, pero para presentar al *cheij* Bin °Aliwa; por tanto, no sabemos si se trataba de un rumor que circulaba desde Mostaganem y que se adaptó a la zona de Melilla, o si realmente, tanto el *cheij* como su *muqaddam* habían empleado dichas técnicas audiovisuales para impresionar a los neófitos:

«A esta primera noticia siguieron las dadas por SI MOHAMMED BEN HAMMU, adel de Frajana, CHALUY BEL HACH AL-LAH que lo era de Sammar y otros indígenas de cierta significación que, por aquel tiempo, acababan de regresar de Orán donde fueron a visitar al chej Sid Ahmed El Aliua, jefe de la zauía de Mostaganem como se ha dicho. Las palabras de estos describen pintorescamente los procedimientos fantásticos que empleaba el Santón para deslumbrar su espíritu haciéndoles acatar sus doctrinas y, sobre todo, su influjo, al cual sería, en lo sucesivo, difícil sustraerles.

El chej les metió en un cuarto oscuro ordenándoles que tuvieran cerrados

82 «En la Cofradía existe una iniciación progresiva, como en la francmasonería y muchas veces hay desacuerdo entre la conducta aparente de los afiliados y los métodos e ideas directivas de los jefes», en Carta del teniente coronel Peña al General Gómez Morato, Jefe Superior de las Fuerzas Militares de Marruecos, Tetuán, 31 de agosto de 1932 (Caja 2765, AGA).

83 «Los Aliuas de nuestra zona son casi todos gente muy inculta, con una islamización muy superficial, más bien supersticiosa, creyendo ciegamente en los milagros marabúuticos del santo local, ya esté vivo o figure enterrado en cualquier “cobba” o “rauda” del país», en Carta del teniente coronel Peña al General Gómez Morato...

los ojos y que, para mejor disponerse, rezaran constantemente versículos del Corán. Al abrir de nuevo los ojos, encontraron enfrente (seguramente por el empleo de proyecciones cinematográficas) leones, mares, diablos, santos del mahometismo y mil otras cosas disparatadas, y, fue tal la mella que estas visiones hicieron en sus ánimos, que, espantados, empezaron a darse de calabazadas contra la pared, hasta el punto de haber regresado varios de ellos a Melilla con distintas heridas en la cabeza.

Constantemente el cherif abría la puerta de la estancia para preguntarles que era lo que habían vistos, y cada visión merecía del Cherif una interpretación diferente. A algunos les dijo que Dios les había perdonado sus pecados, dándoles a conocer los mares del cielo. A otros les instó a que reforzaran su fe. Así los tenía una semana o más, manteniéndoles solamente con arroz, que les daba una vez y durante la noche. Se nota que, habilmente, el chej procuraba aumentar con tales medios la tensión nerviosa de sus neófitos, para hacerles más sensibles a sus sugerencias, que siempre se vieron acompañadas de éxito, comprobándolo el hecho de que le consideran como un ser sobrehumano enviado expresamente por Dios para remozar la fe decaída de los musulmanes». ⁸⁴

Otro mecanismo de desacreditación que se puede leer en los documentos españoles es la atribución de una sexualidad desbordada, todo un clásico orientalista. Se repite en varios informes la mención a las abluciones por el *cheij*, según la DAI, como un placer sexual, o el uso de «poesía erótica como medio para excitar emoción religiosa». ⁸⁵ Los autores de los informes no eran precisamente expertos en poesía sufi y desconocían la profundidad estética de los versos de una tradición que entremezcla el amor profano y el amor divino como recurso metafórico, tal y como se puede apreciar en la obra más poética del *cheij* Bin ‘Aliwa, el *Diwan*; esta incluye numerosas

84 Manuel L. Ortega. 1923. «La secta Aliua en Melilla. Una interesante historia»..., p. 2.

85 «La secta aliuiia», s. a., p. 1.

poesías dedicadas al amor terrenal, al vino, al deseo, a las miradas, o a la noche, para expresar la inmersión en la divinidad.

La cultura material y terapéutica de la *tariqa*

La popularidad de la cofradía no se debió exclusivamente a razones de doctrina religiosa o de propaganda, sino también al atractivo derivado de pertenecer a una red social que ofrecía diversos servicios. En el verano de 1928 las Intervenciones de Melilla incautaron a un grupo de tres ‘alawiyyin un total de 102 documentos (cartas, versos, recibos, prospectos y amuletos) que nos permiten reconstruir el tipo de vida que podía llevar un *faqir* de la cofradía en aquella época, especialmente los emisarios y los encargados de difundirla y reproducirla.⁸⁶ Este material nos ofrece igualmente pistas sobre las redes sociales de la *tariqa* y la información de todo tipo que circulaba a través de ellas. Los portadores de la documentación fueron detenidos por el interventor de Senhaya. Eran hombres nacidos en Tafarsit, que iban «recorriendo los campamentos en que hay fuerzas jalifianas, buscando adeptos para la cofradía Aliua establecida en Mostaganem (Argelia)».⁸⁷

La mayoría de documentos incautados eran procedentes de Argelia, algunos de ellos concernían a marroquíes de la zona francesa o española, y no todos estaban vinculados con la cofradía directamente. Hallamos un grupo de documentos de identidad, que indican el peso de la frontera y las instituciones coloniales: pases de identidad, extendidos en Tafarsit (1,2) y

86 «Resumen del contenido de los documentos recogidos a tres indígenas en Melilla», Oficina Central de Intervención y Fuerzas Jalifianas de Melilla, carta del coronel jefe al Inspector General de Intervenciones, 29 de agosto de 1928 (Caja 1221, AGA).

87 «Informando de la propaganda religiosa que se hace entre las fuerzas indígenas», Oficina Central de Intervención y Fuerzas Jalifianas de Melilla, carta del coronel jefe al Inspector General de Intervenciones, 29 de agosto de 1928 (Caja 1221, AGA).

tarjetas de identidad (39,80); un pasaporte, extendido en Mascara (22), y documentos diversos como un oficio del Delegado Gubernativo de Melilla al Coronel de Intervenciones dando cuenta de la detención de Mohamed Ben Kadi (24). Los recaderos transportaban también diversos certificados, que indican la introducción de instituciones sanitarias (un certificado de Vacuna de Orán (3)), y la tutela colonial de las instituciones jurídicas locales: certificados de cadíes y notarios que acreditaban para el cargo de cadí, acompañados de traducción oficial al francés (46, 48) o certificados de buena conducta a favor de un adel (51) o de diversos cadíes (52, 53, 56, 65), y la licencia de servicio de un cadí (66).

Otro grupo de documentos nos revela la existencia de vínculos e intercambios comerciales y laborales. Por un lado, una parte muestra el flujo de interacciones económicas con firmas comerciales: recibos (4,5,6,78), facturas (8), liquidación de cuentas (14), préstamos y precios (93), letras de pago (21, 84) y reclamaciones de deudas (10). Por otro lado, hallamos numerosas cartas destinadas a la obtención de puestos de trabajo, en francés: carta de la Compañía ferroviaria franco-argelina informando de que no hay plazas vacantes (41, 43, 75), cartas de recomendación escritas por un jefe marroquí de Orán y destinadas al jefe del Gabinete del Residente General de Rabat (54, 55), cartas postulando a puestos de trabajo (63, 64), o la llamativa carta desde Rabat a un cadí argelino que desea obtener un puesto en el majzén marroquí, en la zona española, aconsejándole que aprenda castellano y visite al cónsul español en Orán (70).

Otro tipo de documentos señala las redes sociales que vehiculan los recaderos y la propia cofradía, en libretas con notas en árabe y francés que incluían direcciones de Argelia y de la zona francesa (18, 25, 101); diversas tarjetas de visita (19, 45 -en este documento se mencionan tarjetas de Salomón Benarroch de la Alianza Israelita de Tánger, o de un intérprete oficial de árabe-, 74, 76), o el borrador de carta dirigida a un senador exponiendo una queja (58). La movilidad de los cofrades queda patente con las tarifas de transportes de Orán a Casablanca (20) o con resguardos de billetes de tren (86).

En términos de cultura material podemos mencionar asimismo la introducción de objetos de la nueva cultura visual y de la incipiente sociedad de masas, como una postal de Nador, en tiempos de su conquista (23), fotografías de un hombre, dos mujeres y dos niños (73), que probablemente eran enviadas entre familias, y que indican el papel creciente de la fotografía como elemento político de los documentos y como representación del ausente (Christian 2012); y un catálogo en árabe de discos de fonógrafos (33).⁸⁸ Mención aparte merece un documento bien especial que desvela la existencia de un mundo entrelazado a ambos lados del Mediterráneo, en que circulan noticias sobre fenómenos fantásticos; el descriptor del documento menciona unos «versos en español que dan cuenta de las palabras que pronunció un niño recién nacido en un pueblo de la provincia de Almería, en defensa de su madre (69)». No disponemos de más información para aventurar una interpretación de la presencia de esta noticia de periódico en manos de unos *fuqara* rifeños,⁸⁹ pero es muy probable que estas historias formaran parte del imaginario de la época y la referencia a milagros y hechos maravillosos desencadenados por el propio *cheij* de la cofradía.

Los recaderos transmitían numerosas cartas entre particulares, referentes a asuntos familiares (carta de un *muqaddam* que le pide ayuda a su hermano para pagar el hospital (36)); agradecimientos, saludos (50, 96), y hasta versos amorosos en árabe o el borrador de una carta amorosa (85) «escrita en francés, pidiendo una entrevista a una muchacha europea, sin indicar su nombre». O una carta en árabe con membrete de la *mahcama*

88 Cabe recordar que el *cheij* Bin °Aliwa no se mostraba contrario al progreso técnico, y se rumoreaba que había utilizado proyecciones de películas en el interior de las celdas del ritual de la *jalwa*, para convencer a los neófitos. Carcaño (1923c) no fue el único autor en referir este tipo de técnicas, también lo hizo Berque (1936).

89 Podría existir una afinidad entre este tipo de historias populares y las mitologías antiguas que presentan anomalías que marcan la llegada o la muerte de un ser excepcional, como ocurre en el *Libro de Alexandre*, del siglo XIII, sobre Alejandro Magno.

(juzgado) del cadí de Mexeria, que dirige una alabanza a las autoridades francesas por su respeto hacia la religión y la justicia musulmanas (90).

Otro conjunto de cartas nos indican los lazos e informaciones que se mantienen entre *fugara* de la cofradía o con la misma zagüía central de Mostaganem:

«11. Carta sin fecha dirigida por el Fakir Mohamed Ben Mizian y Ham-mu Meyari Tafersiti a Sid Mohamed Ben Ham-mu Fakir Alaui, Fakir Abselam Buarab, Sid Abdel-lah y Sid Ham-mu.- Los saludan y dicen que no les guían el interes del dinero ni del trabajo; que su corazón está abrasado por el cariño hacia ellos y desean llegue el día en que puedan verlos, hablar y rezar con ellos, ya que Dios les ha mandado como bendición al Xej Sid Hamed el Alaui.»

«12. Carta con membrete de la Zauía Alauia de Mustaganem, de fecha 10 Hiyya 1345, dirigida por el escribiente de la Zauía al cofrade Sid Mohamed Amezian el Tafersiti.- Le saluda y dice que su carta llegó a manos del Xej, quien le saluda y pide a Dios bendiciones para él; que tiene discípulos en todas partes, está bien y le saludan, deseando que a su vez los haga llegar a los demás hermanos residentes en Bel Abbas; que si se entrevista con Sid el Hach Mohamed Ben Yesadu, le den muchos recuerdos y que respecto a Sid Mohamed Ben el Hach, no tienen noticias suyas desde hace mucho tiempo.»

«15. Carta con membrete de la Imprenta Alauia de Mustaganem de fecha 10 Xual 1926, escrita por el escribiente de la misma Mohamed el Yeridi, por orden del Xej. Saluda a todos los discípulos y a sus familiares y entre ellos al Fakir Sid Amar Hab, Sid Kaddur Ben Dris, Sid Mohamed Ben Arfa, Sid Mohamed Ben Mohamed, Sid Ham-mu Ben Sahbar, Sid Mezian Ben Haddu, Sid Maimon Ben Mohamed, Sid Mezian Ben Xerif, Sid Mohamed Ben Taieb, Sid Al-lal Aisa, Sid Aiad Haddu, Sid Mohamed ben Mohamed, Sid Mohamed Ben Mezian, Sid Amar Ben Hach, Sid Mohamed Ben Hach, Sid Al-lal Ben Hach, Sid Mohamed Ben Ham-mu, Sid Mohamed

Ben Taieb, Sid Al-lal Ben Haddu, Sid Hamed Ben el Hach, Sid Aaxor Ben Taieb, Sid Al-lal Ben Mohamed, Sid Ham-mu Ben Buaaxor, Sid Mohamed Ben Buyeddain y demas cofrades, varones y hembras. - Piden para ellos bendiciones mientras permanezcan en el camino de Dios; les aconseja continuen nombrando al Elevado y estén siempre pendiente de ÉL, haciendo cuanto sea provechoso a la religión y a sus personas; le acusan recibo de su carta que llego a poder del Xej y por último les recomienda se reunan en casa del santo Sid Mohamed Amezian, por ser una buena persona.»

Esta última carta revela el detallado cuidado de los escribientes del *cheij* Bin °Aliwa en mencionar y no olvidar los nombres de los cofrades referidos y enviarles consejos diversos sobre el prestigio y la obediencia. Estas cartas venían en sobres impresos de la zagüía de Mostaganem (7), lo cual revela su alto nivel de organización institucional. Además de las cartas, los recaderos transportaban ejemplares del periódico de la cofradía, *Al-Balagh al-Yaza'iri* (16)⁹⁰ o «nueve folletos titulados mabadi el Taaied (principio de confirmacion), solo trata de la religion y modo de practicarla» (17).

Sin duda, uno de los materiales más interesantes es un conjunto de amuletos y escritos mágicos, que manifiestan la importancia que en la época desempeñaban este tipo de prácticas rituales, básicamente destinadas a fines curativos, pero también amorosos, profilácticos o adivinatorios. Citaré la descripción literal de los documentos, ya que éstos, lamentablemente, no figuraban en el dossier incautado:

«Hoja de papel con puntos y rayas, de los que emplean para echar la buena ventura» (28, 60)

90 Las Intervenciones resaltaban el número de 20 de diciembre de 1927, referido a la zona española (Rif): «la Nación española continúa tratando a los naturales con gran rigor, hasta llegar el caso de que los prisioneros que tienen, solo esperan la misericordia después de la muerte», en «Informando de la propaganda religiosa que se hace entre las fuerzas indígenas», Oficina Central de Intervención y Fuerzas Jalifianas de Melilla, carta del coronel jefe al Inspector General de Intervenciones, 29 de agosto de 1928, documento nº 16 (Caja 1221, AGA).

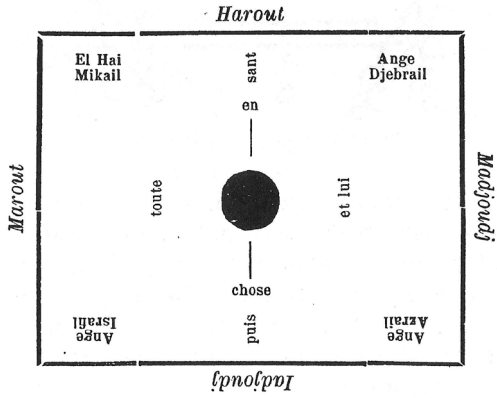
«Tres hojas de papel con el JAT EL ZENATI (signos para adivinar el porvenir) y una nota que dice: Escribí una carta en 17 de noviembre 1915 a Sid Kaddur el Aauni, con una letra de 2100 francos.- En 28 del mismo manda otra carta en la que le digo que le envío los sacos vacíos» (31)

Muchas de estas técnicas de adivinación son explicadas en Doutté (1909: 379); se trata de fórmulas de buen augurio extraídas del *cheij* Muhammad al-Zenati. El papel con puntos y rayas refleja otra técnica que, antiguamente, se realizaba en la arena y que, más tarde, se efectúa con un lapicero.⁹¹



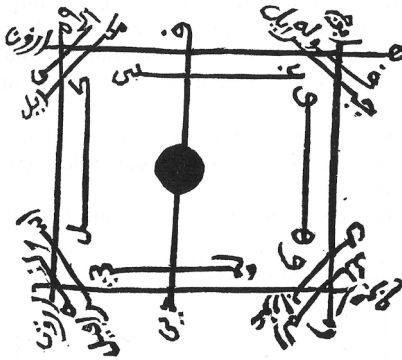
Fórmula de adivinación
Doutté (1909: 379)

91 «Les modernes ont perfectionné le procédé: le *t'aleb* algérien que l'on vient consulter prend un crayon et le met entre les lèvres du consultant, puis il jette au hasard, sans regarder, des points sur une feuille de papier. Il les reporte ensuite en colonnes verticales, suivant certaines règles compliquées, élimine certains points, suivant qu'ils ont un numéro d'ordre pair ou impair, puis réunit quelques-uns d'entre eux deux à deux. Finalement, il doit rester un dessin dans le genre de ceux-ci», Doutté (1909: 379).



Estructura de un yadwal («talisman») Doutté (1909: 391)

LE MIROIR D'ENCRE



FAC-SIMILÉ DU MIROIR D'ENCRE ALGÉRIEN.

Estructura de un yadwal («talisman») Doutté (1909: 392)

En el reverso del borrador de una carta de candidatura para un puesto de trabajo en la Compañía de Ferrocarril figuran «varios jeroglíficos escritos en árabe, con los nombres de los cuatro Arcángeles que suelen emplear para adivinar el porvenir y una explicación de cómo han de emplearlo» (nº 64). Resulta fascinante señalar esta conexión entre magia y mundo laboral. Esta técnica también viene descrita por Doutté, y adjuntamos su facsímil, suponiendo su similitud con el documento citado.

Muchos de los amuletos se realizan con una mezcla de tinta y azafrán, y sus usos abarcaban desde la magia curativa a la magia amorosa o *mahabba*:

- «Un papel conteniendo azafrán y en él aparecen escritos los nombres de varias especias que suelen emplear para hacer amuletos» (72)
- «Papel escrito con tinta hecha con azafrán, que es indesciftable. Es un amuleto contra alguna enfermedad o para despertar el amor» (97)
- «Escrito en árabe que explica ciertos juegos de magia» (88)
- «Amuleto para curar la vista» (99)
- «Escrito en árabe en el que se explica la forma de hacer rogativas» (92)
- «Mahabba para que una mujer llamada Leonor ame a un tal Mohamed» (98)
- «Mahabba para que Fattoma Bentz Ianmna sienta amor por Mohamed Ben Fatma» (100)

Esta dimensión mágico-religiosa ocupaba un lugar importante en el éxito de la cofradía, ya que encajaba con las prácticas religiosas magrebíes de diagnóstico y curación de enfermedades. Los amuletos de los *cheijs* y los *muqaddams* de las cofradías tenían más poder que el de un *faqih* normal y corriente, porque estaban fortalecidos por la baraka mística de los maestros sufíes o por la baraka del Profeta, si se trataba además de una familia de jerifes. Este era el caso de Muhammadi b. al-Hach Tahar. Además del poder de confección de amuletos contra enfermedades diversas y la posesión de *yenun*, la zagüía adquiriría un valor especial cuando

albergaba la tumba de alguna persona piadosa o dotada de baraka.⁹²

Uno de los *fuqara* más ancianos nos relató, a mi y a los asistentes a uno de los encuentros semanales (los jueves a la hora del *magrib*), algunos de sus recuerdos sobre los poderes y la baraka de Muhammadi b. al-Hach Tahar y la fe de los ^oalawiyyin.⁹³ El ejercicio de la memoria constituye, en este caso, un tipo de relato destinado a construir una áurea mágica del personaje. Estos relatos no son ni mucho menos excepcionales y forman parte de tradiciones oníricas y orales que refuerzan el poder simbólico de los santos, que se aparecen a sus seguidores:

Relato 1: sobre el poder del *cheij* para detener su propio fusilamiento

Al-Hach Tahar estaba detenido en la cárcel de Melilla; el caíd de Beni Chicar y otros jefes le habían encarcelado. Un día una Mehalla le sacó para fusilarlo (la fecha aproximada era 1927): «¡Matadlo, matadlo!». Fue cerca del río Muluya. Los soldados estaban conducidos por un español («el terventor»). Cuando dio la orden de disparar, los brazos y los dedos de los soldados se quedaron sin fuerza, y las escopetas no dispararon ni un tiro. Dios le inmovilizó. La fe de al-Hach Tahar les venció...

92 La actual zagiúa ^oAlawiyya de Melilla alberga la tumba de Muhammadi b. al-Hach Tahar; según me manifestó su hijo Mimún, algunos enfermos y poseídos pasan la noche junto a la tumba de su padre para obtener la curación de sus males. El propio *cheij* también elaboraba amuletos contra los *yemun* y el *suhur* (magia), escribiéndolos con una tinta especial obtenida de una mezcla de sal y el polvo de diferentes sustancias.

93 Conversación con al-Hach Hanafi (nacido en Ouarzazate, ca. 1897), en árabe dialectal. Traducción por medio de los *fuqara* presentes (Melilla, 27/05/1999).

Relato 2: sobre el poder de los sueños para desplazarse mentalmente en el espacio

En uno de sus viajes a Mostaganem, al-Hach Hanafi se encontraba en la zagüía del *cheij* Bin °Aliwa. Por la noche, tuvo unos sueños que le trasladaron desde Argelia a la tumba de al-Hach Tahar, en Melilla – la historia es posterior, por tanto, a 1946, año de la muerte de Si Muhammadi. En el sueño, él veía la tumba de al-Hach Tahar, que estaba custodiada por unos soldados, por unos *mejaznis*. Era una especie de guardia civil, pero en realidad se trataba de unos ángeles (...).

Relato 3: sobre el poder de la fe para desviar las balas

Al-Hach Hanafi participó en la guerra civil española, como °*askari* del grupo de Regulares nº2. Explicaba que con su fe (repite varias bendiciones) pudo evitar que una bala que le había entrado por el pantalón no le hiriera de gravedad. En la época era frecuente el uso de amuletos para protegerse de las balas.

Relato 4: sobre el poder del rezo para hacer brotar agua de un pozo

En Salé existía un santo conocido como Sidi Ghaba (bosque). A su lado había un pozo, seco del todo. Entonces los °*alawiyyin* tomaron una pieza de ropa y cubrieron el pozo. Estuvieron rezando y degollaron un toro. Mientras procedían al sacrificio (*dbiha*), empezó a brotar agua desde el interior del pozo. En la literatura hagiográfica y en las leyendas orales son abundantes estos mitos que vinculan la aparición de agua con la figura del santo, en vida, o en el lugar en que fue enterrado.

PARTE III

Difusión de la cofradía durante los años treinta: vigilancia española de las tropas indígenas

Visto todo este complejo simbólico, ritual, material y humano, desplegado por la cofradía, no es de extrañar que esta encontrara un notable éxito de difusión. Según la DAI, el año 1932 fue un punto álgido para la *tariqa*. Tres cuartas partes de los Guelaya serían *fugara* de la misma, además de contar con seguidores entre los grupos de Regulares y de las Mehal-las; la Mehal-la nº 2 tenía 103 *askar* *alawiyyin*. La DAI de la época franquista afirmaba que la cofradía se había difundido a causa de los rumores que circulaban por la zona, sobre el cambio de régimen en España y las dudas que se cernían sobre el interés de la República por el Protectorado.⁹⁴ De todos modos, la cifra de un 75% de la población de Guelaya adherida a la *tariqa* *alawiyya*, tal y como advertía algún oficial de Intervención, era ciertamente exagerada, y refleja más bien la obsesión española por el peligro de las cofradías. La DAI controlaba a la cofradía por medio de informantes infiltrados en las reuniones.⁹⁵ Según estos servicios de espionaje, los *alawiyyin* hablaban de «cambiar la hora» en un tono claramente político, y aunque no defendían la violencia, aconsejaban a sus seguidores estar preparados para «terminar de una sola vez»:

«La última reunión de Alauis que se celebró en casa del Kaid Si Hamed Ben Tieb (disponible de la Mehal-la 5) tuvo lugar dos días antes de la pascua del Aid el Kebir. Al terminar ésta el kaid exhortó a los asistentes para que

94 «Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta Aliua»..., p. 14.

95 «las reuniones que celebran los Alauis, se interrumpieron por haber notado la presencia de agentes afectos a las Intervenciones Civiles, dándose cuenta de la vigilancia a que se les sometía. Se limitaron el viernes a la escuela, esperando reunirse durante la Pascua en casa de Sidi Mohamed Alauis», nota del comandante Jefe de Sección al Comandante Jefe de la 1ª Sección de la Inspección de Tropas Jalifianas, Tetuán, 25 de abril de 1933 (Caja 1225, AGA).

siguieran rezando y siendo buenos musulmanes durante el tiempo de la siega en el que suspendían las reuniones, pues según él tiene que *cambiar la hora* [subrayado en el original] de un momento a otro. Les recordó que las doctrinas que predica el Chij de Mustaganem, son las ciertas, y que se recomienda no hacer daño a nadie, pero exigen tener el armamento en la mano para que en caso de necesidad terminar de una sola vez». ⁹⁶

La difusión entre las tropas indígenas fue uno de los puntales del éxito de la *tariqa*. Ya en los años veinte algún informe español veía también motivos económicos en este interés: «el mayor éxito lo obtuvo financieramente, pues la visita de los Mocaddemin a los ascaris coincidía siempre con el cobro de la muna de estos. Se distinguieron en esta labor Si Mohamed Ben Hach Kichuh, de Cheravit (Quebdana), que conocía personalmente a Ben Aaliua, Si Dris El Arhauí, de Beni Buyahi, Si Salah Ben Mojtár Ben Seddic, de Quebdana, Si Al-lal Ali Sarich, de Mauza y Sidi El Hach Al-lal de Beni Sicar». ⁹⁷

El principal temor de la administración española era que los soldados marroquíes pertenecientes a la cofradía primasen la obediencia a su maestro antes que a sus mandos militares, tal y como le sugería un informante musulmán a la DAI, indicando que:

«el Faquir se entrega por completo al Chej de su Tarica y pudiera llegar el momento en el que al Alauí o Aduí, soldado, se le presentara el dilema de obedecer a sus mandos militares o a su Chej y en la mayoría de los casos es seguro que el resultado sería en favor del último ya que las órdenes del Oficial las cumple con temor, maquinalmente y a desgana por tratarse de un cristiano, mientras en su fuero interno obedecen a su Chej fanáticamente

96 «Información de la Mehal-la de Melilla», Tetuán, 5 de junio de 1933 (Caja 1225, AGA).

97 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 8-9.

sean cualesquiera que sean las órdenes que reciba por mediación del Mokaddem de su Tarica». ⁹⁸

La DAI veía con preocupación el crecimiento de la cofradía entre los *askar* de Regulares y Tropas Jalifianas, y ordenó fichar a los soldados afiliados a las principales cofradías, como la Darqawiyya, *Alawiyya*, *Isawiyya* y *Qadiriyya*. ⁹⁹ Además de controlar a los miembros de la cofradía *Alawiyya*, ¹⁰⁰ la DAI procedió a expulsar de modo discreto a varios soldados marroquíes afiliados a ella, y en 1933 aprovechó la reducción de tropas para licenciar a los soldados de la *tariqa*, o para cambiarlos de destino, en caso de haber demostrado una buena conducta. Pero temiendo una reacción de los propios *alawiyyin*, la DAI cesó sus medidas de expulsión. A partir del verano de 1933 inició una campaña de descalificación que estigmatizaba a la *tariqa Alawiyya* como contraria a la religión musulmana. Para frenar su expansión, la Alta Comisaría dispuso mejorar el sistema de confidentes dentro de cada grupo militar, desplazar los cuarteles fuera de las ciudades, vigilar a los *darqawa* y a los *alawiyyin*, y obligar a los soldados a pedir una aprobación de la Intervención para afiliarse a una cofradía o al partido

98 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»..., p. 27.

99 Información de 1933 (Caja 1225, IDD 13001, AFR, AGA).

100 «El E. M. de las Fuerzas Militares de Marruecos en 29 de octubre de 1932, participaba al Gabinete Militar, para conocimiento del Alto Comisario, que en los Grupos de Fuerzas Regulares, Batallones de Ingenieros y en general cualquier Unidad que tuviese indígenas y dependiese de la Jefatura de Fuerzas Militares, se procedía a fichar a los indígenas pertenecientes a la Secta, cuyas fichas se remitirían al Gabinete Militar para que llegase a conocimiento de la Inspección de Intervenciones, tanto de aquellos que continuasen prestando servicio como de los que por cualquier circunstancia fuesen licenciados», en «Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta Aliua»..., p. 35.

nacionalista.¹⁰¹ Estas medidas venían a complementar la política de la DAI hacia la cofradía, centrada en imponer multas a sus dirigentes, separarlos de los puestos de confianza, o «aprovechar la enemistad existente con la Cofradía Darkaua».¹⁰²

La tensión entre darqawa y °alawiyyin se remontaba a los tiempos de la introducción de la cofradía °Alawiyya en Marruecos (1919), momento en que su propagación se produjo a expensas de los darqawa. Las reacciones de éstos fueron muy diversas. Los darqawa de Beni Zarwal discutían la legitimidad de Bin °Aliwa como heredero de la baraka de Maulay al-°Arbi, fundador de la *tariqa* Darqawiyya.¹⁰³ En otros casos las discusiones entre los propios darqawa favorecían la afiliación a la cofradía °Alawiyya, tal y como sucedió en Tánger. Un familiar del *cheij* darqawi, Bin Saddiq, se disgustó con él por cuestión de una herencia y tras separarse de la cofradía, Bin °Aliwa le concedió el nombramiento de *muqaddam* en marzo de 1934. En Tetuán también se produjo cierta competencia entre ambas cofradías. En 1931 un *faqir* de la cofradía °Alawiyya empezó a organizar reuniones, atrayendo a una treintena de seguidores. Ante esta incipiente competencia y para contrarrestar una posible pérdida de *fuqara*, la zagüía Darqawiyya de Dris al-Harraq adquirió un piano, con la pretensión de hacer más atractiva su cofradía.

En estos momentos álgidos para Si Muhammadi, solicitó permiso a las autoridades españolas para realizar unas obras en la zagüía de In °Al-la; se le denegó la autorización pero efectuó los trabajos, que luego fueron derrumbados. También le negaron el derecho a defender su inocencia como agente político francés en uno de los periódicos árabes de la época. Y también continuó reuniéndose con sus *fuqara*, a pesar de tener prohibidos los encuentros. Además centralizó un servicio de información,

101 «Aprobación de unas normas destinadas a evitar la propaganda religiosa [entre las tropas indígenas]», carta del Gabinete Militar de la Alta Comisaría al Delegado de AI, Tetuán, 2 de julio de 1934 (Caja 1256, AGA).

102 «Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta Aliua»..., p. 16.

103 «Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta Aliua»..., p. 2.

correspondencia y circulación de dinero en la barbería de un musulmán en Melilla, en la calle García Cabrelles. Gracias a estos encuentros y a este sistema convertido en clandestino se hacían llegar los ingresos de la *ziyara* («visita») a Si Muhammadi, que luego los enviaba al *cheij* Bin °Aliwa.

Cismas en la cofradía tras la muerte de Bin °Aliwa

El *cheij* Bin °Aliwa falleció en julio de 1934. Al parecer venía callando su salud delicada, por temor a las eventuales intrigas que podía suscitar su sucesión, como de hecho sucedería. Con la muerte del *cheij* la cofradía se dividió en nuevas ramas. Bin °Aliwa había dejado la administración de los bienes a Si al-Hach °Adda b. Tunis (1898-1952), casado con la hija de una hermana del *cheij*, y la misión espiritual a Si al-Hach Salih b. Murad, para cuestiones de predicación, nombramientos y concesión de títulos religiosos.¹⁰⁴ El primero quiso hacerse con el control total de la cofradía, a la que puso su propio nombre, *tariqa* °Addawiyya. Contó para ello con el apoyo de los familiares del fallecido; aunque numerosos *muqaddams* de Argelia y Túnez apoyaron a Si al-Hach Salih, este terminó marchándose a Tlemcen al constatar que las autoridades francesas apoyaban a su rival. Se impuso en la jefatura °Adda b. Tunis, quien había estudiado en la escuela francesa y había obtenido el grado de sargento en el ejército argelino.

El conflicto sobre la herencia de la jefatura se tradujo en escisiones que se extendieron a la zona del Protectorado y que se hallan detalladamente narradas en un informe de la DAI.¹⁰⁵ Según fuentes españolas, Si Muhammadi también se presentó varias veces en Mostaganem con el fin de aspirar a la jefatura de la cofradía, arguyendo que el difunto le había

104 Este abandonó la cofradía en 1936 viendo que los franceses apoyaban al *cheij* °Adda. En «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»...

105 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»...

prometido que si la cofradía procedía del Rif, al Rif debía volver.¹⁰⁶ El resultado de las tensiones fue que, entre 1934 y 1945, Si Muhammadi fue perdiendo seguidores e influencia, perjudicado por las divisiones internas y la emergencia de nuevos líderes que se postulaban al servicio de °Adda.

Los rivales del *cheij* de Guelaya aprovecharon este clima para exigirle que el producto de la *ziyara* no recayera exclusivamente en sus manos y que enviara la mitad a la zagüía de Mostaganem. Descontento con las maniobras del nuevo *cheij* °Adda, el jefe de Guelaya declaró su condición de *cheij* independiente de Mostaganem, desde su zagüía de In °Al-la (Beni Chicar), aunque inicialmente no obtuvo el respaldo de sus seguidores. Las facciones de la cofradía en el norte de Marruecos se dividieron claramente a favor y en contra del *cheij* °Adda de Mostaganem, y sus contrarios se concebían como los únicos autorizados para recibir el nombre de °alawiyyin. El *faqih* Si Muhammad b. Rahhu, de Frajana, se situó a las órdenes del *cheij* °Adda y atrajo a algunos *fuqara* de Guelaya; el mismo gesto adoptó el *muqaddam* de Beni Marganin (Tamsaman). Por su parte, los *fuqara* del Rif aceptaron en un principio la nueva jefatura del *cheij* °Adda de Mostaganem, y se generó una competencia entre los *muqaddams* de la cofradía más influyentes en el norte de Marruecos: el *cheij* de Beni Chicar, Si Muhammadi, y el *muqaddam* de Beni Urriaguel, Si Muhammad b. Muhammadi al-Tuzani,¹⁰⁷ fiel al *cheij* °Adda, con unos 717 *fuqara* en 1938; en realidad, al-Tuzani era un rival directo de la zona oriental, puesto que había ejercido como *cheij* de la madrasa de Frajana. Otros aspirantes que se unieron a la facción de °Adda fueron Si Salah ben Mohamed (alias el Chato), antiguo *mudarris* de Frajana.

El desconcierto era tal que otro °alawi de Frajana, Si Muhammad b. Rahhu, se dirigió a Mostaganem para jurar fidelidad y el *cheij* °Adda le nombró *muqaddam*, lo cual atrajo a numerosos cofrades y a otros cinco

106 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 11.

107 Fundó una zagüía °Alawiyya en Rabda (Beni Bu Aisat, cabila de Beni Urriaguel), para la que recibía anualmente de sus seguidores 166 almudes de cebada y cien duros en metálico.

muqaddams. Una estrategia de los contrarios a Si Muhammadi fue la de proponer una división del dinero de las *ziyaras*, dedicando una parte para la zagüía madre y otra para los gastos de la zona, con el fin de debilitar la influencia de Si Muhammadi.

Cabe destacar que estas enemistades eran cambiantes, puesto que en 1945 Si Muhammadi consiguió la alianza del *muqaddam* al-Tuzani y del jerife de Kerker. Entre las causas de la nueva disensión se hallaban las innovaciones rituales del *cheij* °Adda, y su afán de control personal de la cofradía. Este había introducido su nombre en los rezos y en la *jutba* o sermón del viernes, suprimiendo el nombre de Bin °Aliwa, y era la única persona legitimada para otorgar el rosario de la cofradía. La administración española salió beneficiada con este cisma, puesto que alejaba a los *fuqara* de Guelaya, en teoría, de la influencia directa de los franceses, al contrario de lo que sucedía con el *cheij* °Adda de Mostaganem.¹⁰⁸

El resultado de estas pugnas fue que Si Muhammadi fue perdiendo peso y prestigio, en beneficio de las zagüías del Rif, hasta tal punto, que según confiesa el interventor, autor de uno de los informes, la administración cambiaba ahora de estrategia:

«tanto es así que hubo necesidad por nuestra parte de apoyarle, para impedir que su influencia marchase al Rif en beneficio de Mostaganem, y oponernos a la marcada directriz francesa, por lo que se le dan toda clase de facilidades en las aamaras de 1939 y 1940, no solo como se ha dicho para restar la influencia del grupo aaliua que sigue las doctrinas de Mostaganem, sino tambien para evitar el desarrollo del Nacionalismo y su desenvolvimiento en el Territorio del Kert. Nuestro plan no tuvo el éxito que se esperaba, pues los nacionalistas, dirigidos por el Tuzani, acudieron a las aamaras, pronunciando discursos que estropearon el fin que se perseguía».¹⁰⁹

108 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»..., p. 3-4.

109 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 12.

La presión sobre Si Muhammadi provenía de sus antiguos enemigos, y establecidos en el poder. Abdelkader al-Hach Tayyeb había pasado de ser caíd de Beni Chicar a devenir la principal autoridad de la zona oriental, como Naib (delegado) del Gran Visir, y tras el cual se encontraba igualmente la *tariqa* Qadiriyya de la zona:

«en el poblado de In-Al-lá (Beni Chicar), tiene varios incidentes que provoca el Mocadden de la yemáa y de los cuales no está ajeno el Naib del Gran Visir, enemigo personal suyo, el cual influenciado por los kadiris de la Zauia de Uork, a cuya Cofradía pertenece, por lo que se le hace la vida imposible y se inicia su decadencia. Sus aamaras no tienen el esplendor y concurrencia que en años anteriores (...). Traslada la Zauia a los límites de Melilla, al objeto de alejarse de la influencia del Naib, gesto que no le beneficia en nada, por el contrario, es considerado como una rebeldía y alarde de soberbia, que al parecer no tiene otra finalidad que desligarse y evitar el control de las Autoridades musulmanas».¹¹⁰

A pesar de estas pugnas y presiones del propio entorno musulmán, Si Muhammadi reconstituyó su posición y mantuvo un prestigio que, en muchos aspectos, no había perdido, ya que sus redes y fama no se restringían al Rif, y recibía la visita de marineros musulmanes quienes a su paso por Melilla no desaprovechaban la ocasión para visitarle en su zagüía: «durante la guerra, los marineros musulmanes en particular yemenitas y argelinos, que llegaron al puerto de Melilla, si podían desembarcar se apresuraban a visitarle en In Al-la o le enviaban un recado para que fuera a verles al barco, lo que hacía muy gustoso para darles una bendición, según se le pedía».¹¹¹

La división provocada por el acceso de ʿAdda tuvo efectos en todo el Protectorado, y prácticamente no hubo zagüía o grupo de ʿalawiyyin que

110 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 12.

111 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»..., p. 5.

no se viera afectado por el cisma. El jefe de la zona de Gomara, Tetuán y Ceuta fue destituido por °Adda en 1944, pero también fue rechazado por Si Muhammadi. Hach Mojtar ben Abdelcader ben Ali el Gomari era además visto por la administración española y hasta por los *fuqara* como un agente francés que acudía a su legación de Tánger, y durante la Guerra Civil española fue acusado de apropiarse de las asignaciones de los familiares. Su jalifa Mohamed Cuach se puso al frente de la zagüía en la capital del Protectorado, Tetuán, que se encontraba en la calle Muley Abdelkader, pero su postura en el cisma tampoco quedaba nada clara -visitaba a Si Muhammadi, pero también se le creía informante de los franceses en Tetuán. En la misma ciudad de Tetuán existía otra zagüía, en el barrio de Sidi Talha, que quedó controlada por otro partidario de °Adda, Si Lahsen ben Sid Radi Aisau Hassani, procedente de Beni Hassan y cercano al partido nacionalista, y con *fuqara* vinculados a clases comerciantes y soldados del grupo de Regulares nº 1.

Las zagüías de Arcila, y una de las varias existentes en Alcázarquivir y Larache, estaban dirigidas por otro partidario de °Adda, Mohammed ben Abdeslam el Laraichi, que también extendía su influencia sobre soldados de Regulares (Larache nº 4, Arcila nº 9). La otra zagüía de Alcázarquivir estaba regida por Si Mohammed ben Ahmed el Casmi, que se había separado del anterior *muqaddam* por discusiones en el control de las recaudaciones. En la internacional ciudad de Tánger, existía también un *muqaddam*, Si Ahmed Larosi, favorable al *cheij* °Adda, pero su influencia se veía contrarrestada por el omnipresente jefe de los darqawa en la zona (Mateo Dieste 2003, 2011). También había zagüía en Ceuta, bajo influencia °addawiyin, y encabezada por Sid Mohammed b. al-Daud el Hausi, antiguo soldado de la Policía Indígena. La renovación también se dio en lugares como Chauen, cuando Si Mohamed ben Taieb Yeb-baj uld Chaunia al-Jomsi vuelve de Mostaganem vestido como representante del nuevo *cheij* y destituye al anterior *muqaddam*, Hach Mojtar ben Abdelcader ben Ali, tomando el control de la cofradía entre Chauen y Larache.

En el Rif central destacó la figura de Mohand ben Mohamed ben Haddu,

conocido como Moh Aurah Tamsamani, quien devino uno de los principales defensores de °Adda en la zona norte. Durante un tiempo se las tuvo con Mohamed al-Tuzani para ocupar ese liderazgo y se impuso en el mismo.

Para contrarrestar toda esta influencia del *cheij* °Adda y sus delegados, como Moh Aurah, Si Muhammadi adoptó una postura más activa en 1945, abriendo una zagüía en Nador y realizando visitas a Tetuán, o enviando a sus *fugara* para promocionar la °imara y recaudar aportaciones para conseguir ganar, como veremos, la competición ritual en aquel año y atraerse influyentes *muqaddams* del Rif.

Las pugnas entre las dos grandes facciones se fueron desarrollando en torno a la interpretación de múltiples aspectos rituales. Así, a la hora del rezo, los partidarios del nuevo *cheij* de Mostaganem invocaban a °Adda en sus jotbas y rezos, mientras que los partidarios de Si Muhammadi invocaban a Bin °Aliwa. El *cheij* °Adda introdujo también una especie de subordinación militar que emulaba la obediencia al maestro. Finalmente, también se observaban diferencias en la entrega del rosario. Mientras que los seguidores de la rama original °Alawiyya no realizaban ritual alguno para su entrega, la rama °Addawiyya promocionaba una ceremonia en la que el *cheij* entregaba personalmente el rosario al nuevo cofrade.¹¹²

Uno de los nuevos símbolos que marcaba las diferencias internas entre facciones sería la tarjeta de seguidores emitida por °Adda. Los seguidores del *cheij* de Mostaganem en la zona española también contaban con un carné certificado por la cofradía de Mostaganem. Así se desprende de la documentación incautada por la administración española. La cofradía de °Adda había fundado una Asociación Espiritual de Estudio Islámico conocida como «Les amis de l’Islam», con sede en Mostaganem. La tarjeta, escrita en francés, incluía una foto del miembro portador además de los datos personales. En la parte inferior del carné se leía un significativo texto, extraído de los estatutos, que explicitaba la no injerencia política de la cofradía (ciertamente toda una paradójica declaración política de principios).

112 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»..., p. 4.

El efecto de la Guerra Civil

Con el estallido de la guerra civil española, la DAI inició una política de control y atracción de los principales actores religiosos para que favorecieran, o al menos no dificultaran, la recluta de soldados marroquíes para el frente peninsular. Vista la influencia de los *‘alawiyyin* entre las tropas indígenas no es de extrañar que la Alta Comisaría intentara mantener, cuanto menos, la neutralidad de la cofradía, tal y como hizo con la *tariqa* Darqawiyya. El nuevo contexto político transformó la relación de la administración española con la cofradía. Así, Si Muhammadi b. al-Hach Tahar formó parte de una «comisión de personalidades» de la zona de Protectorado que visitó España en verano de 1939. A su regreso, el *cheij* recibió a unos 700 *fuqara* y les manifestó, según fuentes de la DAI, que había sido muy bien recibido y agasajado y que había quedado impresionado por las riquezas agrícolas e industriales de España.¹¹³ En su discurso, el *muqaddam* «hizo comentarios favorables sobre la libertad de que gozan actualmente para celebrar los ritos y reuniones de carácter religioso, lo que no podían hacer y era objeto de persecuciones con anterioridad al Movimiento Nacional».¹¹⁴ Su relación con las Oficinas de Intervención mejoró notablemente, según la DAI, después de este viaje por la Península.¹¹⁵ Sin embargo, su hijo Hach Mimún, en el trascurso de una entrevista en Melilla, el 27 de mayo de 1999, me reveló que su padre no había estado en la Guerra Civil porque huyó de la zona española, escapando a la recluta y refugiándose durante un tiempo en la zona del Muluya. Según un anciano *faqir*, veterano de la Guerra Civil, Si Muhammadi se limitó a «decirnos que fuésemos a la guerra con toda la fuerza de nuestra fe».

113 «Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta Aliua»..., p. 18.

114 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»..., p. 19.

115 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»..., p. 5.

Aprovechando este nuevo juego de fuerzas, el *cheij* °Adda de Mostaganem también procuró acercarse a la administración colonial controlada por los golpistas. En 1938 °Adda intentó contactar con Beigbeder, por aquel entonces el cerebro de la recluta, e incluso se ofreció para una entrevista con el interventor regional de Nador en Cabo de Agua, para ayudar, decía, en la lucha contra «los sin Dios». Pero las autoridades españolas desconfiaban de sus intenciones y veían en ello un intento de obtener dinero. La reacción fue la siguiente: «Don Juan Beigbeder le envió una fotografía con cariñosa dedicatoria y que, a su regreso de Mostaganem, recibió una subvención mensual de 300 pesetas el que sirvió de intermediario en estos contactos, que fue el Fakih Sid Moammed Ben Mohammed Sid Salah (a) Sid Salih Tensamani, antiguo Ministro de Justicia en el titulado Gobierno de Abelkrim, hermano de Mohammed Aurag y gran intrigante que escribía en uno de los periódicos de la secta con el nombre de Sidi Salah. Esta subvención le fue retirada en Marzo de 1940».¹¹⁶

La trayectoria personal de algunos *fuqara* refleja los efectos de la nueva política religiosa de la DAI. Un *faqir* de Beni Bu Ifrur, que había sido caído de Policía Indígena, y que cambió de bando durante la Guerra del Rif, permanecía detenido en la cárcel de Rostrogordo, pero en julio de 1936 los sublevados lo pusieron en libertad y lo enviaron al frente bajo las órdenes del entonces coronel Mizian.¹¹⁷

Pese a esta transformación de las relaciones entre la cofradía y las Intervenciones, la administración colonial seguía controlando y vigilando su influencia entre las tropas indígenas. El soldado, escribían los interventores, podía llegar a dudar entre la obediencia a un mando español o a la autoridad del *cheij* de la cofradía. Además la DAI temía que la *tariqa*, con su red de contactos e informantes, pudiese difundir información de la situación del ejército y facilitarla a los *fuqara* de la zona francesa o de Argelia, ya que resultaba imposible para

116 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»..., p. 21.

117 «Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta Aliua»..., p. 19.

los españoles controlar todos los movimientos fronterizos de los *‘alawiyyin*. Finalizada la guerra civil española, la cofradía intentó maximizar su relación con la nueva administración colonial. Algunos partidarios de la facción francesa de la cofradía se acercaron a las oficinas de Intervención para que les facilitaran su labor de propaganda o les financiaran las zagüías.¹¹⁸ Otros, como el *muqaddam* *‘alawi* de Alcázarquivir, declaraban la adhesión de su cofradía al *majzén* y a Franco: «Servimos a los que defienden lo que nos legaron nuestros antepasados; pero no olvidamos la opresión de que hemos sido objeto en este campo, pero gracias a S. A. I. el Jalifa Muley el Hassan Ben el Mehdi, a los Jefes del estado Español, a S. E. el Alto Comisario y a S. E. el Generalísimo Franco hemos comenzado a seguir por segunda vez nuestro camino. En nombre de la Secta Aliua os agradezco este gran afecto y la paz».¹¹⁹

Más que apoyar a la cofradía, la DAI propició una relación clientelar con ella para mejorar su control y contentar a sus líderes. También explotó al máximo las divisiones internas entre los partidarios del *cheij* *‘Adda* y el *cheij* de Guelaya, y las escisiones surgidas a la muerte de éste último, en verano de 1946. La DAI veía con buenos ojos esta oposición, que se debía apoyar económicamente: «Muerto Si Mohamedi y sin sucesor todavía, Moh Aurah pretende unificar la secta borrando el cisma. Como los Addauien, según se dice, son hechura francesa y constituyen un peligro para nuestra tranquilidad, interesa ahondar la división - que es puramente de nuestra zona - apoyándola económicamente».¹²⁰

118 El *muqaddam* de la zagüía de Tawarda (Tafarsit) se ofreció a la oficina española como informante de las actividades de la cofradía. En «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»..., p. 21.

119 Discurso leído en septiembre de 1946 en Río Martín, en una comida entre autoridades marroquíes y españolas. Traducción del árabe, por el intérprete Bustani. Boletín nº 153, hoja nº 4, Intervención Territorial de Yebala, Tetuán, 25 de septiembre de 1946 (Caja 2765, AGA).

120 Información s. a. (2ª mitad de 1946) (Caja 2765, AGA).

Muerte de Si Muhammadi y continuidad de las facciones bajo el creciente nacionalismo

En este clima de faccionalismos falleció el *cheij* Muhammadi b. al-Hach Tahar, a la edad de 55 años, según indican las fuentes españolas, a causa de «un ataque cerebral». Su muerte, el 13 de julio de 1946, generó nuevas escisiones en el seno de la cofradía. Sus seguidores le enterraron en zona española, mientras que el caíd de Beni Chicar y otras autoridades exigían que se le diera sepultura en el cementerio de Sidi Waryach, por entonces zona de Protectorado.¹²¹ Según los primeros, se debía crear una nueva zagüía que no dejara al *cheij* en el anonimato. Esta es la narración del conflicto generado por el entierro, según figura en un informe de la DAI:

«Su entierro acordado y anunciado para el día siguiente, a las seis de la tarde, fue efectuado sin previo aviso y precipitadamente a las doce del mismo día y en terreno de Soberanía. Esta insólita recolución tuvo su razón y origen en las disidencias que desde el fallecimiento del chej de Mostaganem existían en el seno de la cofradía en nuestra zona.

El hecho dio lugar a violentas discusiones entre los partidarios del

121 En realidad, este enclave religioso ocupa un lugar fronterizo con una larga historia. Originalmente era el lugar de un morabito, al que se adhería un cementerio. El ataque español al mismo en 1893 fue uno de los desencadenantes de la guerra de aquel mismo año. En la actualidad, una parte del cementerio figura dentro de los límites de Melilla. Con la instauración del Protectorado el espacio del cementerio permaneció como zona considerada de Protectorado. Pero con las reivindicaciones políticas de la comunidad musulmana de Melilla en 1985, el espacio adoptó un nuevo significado. En ausencia de un cementerio musulmán en la ciudad, se condicionó uno en la zona española, al tiempo que continuaría existiendo la zona de cementerio en la zona marroquí. El proyecto se inició en 1989 y finalizó en 1993; en 2004 se emprendieron de nuevo obras de acondicionamiento. Véase Briones, Tarrés, Salguero (2014: 347-348). Hasta la creación del espacio, el paso de los cortejos fúnebres podía devenir un asunto conflictivo, ya que existía la valla de la frontera que separaba el cementerio, hasta que se produjo «la retirada por parte de los vecinos de la alambrada que en esa zona delimitaba el territorio español» (Planet, 1998: 113).

entierro en el que abogaban lo fuese en el cementerio de Sidi Uariachi (Protectorado); al frente de ellos (integrados en su mayor parte por personas no focara), figuraban el caid de Beni Chicar y el kadí de Mazuza, quienes secundados por el faquih de Regulares nº 5, Sid Ali, llegaron incluso a imponer la exhumación y traslado de los restos al cementerio citado por haberse recibido la orden de prohibición de la oficina del Zoco el Had, cuando ya se había sepultado el cadáver.

El partido de los focara, capitaneado por el cuñado y consejero del difunto, muy afectado por la muerte de su chej, desoyeron toda recomendación y advertencia de ulteriores consecuencias tanto de particulares como de autoridades y realizaron el entierro valiéndose de una falsa autorización del Delegado Gubernativo de Melilla, ardid que les valió para presentar el hecho como consumado, seguros de que el respeto y la consideración nuestras encontrarían fórmula con que legalizar aquello.

La versión general de este asunto es que los focara del difunto, fanáticos y muy celosos de su chej, vieron en el cementerio de Sidi Uariachi un medio fácil y cómodo para que el nombre de Sid Mohammedi se perdiese en el anonimato y muriese con su entierro en dicho lugar la rama de los aliua, que ellos consideraban pura y legal; su actitud fué de absoluta intransigencia hasta el punto de que cuatro o cinco addaua que quisieron participar en los rezos del difunto, fueron invitados a retirarse de los que ellos calificaban “zauía”, haciéndolo aquellos de buen grado.

No prosperó tampoco la solución presentada por personas honorables de fijar la antigua zauía en In-Al-lal como última morada del finado, alegando los fanáticos que de allí salió Sid Mohammedi enfermo y disgustado por lo que tal lugar no sería visitado por él ni en vida ni en muerte.

Al entierro asistieron unas quinientas personas, entre focara, amigos y meros curiosos.

Entre los focara se recogieron unas mil doscientas pesetas con las que se obsequió a los visitantes.

Fuera de este incidente, la muerte de Sid Mohammedi no tenía más trascendencia que la propia en el pleno de la cofradía; al poco tiempo del

entierro apenas había comentarios. Ahora, que estos volverán a la luz con motivo de la herencia del difunto, a quien se le calcula un capital entre bienes muebles e inmuebles de unas 100.000 pesetas, las que tenía en sociedad con su cuñado y consejero el faquih Amaruch y parte de estos bienes se encuentran en Melilla y a nombre de Amaruch que es súbdito español». ¹²²

Ciertamente, la tumba de Si Muhammadi no quedó en el olvido, y su entierro en la propia zagüía contribuyó a vincular el destino de la cofradía con el recuerdo del *cheij*. En mis visitas a la zagüía del Cerro de Palma Santa en Melilla, el responsable de la cofradía acompaña al visitante a la tumba y frente ella salmodia versículos del Corán en memoria del *cheij* y para ofrecer una bendición al visitante.

Por su parte, los seguidores del *cheij* °Adda de Mostaganem intentaron aprovechar el proceso de sucesión para incorporar la zagüía a su rama, aunque no lo consiguieron. Finalmente, un grupo de *fuqara* eligió como sucesor al *muqaddam* Mulay Sliman de Beni Bu Ifrur, pero el citado cuñado del fallecido, °Amaruch, aspiraba a controlar la zagüía y se inició una agria polémica entre los *fuqara*. ¹²³

Para no perder adeptos valía todo tipo de estrategias, como el agasajo. A principios de 1947 se dirigían uno fieles de Si Muhammadi a algunas casas «haciendo grandes gastos de alimentos que consumen en sus visitas y en la mayoría de los casos convencen a los remisos.»

Por su parte, los seguidores de °Adda introdujeron tácticas de otro tipo; se infiltraban en los encuentros semanales de los seguidores de Si Muhammadi y pregonaban la necesidad de permanecer unidos en una cofradía, acatando la autoridad de Moh Aurag. Estas actuaciones hicieron perder la paciencia al *muqaddam* °Amaruch, que intentó impedir el acceso de los seguidores de

122 «Actividades de la secta Aliua en el año 1946», DAI (Sección Política), Tetuán, 7 de diciembre de 1946, p.1-2 (Caja 1256, AGA). Los datos se basan en la Información núm. 3073 de la Territorial del Quert al Delegado de Asuntos Indígenas. Villa Nador, 24 de junio de 1946.

123 «Actividades de la secta Aliua en el año 1946»..., p. 3.

°Adda a su local de zoco al-Had. La influencia del *cheij* °Adda llegó a ser tan fuerte en algunas zonas que aquel alteró incluso las normas de hospitalidad y cortesía hacia los invitados de la cofradía que se encontraban de paso. Si antes era obligación ofrecer comida a todo *faqir* en tránsito, a cualquier hora, explicaban los seguidores de Beni Urriaguel que desde Mostaganem se les había indicado que quedaba prohibido ofrecer comida fuera de los horarios establecidos (desayuno por la mañana, comida durante el *duhur*, y cena en el *magreb*). También es llamativo el despropósito que generó el hecho de que algunos *fuqara* empezaran a poner a sus hijos el nombre de °Adda; esta práctica fue objeto de mofas cuando algunos nombraron a sus hijas como °Addama, que en rifeño sugería la idea de «mujer pública», de manera que dicho nombre fue sustituido por el de Nuria.¹²⁴

En otras zonas, la competencia entre °alawiyyin y °addawiyyin provocó varios incidentes. En Tetuán, los °addawiyyin cambiaron la cerradura de la zagüía de los °alawiyyin y la ocuparon; al cabo de unos días se produjo una pelea a puñetazos entre los partidarios de ambas facciones, y finalmente el bajalato concedió la llave a los °alawiyyin, que pagaban el alquiler del local.¹²⁵

Algunos de estos conflictos llegaron a los tribunales cheránicos. En 1948 ratificaba el Gran Visir una sentencia que daba la razón a los °alawiyyin en relación a los °addawiyyin. Reclamaban estos últimos que los cargos emitidos desde Mostaganem por el sucesor, el *cheij* °Adda, debían ser reconocidos en Marruecos, pero la sentencia indicaba que estos no habían presentado copia del testamento donde se estableciese que °Adda b. Tunis era el sucesor legítimo, o en su defecto una copia del acta cheránica donde constase que los *muqaddams* de la cofradía habían elegido a °Adda como administrador de los bienes de la zagüía madre. Añadía el informe de la sentencia que °Adda no podía alterar la denominación de la cofradía. Por tanto no se reconocían en la zona española los nombramientos y

124 «Actividades de la secta Aliua durante el año 1947», DAI, p. 3 (Caja 1256, AGA).

125 «Actividades de la secta Aliua durante el año 1947»..., p. 8.

destituciones del *cheij* °Adda, en beneficio de los °alawiyyin. En el pleito fueron representantes del lado °addawi, Mohammed ben Abdeselam el Laraichi, vecino de Arcila; y por el lado °alawi, °Amaruch Ben Aomar Chicri el Uariachi, vecino de Sidi Waryach en Guelaya. Esta sentencia y el correspondiente informe ponían de manifiesto que la política del majzén, controlado por la autoridad española, se situaba a favor de la cofradía °Alawiyya, o más bien, en contra de la °Addawiyya, identificando al *cheij* °Adda como «imposición de los franceses».¹²⁶

Otro factor que se sumó a las divisiones faccionales de la cofradía fue la actitud frente al movimiento nacionalista marroquí. Surgido inicialmente en la zona occidental, y de claro arraigo urbano, el movimiento reformista de Bennuna primero y de Torres más tarde se fue difundiendo, no obstante, por las diferentes zonas del Protectorado. Y la DAI temería particularmente que el nacionalismo confluyera con las *tariqas*. Formalmente el reformismo y sus versiones más salafistas se contraponían a lo que los franceses denominaron el partido marabútico, esto es, el amplio espectro de actores religiosos etiquetados de tradicionales, que comprendía a santuarios, descendientes jerifianos y *tariqas* sufíes. Sin embargo, esta aparente contraposición no se dio siempre en la práctica, y hasta cierto punto devino un espejo de lo que los colonizadores querían ver, al contraponer formas religiosas de un modo inequívoco. Dichas pugnas existieron, sin duda, pero es preciso matizarlas (Mateo Dieste 2007).

Si leemos los propios informes secretos de la DAI nos daremos cuenta de que tales simplificaciones ya eran puestas en entredicho por las propias Intervenciones: «Generalmente se considera esta Secta como opuesta al sarampión nacionalista de nuestros días. Pero, en realidad, todas las cofradías representan un nacionalismo mas cerril, de otros tiempos, que llamaremos tradicional y que se condensa en un fanático odio al cristiano».¹²⁷

126 Boletín de Información Marroquí (Secreto). Intervención del Territorio de Chauen. Negociado 2º, nº 34, 14 de septiembre de 1948 (Caja 81/1900, AGA).

127 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»..., p. 22 .

Merece la pena detenerse en el detalle de la opinión que la DAI tenía de estas divisiones y del peso jugado por factores regionales, étnicos si se quiere, y prácticamente de clase:

«En nuestra Zona, una buena parte de los focara de esta Cofradía, en las cabilas de los territorios del Rif y Quert, se reclutaron entre los trabajadores que, durante años, han venido formando parte de la llamada emigración golondrina a Argelia y, por esta razón, los Alaua tienen en esas Regiones numerosos prosélitos montañeses y campesinos.

Como buenos montañeses los rudos focaras rifeños, de tradición guerrera, en su mayoría analfabetos, consideran a los nacionalistas de las ciudades como seres poco gratos, blandos y afeminados, y les hacen objeto de su desprecio. De ahí se ha querido deducir que, necesariamente, los Alaua de nuestra Zona son enemigos acérrimos de los nacionalistas; pero conviene no olvidar que el desprecio de estos montañeses va dirigido contra el hombre de costumbres modernas y civilizadas de la ciudad, sea cualquiera que fuere la postura que adopte o el rótulo tras el cual se agrupe, y por ello estos Alaua, no por Alaua, sino por duros hombres de la montaña y del campo, desprecian y se colocan frente al nacionalismo y, en su simplicidad, las mas puede seguir, sin saberlo, las directrices dictadas en Mostaganem (...).¹²⁸

Pese a estas distancias, hay pruebas del encuentro y de las afinidades electivas entre el movimiento nacionalista y la cofradía, que más adelante documentaremos. En noviembre de 1939 el *muqaddam* de Beni Urriaguel prohíbe a los cofrades su afiliación al movimiento nacionalista. Meses antes, el *faqih* Sid Abdeslam ben Seddic ben Chaib pide autorización para editar un periódico para oponerse a los nacionalistas. Moh Aurah, el aspirante a representar a °Adda en el Rif central, se presentó en marzo de 1940 al Delegado de Asuntos Indígenas para informarle de su intención de fundar un partido religioso que tomaría el nombre de Yamaa Tedkir

128 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»... , p. 22.

El Alauia, a imitación del partido de su *cheij* en Argelia con el fin de ir en contra de los partidos nacionalistas. Su idea era ponerse de parte de la administración colonial para recibir subvenciones e imponerse de este modo a las ideas reformistas. La DAI no aceptó esta propuesta, que consideraban sospechosa de esconder los intereses de Francia, como competidora colonial en la región.

Como he sugerido, las prácticas de muchos *‘alawiyyin* no se correspondían con la estricta contraposición entre nacionalismo y cofradías. En la *‘imara* de 1939 organizada por Si Muhammadi acudieron cuatro nacionalistas de Tetuán y dirigieron unas palabras a los asistentes. En la reunión de 1940 asistieron nacionalistas de la zona del Kert y uno de Tetuán y autoridades como el aamin del zoco de Zeluán, de Beni Bu Ifrur, el secretario del delegado de Bienes Habus, el antiguo *cađi* de Beni Bu Yahyi y otras personalidades. En los discursos de aquel año se lanzaron alabanzas a la figura de Si Muhammadi, esperando que la zagüia de Beni Chicar deviniera una de las más importantes del mundo musulmán. Es de destacar un gesto y discurso que el emisor pensó que pasaría inadvertido a las Intervenciones, pero el informante de éstas dio buena cuenta de ello. El acto muestra la visión que algunos miembros mantenían de los españoles como no musulmanes e impuros:

«Cuando llegó la hora del rezo, el Hach Mohamed Yamani, dijo a los concurrentes que debían esperar que se marchase el “mengus” (individuo que no se lava despues del coito) allí presente, refiriendose al Interventor de 3ª Sr. Mañé, que habia sido invitado, y nos va a echar a perder el rezo. Al terminar los discursos se dieron vivas a Franco, España y al Jalifa. Asistieron unos 3.000 hombres y unas 1.000 mujeres. Esta ha sido la ultima visita que ha hecho en la Region el Sid Brahim Uasani, el cual regresó a Tetuán ayer lunes».¹²⁹

¹²⁹ Intervención Regional de la Región Oriental. Información, boletín nº 122, hoja 2, Nador, 24 de septiembre de 1940 (AGA, Caja 2765).

No hay que olvidar tampoco que los informantes de la DAI jugaban en estos encuentros un papel ambiguo, y también podían ofrecer informaciones en función de intereses diversos destinados a perjudicar a cualquier personalidad, acusándola, por ejemplo, de nacionalista: así lo observa una nota escrita a mano del Interventor regional, que indica que «el Jalifa de Beni Buifrufr, Dris Mimun Juya no es... nacionalista y el informador desliza su nombre inadvertidamente o con mala intención».¹³⁰

La presencia de nacionalistas en las *‘imaras* crearía divisiones entre los propios cofrades, pero la cuestión indica que los intentos de enlazar estas diferentes perspectivas abundaban. Así sucedió en la *‘imara* de 1947 en el Cerro de Palma Santa, ya dirigida por el nuevo *muqaddam*:

«En el aspecto político, es de hacer constar que, no sólo por la asistencia de tan destacados nacionalistas como Sarich, Hanafi y Saidi, sino también por la acusada presencia de un destacado grupo de la misma ideología; parecen haberse acentuado las simpatías nacionalistas por este grupo Aaliua seguramente como represalia a las actividades anti-nacionalistas del chej Adda de Mostaganem, dirigido por los franceses.

Sin embargo, la presencia de estos elementos en la zauia causó mala impresión entre los cofrades, quienes se mostraron inquietos y preocupados, ante el temor de que Sarich pronunciara algún discurso en términos nada elogiosos para el Majsén y sus autoridades.

Hasta tal punto preocupó esta circunstancia que no faltaron quienes se marcharon de la Zauía hacia sus respectivos domicilios.

Parece ser que Sarich, tenía proyectado leer una Jotba en el momento culminante, pero en principio encontró resistencia por parte de Amaruch y después la presencia del Interventor y del caid quizás terminara con sus propósitos. (...) Sarich siguió las Jotbas y la Aamara

130 Intervención Regional de la Región Oriental. Información, boletín nº 122, hoja 2...

misma, con creciente interés, afirmándose que quisieron entregarle el rosario de la Cofradía que rehusó hábilmente». ¹³¹

Fronteras coloniales y patronazgos políticos

Desde la introducción de la cofradía °Alawiyya en Marruecos, las autoridades españolas vieron en sus *fuqara* a agentes políticos al servicio de Francia. Esta desconfianza se incrementaba debido a los movimientos de los cofrades entre la zona española y Argelia. Al igual que la frontera con la zona francesa de Protectorado, la frontera con Argelia era el producto de unas decisiones políticas que trazaban unas líneas artificiales e imponían unas supuestas lealtades socio-políticas. En la práctica, la frontera generaba divisiones políticas y administrativas, pero los actores también las ignoraban o las utilizaban en su beneficio (véase el contrabando, las razzias, etc.). En esta dinámica común a otros espacios fronterizos, las poblaciones no son receptoras pasivas de la delimitación, sino que en determinadas circunstancias la pueden utilizar para entablar relaciones económicas, filiaciones políticas dobles, estableciendo en muchos casos identidades plurales y maleables. ¹³² La cofradía °Alawiyya constituía en este sentido una de estas redes transfronterizas, puesto que la zagüía madre de los *fuqara* marroquíes se encontraba en Mostaganem. Además, el contacto entre cofrades era fluido y los correos mantenían al corriente a los *cheijs* a ambos lados de la frontera. Así lo podemos observar en una carta, escrita en árabe, de Mohamed ben el Baxir el Yaridi (Mostaganem) al entonces *muqaddam* Si Muhammadi, en noviembre de 1921. En este texto se puede comprobar cómo existe una relación regular ente Mostaganem y el jefe de Guelaya, que está informado de los movimientos del *cheij* en

131 «Actividades de la secta Aliua durante el año 1947»..., p. 6.

132 Para una definición de este carácter dinámico y paradójico de la frontera y de los grupos fronterizos: Fabietti (1997), Rosander (2004), Driessen (1992).

París; se le pide que autorice a varios *fugara* a los que se ha entregado una carta, a pronunciar el *dhikr*; se le recuerda que puede encargar libros; y recibe saludos de Bin °Aliwa.¹³³

Las peregrinaciones a la tumba de Bin °Aliwa, así como las giras por *ziyara*, desafiaban el objetivo colonial del control de la población y la fijación de las fronteras. Además de los viajes de los emigrantes rifeños a la zona de Orán y de los correos regulares de la cofradía (*rukkab*), el *mawsim* anual a Mostaganem suscitaba el malestar de los españoles al dejar a «sus protegidos» bajo la jurisdicción e influencia de los franceses. Según la DAI, los franceses no atribuían ningún peligro político a esta *tariqa*, sino que, por el contrario, veían en Bin °Aliwa a una figura que de ningún modo se manifestaba hostil a la colonización.¹³⁴ La administración española creía, en cambio, que Bin °Aliwa mantenía relaciones secretas con los franceses y que en diversas ocasiones se sirvieron de él para fines políticos. En concreto, el *cheij* habría viajado a Beni Zarwal en 1904 con el objetivo de dividir a los darqawa; o habría realizado labores similares en la zona de Taza, acompañado de un comandante francés.¹³⁵ También le implicaban en una revuelta contra Maulay °Abd al-°Aziz en 1908 en la frontera con Ujda. Además, los espías españoles le atribuían al *cheij* el contrabando de armas a través de la frontera entre Argelia y Marruecos, completando un circuito entre el Sahara y Argelia, impulsado por los franceses.¹³⁶ También aseguraban los españoles que la administración francesa pagaba a Bin °Aliwa a través de un banco de Orán y que había colaborado con él para la creación de la mezquita de la cofradía en París.

133 Carta de Mohamed ben el Baxir el Yaridi, 15 de noviembre de 1921 (Caja 223, AGA).

134 «Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta Aliua»..., p. 5.

135 «Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta Aliua»..., p. 8.

136 «Cofradía Ben Aliua» (¿1930?), datos facilitados por los confidentes M. S. y L. B...

Esta imagen francófila del *cheij* se difundió rápidamente en la administración española. Sin embargo, las fuentes francesas que he consultado matizan en gran medida esta idea. En uno de los cursos del CHEAM (Centre de Hautes Etudes d'Administration Musulmane) M. Galloni explicaba que a nivel local la cofradía no ejercía un excesivo poder político y que carecía de medios económicos importantes.¹³⁷

Sin embargo, la cofradía intentaba constituir una jerarquía oculta en las tropas indígenas, en razón inversa a la jerarquía militar, una teoría similar a la expuesta por las Intervenciones españolas. Durante los primeros años de expansión de la cofradía, los informes franceses eran controvertidos y no manifestaban una política abiertamente favorable hacia ella. Las informaciones de la prefectura de Orán entre 1912 y 1919 se limitaban a decir que Bin °Aliwa no era hostil hacia las autoridades. En otros casos Bin °Aliwa era presentado como un agitador, inspirado con toda probabilidad por el modelo de la cofradía Sanusiyya.¹³⁸ Por tanto, la relación entre la administración francesa y la cofradía no era ni mucho menos inequívoca.

Tras la muerte de Bin °Aliwa la política francesa continuaba siendo ambivalente. Algunos oficiales juzgaban al sucesor, *cheij* °Adda, como un colaborador que debía ser vigilado de cerca: «Le cheikh Adda Bentounes m'a rendu, certaines fois, d'appréciables services, il appartient au groupement récemment formé par les chefs des zaouias pour lutter contre les Oulémas et mérite, pour ces raisons, d'être ménagé, mais son action dans les milieux indigènes où s'exerce son influence religieuse doit être cependant surveillée de près (...)».¹³⁹

Otros responsables prohibían sus conferencias, como hizo un

137 «Les zaouias de Mostaganem», CHEAM, 13 de diciembre de 1950 (Caja 10 apom / 745, Fonds Privé, AOM).

138 «Rapport sur les confréries religieuses», Commune mixte du Guergour, 20 de junio de 1925 (Caja 30 H / 86, ALG, GGA, AOM).

139 Declaraciones del oficial Masselot, en carta del Prefecto de Orán al Gobernador General de Argelia (Direction des Affaires Indigènes), Orán, 12/03/1938 (Caja 16 H / 72, ALG, GGA, AOM).

subprefecto en mayo de 1936, argumentando que en sus anteriores charlas había predicado la unión entre los musulmanes y había menospreciado la cultura francesa, criticando a aquellos indígenas que se habían dejado influir por esta última. La posición de los franceses hacia la cofradía °Alawiyya varió también a lo largo del territorio. Un informe de 1921 señalaba la escasa influencia de los °alawiyyin al sur de Orán, a pesar de sus intentos de reclutar *fuqara* en °Ain Safra, en la zona fronteriza con Marruecos.¹⁴⁰ En cambio, el capitán de la posición de Djelfa denunciaba la tendencia anti-francesa de los °alawiyyin y describía la doctrina de Bin °Aliwa como un fraude. Según este capitán, los libros del *cheij* eran una copia literal de las obras de los *tulba* de la zagüía de su maestro darqawi.¹⁴¹ En el Protectorado francés, las opiniones también eran muy diversas. A pesar de que el periódico de la cofradía se editaba en Argelia, el jefe de las fuerzas armadas francesas en Marruecos prohibió la difusión de *Al-Balagh al-Yaza'iri*, porque, decía, podía dar lugar a agitaciones en contra del Protectorado. Al igual que los españoles, los franceses atribuían una tendencia anti-extranjera a la cofradía, pero no renunciaban a sacar provecho de su difusión. En 1928, Bin °Aliwa visitó Fez, según los confidentes españoles, «ayudado por la política que Francia sigue en el Norte de África de atracción sobre estos chejes de cofradías».¹⁴² En aquella ciudad fue recibido por el sultán, el *Résident Général* y otras autoridades. Las versiones sobre las razones de esta visita fueron varias. Unas sugerían que había introducido en la cofradía a altos cargos del majzén. Otras afirmaban que Bin °Aliwa se había sometido a un tribunal de ulemas, que desaprobó su doctrina por considerarla desviada del islam. El capitán Paul Odinot,

140 Informe de octubre de 1921 (Caja 16 H / 35, ALG, GGA, AOM).

141 Copia de la carta nº 35 de 5 de septiembre de 1921 de monsieur le capitaine Gautier, Chef de l'Annexe de Djelfa a monsieur le Commandant Militaire du Territoire, «Au sujet de la nouvelle secte "Alaouisme"» (Caja 16 H / 35, ALG, GGA, AOM).

142 «Cofradía Ben Aliua» (1930?), datos facilitados por los confidentes M. S. y L. B...

de la Oficina Regional de Fez, opinaba que su difusión entre las tropas indígenas les hacía tan peligrosos como los darqawa. Por ello aconsejó que se dotara de poder a un solo líder religioso para poder controlarlo con más facilidad, y Bin °Aliwa podía ser uno de ellos.¹⁴³ La atracción que Bin °Aliwa había despertado entre algunos autores franceses reforzó aún más la imagen española de que los °alawiyyin estaban al servicio de Francia. A. Berque escribía en 1945 que la administración de asuntos indígenas debía valorar positivamente su influencia, en tanto que garante de un *statu quo* social en el que la cofradía mantenía una disciplina y una obediencia a la autoridad: «On autorise leurs fêtes, leurs ziara, mais ne rendent-ils pas gracieusement un grand service à la France en maintenant discipline, travail, tranquillité parmi des milliers de foqara?».¹⁴⁴

No debe extrañar, pues, que la administración española considerara a la cofradía como un agente francés.¹⁴⁵ Según un °alawi rifeño¹⁴⁶ que había trabajado en el periódico de la cofradía en Mostaganem, el *cheij* Bin °Aliwa era «una creación de los franceses» para oponer un partido religioso al nacionalismo árabe de Bin Badis, el líder reformista. Ello explicaría que, tras la muerte del *cheij* Bin °Aliwa y de Bin Badis, los franceses suspendiesen la subvención del periódico de la cofradía porque ya no les resultaba de

143 Carta del capitán Odinot, adjunto del jefe de la Oficina Regional de Fez, al director de Affaires Indigènes, 22 de enero de 1929 (Caja 31 H/ 1-3, ALG, GGA, AOM).

144 Berque (1945). Otro autor como Probst-Biraben (1927) coincidía en ofrecer una imagen positiva del *cheij*.

145 El interventor Maldonado Vázquez (1950: 42) ilustraba con el siguiente ejemplo el buen trato de la cofradía con las autoridades francesas: «Hace bien pocos días que me contaban cómo unos tensamanis caían en la cárcel argelina y cómo el hijo del chej, pilotando un magnífico “haíga” llegaba a todo gas a la prisión y no sólo sacaba de ella a dos cofrades sino a otro que no lo era y que, naturalmente, después de comer opíparamente en la Zauía, se hacía inmediatamente guardián de su rosario».

146 El rifeño en cuestión, que se declaraba nacionalista, había trabajado en el periódico de la cofradía en Mostaganem, *Lisan al-din* («El portavoz de la religión»), «Nota de información. 14 de septiembre de 1940», informador A. L. (Caja 223, AGA).

utilidad. La DAI destacaba casos como el del *muqaddam* ^{alawi} de Beni Bu Ifrur, empleado por la compañía francesa que explotaba la mina de Afra en aquella cabila. Los españoles sospechaban del *muqaddam* porque su padre había sido un protegido francés.¹⁴⁷ Los partidarios del *cheij* ^{al} Adda de Mostaganem también se encontraban en el punto de mira de las sospechas, como sucedía con Muhand Aurag, *muqaddam* de Tamsaman: «Este es ciertamente hombre desafecto a todo lo que emane de España. No obstante, tanto él como todos los suyos se guardan mucho de hablar sobre el tema con cualquiera. No obstante, sabemos que a sus íntimos les habla sobre esta cuestión mostrando su admiración hacia Francia».¹⁴⁸

La DAI también sospechaba que los ^{alawiyyin} de la zona de Tetuán estaban pagados por el Consulado francés para que vigilasen el paso de los barcos por el Estrecho durante la II Guerra Mundial. Otros de los elementos de sospecha de las autoridades españolas era la facilidad de movimientos de los *fugara* que les otorgaban las autoridades francesas. La sospecha forma parte de las lógicas de control político, según las cuales las poblaciones itinerantes y que traspasan fronteras constituyen sujetos que desafían el orden establecido. No sabemos si las siguientes observaciones de la DAI se sustentan sobre hechos empíricos, pero cuanto menos indican la alta movilidad de los *fugara* y la citada política de gestión de las poblaciones:

«el hecho de que la palabra Aliua, estampada en un pasaporte sirviera de salvoconducto para viajar por toda Francia; la subvención con que sostiene a los dos periódicos órganos de esta Tarica “Balag Ey-Yediri” y “Lissan ad-Din”; la protección de que gozan sus focara, que llega hasta permitirles su entrada en Zona francesa y Argelia sin pasaporte ni salvoconducto alguno; el hecho de que haya podido circular libremente por estos Territorios sin ser molestado por nadie, en esta época de continuos controles y visados (...) tienen mucho que

147 «Resumen de datos existentes en este centro sobre la secta Aliua»..., p. 12.

148 Información de diciembre de 1945 (Caja 2764, AGA).

ver los franceses en la orientación y actividad de esta Cofradía (...)).¹⁴⁹

El efecto político y social de las fronteras coloniales queda de manifiesto en la trayectoria de la cofradía °Alawiyya y en su relación con la administración española y francesa. La mayor preocupación de la DAI fue precisamente que los °alawiyyin se pusieran al servicio de los franceses al otro lado de la frontera. Por esta razón, la DAI aprobó la escisión de la rama de la zona española respecto a la rama argelina, para evitar la posible intromisión de las autoridades coloniales del país vecino. La frontera colonial constituía, por tanto, un relevante artificio político que utilizaron los actores implicados.

La persecución que la DAI dedicó a la cofradía °Alawiyya se debió en gran parte a la imagen que los colonizadores tenían de esta organización como una amenaza política al servicio de Francia. Esta desconfianza hacia la cofradía provenía sobre todo de la enorme movilidad de sus *muqaddams* y de su facilidad para atraer adeptos. La oposición que los °alawiyyin encontraron entre las autoridades pro-españolas indica igualmente que éstas temían un cambio de orientación en las redes religiosas que les hiciera perder el control de las lealtades políticas marroquíes. Prueba de las dificultades que tuvo la administración española para controlar a la cofradía es que el clientelismo entre ambas no empezó hasta la Guerra Civil, y que la desconfianza de la DAI se mantuvo precisamente respecto a los *muqaddams* de la cofradía que no rompieron sus lazos con la zagüía de Argelia. Este caso muestra con toda claridad que el significado que marroquíes y autoridades españoles atribuían a fenómenos religiosos como las cofradías dependía de relaciones de poder cambiantes. En este contexto colonial, diversos grupos y facciones marroquíes, además de la DAI, compitieron por monopolizar la definición de islam y su conexión con la política.

149 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»..., p. 25.

PARTE IV

El ritual de la *‘imara* como termómetro de prestigio

Las peregrinaciones y las *‘imaras*¹⁵⁰ que analizaré a continuación demuestran los cambios en la política española hacia la cofradía y la reacción de sus *fugara*. La administración colonial observaba estos rituales como un termómetro de la influencia de las cofradías y su capacidad para movilizar a los seguidores. Estos rituales jugaban un papel mucho más complejo que el estrictamente religioso: en la *‘imara* se establece una red social entre quien aporta y quien recibe la *ziyara*, y se mide y verifica la capacidad de los *muqaddams* de ejercer influencia; el ritual en sí reforzaba el prestigio del *muqaddam* y del *cheij* y su capacidad de movilizar al grupo.

Si nos atenemos a las teorías antropológicas transculturales podemos situar este fenómeno como una especie de competencia entre *big men*. Sin alcanzar la opulencia del *potlatch*,¹⁵¹ sino todo lo contrario, de acuerdo con los preceptos del sufismo, las *‘imaras* devienen en determinados momentos la expresión de la pugna entre líderes, de cuya competencia sale victorioso aquel que ha logrado más seguidores y participantes. Recordemos también que en esta lógica de *big men*, el *muqaddam* organizador ejerce las funciones de redistribuidor, puesto que su función es la de repartir las donaciones de

150 Encuentro regular de *fugara* que tiene lugar en una zagüía de la cofradía (o, a falta de esta, en un edificio particular, como sucede con la *‘imara* de las mujeres), en la que se reúnen durante dos o tres días para rezar, practicar las letanías, discutir de teología, y establecer diversos lazos sociales.

151 Ceremonia de los indios kwakwiutl de la costa nororiental norteamericana, en la cual los jefes competían para realizar la reunión más concurrida y exitosa, basándose en un consumo ocioso de alimentos y, en determinados momentos, en la destrucción de bienes, como mantas. El éxito de esta competición redistributiva necesitaba, pues, del poder de atraer a la concurrencia de quienes aportaban su parte al evento.

los peregrinos; de manera que no es más influyente y poderoso aquel que acumula más bienes, sino aquel que es capaz de redistribuirlos y movilizar a más *fuqara*: «Las aamaras de los dos bandos, además de un número más de la propaganda para ganar adeptos, constituye un espectacular recuento de sus respectivos partidarios, aunque en realidad no todos los que acuden son Aliuas, pero pueden ser simpatizantes».¹⁵²

Cuando Si Muhammadi acerca su zagüía a Melilla, escapando a la presión del Naib del Gran Visir, organizó su primera *imara* en ella en 1941, pero sin el éxito esperado, lo cual le ponía en un aprieto, al ser el éxito de la concurrencia un indicador del prestigio del organizador:

«En 1941 solo asisten 600 de los 2.700 que concurrieron en actos pasados. Traslada la Zauia a los límites de Melilla, al objeto de alejarse de la influencia del Naib (...). Celebra la primera aamara en Sam-mar (límite de Melilla), y solo acuden 600 focaras, cantidad poco estimable, aunque se achaca a la mala situación económica por que atraviesa la Zauia y a la fuerte propaganda que se hizo por los disidentes, los cuales se desplazaron a cruces de carreteras y afirmaban que la aamara se había suspendido. En la aamara se dijeron discursos loables a España y se trata por parte de Si Mohamedi de reconciliarse con algunos Mocaddemin disidentes, no consiguiéndolo.

Por el contrario, el grupo del Rif fue captando a los focara y Mocaddemin de Quelaia y comenzaron a celebrar sus aamaras en la Zauia de Imsoren, que coinciden con las que celebraba Si Mohamedi, restando a este concurrencia».¹⁵³

Como ya hemos visto, siguieron en 1943 una serie de interminables negociaciones, divisiones entre facciones en el Rif y en Guelaya. El

152 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»..., p. 14.

153 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 12.

número de asistentes a las *‘imaras* devino un factor de pugna para legitimar el propio prestigio e influencia. Los diferentes sectores hacen gala de sus fortalezas y debilidades con motivo de estos rituales:

«No obstante los rumores sobre la destitución de Si Mohamed Tuzani, este y sus partidarios no se amilanan y en el año 1944 celebra su Aamara en Imsoren, viéndose en ella que no goza de simpatías y que su desprestigio es tan grande como el que tiene por su culpa Si Mohamedi Hach Si Mohand Si Tahar, pues el número de focara que asistieron a la Aamara no llegó a 400, incluyendo a las mujeres. Por su parte Moh Aurah celebra la suya en Villa Sanjurjo y se dieron cuenta de que las simpatías iban hacia él, pues la Aamara tuvo gran éxito, tanto que no se recuerda otra igual de las celebradas por los aalauia de la Zona, especialmente en el Rif. Asistieron 3.500 focara de todos los lugares. Enterado Si Mohamedi Hach Si Mohand del éxito alcanzado por Moh Aurah en Villa Sanjurjo, hace todos los preparativos a su alcance para superarla, retrasa la fecha de la celebración reparte invitaciones y no tiene en cuenta los gastos que se le ocasionan, el caso era superar a Moh Aurah. Todo fué en vano, solo asistieron unos 500 cofrades, entre varones, mujeres y niños. Todo hace que se ponga de manifiesto su completa decadencia y lo difícil de su resurgimiento. Los partidarios de Moh Aurah que asistieron a la Aamara por su indicación entonaron canciones alusivas al Chej Ben Adda ensalzándole, sin que pudiera hacer nada Si Mohamedi que no había pasado por estos trances de humillación ante sus seguidores». ¹⁵⁴

Como veremos más adelante, Si Muhammadi concluyó la importancia de reaccionar al desafío y en 1945 sí reunió las condiciones para organizar una *‘imara* exitosa y responder al desafío de su rival, para superarlo, de acuerdo con los criterios de medición del éxito de las *‘imaras* en función del número de asistentes.

154 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 13-14.

Las autoridades coloniales seguían de cerca estos encuentros, invitados por los jefes o a través de confidentes, para evitar que se generasen movimientos políticos contrarios a la presencia española. Los interventores medían la influencia de la cofradía en el momento de la *‘imara*, controlaban quién asistía y quién dejaba de asistir, y por qué razones. Los movimientos de *fuqara* con motivo de estas celebraciones también despertaron el recelo de las Intervenciones, especialmente con ocasión de las peregrinaciones de *‘alawiyyin* a Argelia. En 1931 Bin *‘Aliwa* envió una carta a Si Muhammadi, invitando a que asistieran a las fiestas religiosas de Mostaganem en los días 8, 9 y 10 de agosto. Finalmente acudieron en peregrinación unos 650 rifeños de Guelaya (Mazzuya y Beni Chicar), Kebdana, Awlad Sattut, Beni Sa’id y Tamsaman. La administración española concedió los permisos de desplazamiento a los *fuqara*, porque quería evitar que los *‘alawiyyin* adquiriesen un «complejo de persecución». Sin embargo, los españoles no ignoraban que el segundo día del *mawsim*, el *cheij* Bin *‘Aliwa* recibió la visita del Comisario y el Sub-Prefecto franceses.¹⁵⁵

Fue tras la escisión de la cofradía en 1934, cuando las *‘imaras* devinieron un importante recuento de los partidarios que cada facción podía movilizar. Los partidarios del *cheij* de Guelaya dejaron de asistir a la *‘imara* organizada por el *cheij* de Mostaganem, y el de Guelaya organizó su propia *‘imara*, coincidiendo con la conclusión de la cosecha, a finales de julio. El cambio en las relaciones entre la *tariqa* disidente y las Intervenciones se reflejó en el desarrollo de la peregrinación. La política «pro-islámica» de los sublevados durante la guerra civil española hizo que el *cheij* de In *‘Al-la* dejara de lado la persecución sufrida por la cofradía. La nueva situación política acercó al *cheij* a las Intervenciones, en la medida en que sus rivales de la cofradía *‘Addawiyya* podían ser mal vistos por los españoles, en tanto que francófilos. En este sentido, la política española durante la Guerra Civil fue la de desalentar las peregrinaciones a la zona francesa. La Regional del Rif mantuvo reiterados contactos con los *‘alawiyyin* de Beni Urriaguel a partir

155 «Información de prensa», *El Telegrama del Rif*, 15/08/1931 (Caja 1225, AGA).

de 1937, y consiguió reducir las peregrinaciones a Mostaganem, dándoles facilidades para celebrar la reunión anual en la zagüía del poblado de Imzoren (Beni Urriaguel). El objetivo de este tipo de medidas era evitar la posible influencia francesa o de los republicanos españoles sobre los *fuqara*.¹⁵⁶

«Con ello se evitó precisamente en los años difíciles de la Cruzada Española (...), un peligroso flujo y reflujo de peregrinos que quizás hubieran podido ser empleados como medios para trabajos subversivos y las propagandas que desde Zona francesa trataban de hacer los elementos rojos allí refugiados, con la complacencia y apoyo de los frentes populistas franceses de aquella zona. Solamente suelen ir desde entonces a visitar al Chej supremo de la Cofradía de Mostaganem unos comisionados de la Región del Rif en número inferior a seis. Anteriormente iban casi absolutamente todos los cofrades en número superior a los tres mil. Esto significa la desraización de la zauía madre de Zona francesa y un rumbo propicio para una fácil y pronta independencia o separación completa constituyendo con el tiempo en nuestra zona una rama con fisonomía propia lo cual significaría cortar una posible injerencia peligrosa francesa a través de esa cofradía».¹⁵⁷

La DAI no temía únicamente que los franceses pudiesen influir sobre los *‘alawiyyin* de la zona española, sino que fueran los españoles republicanos los que intentaran manejar a la cofradía, después de que hubiera algún intento de atraer la colaboración del *cheij* *‘Adda* de Mostaganem, aunque este se mantuvo pasivo y envió a los servicios franceses una carta que había

156 «Recibido para censura prospecto invitando a cofrades secta Aliua, esa Región a asistir romería anual (...) en Mostaganem (...). como regla general no conviene que en estos momentos visiten Argelia indígenas esa Región», carta del Delegado de AI a los Interventores Regionales de Rif, Yebala y Nador, 3 de septiembre de 1937 (Caja 2765, AGA).

157 Carta del interventor regional del Rif a la DAI, Villa Sanjurjo, 12 de abril de 1942 (Caja 2765, AGA).

recibido del general republicano Miaja.¹⁵⁸ La administración española no escondía su reticencia a que los *fugara* de su zona se desplazaran en peregrinación a la zagüía de Mostaganem, porque quedaban expuestos a opiniones contrarias a la dominación española. La DAI tenía constancia de un discurso pronunciado en aquella ciudad, que fue escuchado por los *fugara* rifeños, y que lanzaba una dura crítica a la política franquista, acusando a Franco de incumplir las promesas de independencia que había hecho durante la Guerra Civil española.¹⁵⁹ Ante este tipo de manifestaciones no es de extrañar que la DAI viera con buenos ojos el desarrollo de las peregrinaciones en el interior de la zona de Protectorado, para tener bajo control las opiniones de los *fugara*. Coincidiendo con el final de la guerra civil, Muhammadi b. al-Hach Tahar promovió la celebración de la *‘imara* en su zagüía de In °Al-la (Beni Chicar), consiguiendo un éxito de asistencia hasta 1940.¹⁶⁰ Pero desde 1944 esta ceremonia cambió de ubicación y pasó a celebrarse en el Cerro de la Palma Santa (*al-Najla al-Muqaddasa*), su actual emplazamiento. Existe una discordancia de fechas entre estas fuentes españolas y la fecha señalada por la propia cofradía, que presenta la fecha de construcción de la zagüía en 1939.

Según el *cheij*, la nueva ubicación mejoraba el acceso respecto a la zagüía de In °Al-la, aunque la DAI pensaba que este cambio se debía a la mala

158 «Pendant la guerre d’Espagne, la général républicain MIAJA [subrayado en el original] écrivit une lettre au cheik BENTOUNES pour lui demander que les adeptes ALAOUIA du MAROC combattent le Général FRANCO. En possession de cette lettre le cheikh la remit aux services spéciaux à ALGER», según Información secreta de la administración francesa de Argelia, s. a., 6 p. (Caja 16 H / 72, ALG, GGA, AOM).

159 «Manifestaciones hechas por el musulmán argelino El Hach El Morabit, en el discurso que pronunció en una reunión habida en Mostaganem, el día 7 de agosto de 1944», del Estado Mayor del Ejército de Marruecos al jefe del negociado de información de la DAI (Caja 1256, AGA).

160 Número de asistentes entre 1939 y 1943 a la *‘imara* de la zagüía de In °Alla (Beni Chicar) del *cheij* Muhammadi b. al-Hach Tahar: 1939 (1.000), 1940 (1.000), 1941 (700), 1942 (500), 1943 (500).

relación del *cheij* con el Naib del Gran Visir,¹⁶¹ que no asistía a la *‘imara*.

La *‘imara* de 1945 es un ejemplo del nuevo clientelismo entre las Intervenciones y la cofradía. Atrás quedaban los años de persecuciones y encarcelamientos y el interventor alababa el esfuerzo del *cheij* por abrir la zagüía a los españoles.¹⁶² El propio *cheij* se encargó de enviar una invitación por escrito a las oficinas de Intervención y personalidades españolas de Melilla, y tuvo varias deferencias hacia ellos. Si Muhammadi mandó imprimir el siguiente «Saluda», donde es preciso remarcar que presentaba su título de *cheij*, a diferencia de los jefes de las otras zagüías del norte, que eran considerados como *muqaddam*:

«El Chij de la Cofradía Alawuiya

SALUDA

a

y tiene el honor de invitarle a la comida del actual a la una de la tarde, con motivo del acto religioso que conmemora anualmente dicha Zauiya, y que tendrá lugar en el Cerro de Palma Santa (Carretera del Zoco el Had).

Si Mohammedi Ben El Hach Si Mohand Tahar

aprovecha gustoso esta ocasión para ofrecerle el testimonio de su consideración más distinguida.

Melilla.... de de 194_»

161 Al parecer, el conflicto había sido provocado por el *muqaddam* de la *yama‘a* en la que se ubicaba la zagüía de In *‘Al-Ia*, que había enemistado al *cheij* *‘alawi* con la familia del Naib del Gran Visir. En «Actividades de la secta Aliua en el año 1946»..., p. 10.

162 «Como siempre, Si Mohammedi se mostró muy atento hacia las autoridades españolas. Con muchos días de antelación invitó al acto al Interventor Territorial y sus adjuntos y personal, así como al Interventor Comarcal de Kelaia y sus Interventores», «Secta Aliua. Aamara celebrada el 15 de julio de 1945 en Melilla», Intervención Territorial del Quert, Villa Nador, 31 de julio de 1945, p. 5 (Caja 2765, AGA).

También se publicó un breve en el periódico melillense *El Telegrama del Rif*, haciendo referencia a la ceremonia: «Mañana día 15, en el lugar denominado Cerro de la Palma Santa (Carretera del Zoco el Had), se celebrará el tradicional acto conmemorativo por la Cofradía Alaiya. Agradecemos al Chej de la misma, Si Mohammedi Hach Si Mohand Tahar, la invitación que nos ha enviado para asistir al acto»

El *cheij* organizó la fiesta en domingo, «para facilitar la asistencia y dispuso unas mesas servidas con mantelerías, tenedor, cuchillo, vaso y ramos de flores, todo dispuesto por una mujer de Melilla que contrataron para la ocasión».¹⁶³ Era la segunda vez que Si Muhammadi trasladaba el principal rito del año a la nueva zagüía del Cerro de Palma Santa:

«acondicionada provisionalmente con muros de piedra viva y techo de esteras o cañas, edificio que está situado en terrenos de propiedad del Chej. Se señala que es la segunda vez que Sidi Mohammedi deja abandonada la magnífica Zauia levantada en In Al-la donde tiene su casa, y que fue construida a semejanza de la Zauia madre de Mostaganem. El pretexto que da para no celebrar en esta Zauia la fiesta, es que el cambio obedece al deseo del Chej de dar facilidades a los focara, puesto que el acceso a In Al-la es difícil por la falta de pista. Pero el motivo principal de esta medida es el temor que Sidi Mohammed tiene al Naib del Gran Visir Abdelkader el Hach Taieb».¹⁶⁴

Asistieron autoridades marroquíes de la zona, pero no el citado Naib, que envió a su hijo, ni su hermano el bajá de Nador. También acudieron autoridades españolas, por lo cual Si Muhammadi se cuidó de que no se profirieran discursos políticos. La Oficina de Intervención también hizo su

163 «Secta Aliua. Aamara celebrada el 15 de julio de 1945 en Melilla»...; «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»... , p. 14-15.

164 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»... , p. 15.

contribución al banquete, aportando veinte litros de aceite, tres sacos de harina y cinco cajas de azúcar. Se calculó el coste de la comida en 13.000 pesetas, que fue cubierto por el donativo de los *fugara* (10.000) y del propio *cheij* (3.000), tras el recibo de las *sadaqas* u ofrendas.

Después de la comida, algunos de los asistentes leyeron discursos a favor de España, entre ellos algunos nacionalistas. Para recordar que la cofradía no debía inmiscuirse en temas políticos, el *cheij* mandó colgar unos letreros advirtiendo que quedaba prohibido realizar discursos y sermones con contenido político.¹⁶⁵ Hablaron el escribiente del caíd de Beni Chicar, el *mudarris* de la escuela coránica de Tanaia, el hijo del Naib, y un becario, que alabaron a la cofradía y la actuación de España en Marruecos. Estas alabanzas al país protector eran comunes en este tipo de actos públicos. Pero llama la atención el discurso, no leído, de un becario en Derecho en El Cairo, en el que realizó comparaciones entre la generosidad del Profeta y la de España, con motivo de la huida de aquel a Medina, «a donde marchó ultrajado y maltratado y regresó repartiendo dones a sus enemigos. Igualmente España despues de la traición de 1921 volvió generosa como ninguna y otorgó más tarde, a los que la maltrataron la libertad cheránica a la que los Kodat no habían sabido responder medrando en ella en lugar de elevarla a las altas cimas que se merecen». También hay que mencionar que aunque recibió aplausos durante su discurso, «un porcentaje muy elevado de los que le escuchaban, no lo comprendieron.....».¹⁶⁶

Por su parte, Si Muhammadi no realizó ningún discurso, como en años anteriores, «bien porque temía alargar demasiado el acto, bien porque no encontró coyuntura, se abstuvo. No ha dejado de expresar que le hubiera

165 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»..., p. 15.

166 «Reseña del acto celebrado por la Secta Aliua en su fiesta anual», Villa Nador, 31 de julio de 1945, por el Interventor Territorial, p. 6-7 (Caja 2765, AGA).

gustado que una autoridad española hubiese dirigido la palabra a los asistentes».¹⁶⁷

Gracias a esta *‘imara* el *cheij* recuperó su prestigio y el número de asistentes alcanzó los 2.150; entre los cuales, 1.400 hombres y 300 mujeres pertenecientes a la cofradía, además de 300 musulmanes y 150 musulmanas en condición de espectadores. Desde 1940 venía perdiendo asistentes, con 700 en 1942 y 500 en 1943 y 1944.

En el encuentro de 1946, ya fallecido Si Muhammadi, quedó clara la disensión entre los partidarios de los dos aspirantes a la jefatura de la cofradía en Guelaya. No participaron autoridades marroquíes, como en años anteriores, ni se pronunciaron discursos y la asistencia se redujo a unas 400 personas. La *‘imara* fue organizada por el *muqaddam* *‘Amaruch*, tras muchas gestiones realizadas en la Delegación del Gobierno de Melilla. El encuentro tuvo lugar el día 22 de septiembre en la zagüía, por primera vez, con la tumba de Si Muhammadi. Debido a las discrepancias internas sobre la herencia del liderazgo, el acto estuvo a punto de no celebrarse. Se recaudaron seis mil pesetas, y «todos comentaban con desánimo y están de acuerdo en afirmar que este año no ha tenido el acto religioso ninguna importancia considerándolo más que como una aamara, como una reunión de simpatizantes del chej Si Mohammedi (...)». La pugna entre facciones fue la principal razón de dicho desánimo: «En el ambiente flotaba la animosidad contra Amaruch de la mayoría, aunque éste se movía en plan de organizador, a la vez que no ocultaba su desagrado por el papel preponderante que muchos focara quieren dar a Muley Soliman, a quien no dejaba de desprestigiar con sus comentarios».¹⁶⁸ Factores de parentesco intervinieron de nuevo en estos lances político-religiosos:

«Para reforzar su posición en la “tarica”, Amaruch solicitó en matrimonio a una hija del fallecido chej Si Mohammedi, de quien por otro lado era cuñado. Ha llevado este enlace con tanta reserva que hasta los mismos focara lo ignoraban,

167 «Reseña del acto celebrado por la Secta Aliua en su fiesta anual»..., p. 7.

168 «Actividades de la secta Aliua en el año 1946»..., p. 6.

empezando al terminar la aamara la fiesta de su boda. Esta boda no ha sido bien acogida, diciéndose que es precisamente Amaruch quien encara las deserciones que se han observado en el seno de la Taifa, hasta el punto de no haber avisado la celebración de la aamara al que designó Si Mohammedi para sucederle (Muley Soliman), ni a ningún otro faqih buifruri.

No obstante Muley Soliman, que fue requerido por varios adeptos a que se personara en la zauía, rehusando en principio y accediendo después antes la insistencia de los comisionados, siendo la figura simpática de la reunión al entregar los donativos recibidos para sí, a uno de los hijos del fallecido chej». ¹⁶⁹

La *‘imara* de 1947 en el Cerro de Palma Santa se celebró el 30 de agosto, tras haberse realizado diversos trabajos de mejora en la zagüía. Con °Amaruch al frente, el encuentro logró una buena concurrencia de 1.000 personas; según los españoles, se debió sobre todo a su habilidad de atraer peregrinos, gracias a sus cartas de invitación y su viaje por la zona occidental.

Los interventores también se preocuparon de vigilar las *‘imara* organizadas por los partidarios del *cheij* °Adda de Mostaganem en la zona española de Protectorado. El control se establecía indirectamente a través de las autoridades pro-españolas, como sucedió durante la *‘imara* de Imzoren (Rif central) en septiembre de 1946. El bajá de Villa Sanjurjo, Sliman al-Jattabi, asistió a la reunión de los °addawiyin y les recordó que no debían inmiscuirse en política y que debían acatar al majzén. ¹⁷⁰ La DAI todavía sospechaba de los *fuqara* que visitaban la tumba de Bin °Aliwa en Mostaganem, y remarcaba la presencia de informantes franceses entre los peregrinos. ¹⁷¹ Por aquel tiempo, el *cheij* °Adda intentó reforzar sus lazos con los *muqaddams* de la zona española, por medio de una alianza

169 «Actividades de la secta Aliua en el año 1946»..., p. 8.

170 «Actividades de la secta Aliua en el año 1946»..., p. 8.

171 Información del Negociado de Política de la DAI, 27 de mayo de 1946 (Caja 2765, AGA).

matrimonial. En septiembre de 1947 tuvo lugar otra combinación de boda y de peregrinación, cuando el *muqaddam* de Tafarsit casó a su hermana con el hijo del *cheij* °Adda, y un cortejo de 400 °addawiyin se dirigió a Mostaganem, en donde se celebró la fiesta de la boda, con la asistencia de unas 10.000 personas.¹⁷²

Esta historia política de las pugnas terrenales entre cofradías concluye aquí. Los datos de la administración colonial que he podido localizar no van más allá de 1950, de manera que el período de la independencia y la época poscolonial propiamente dicha quedan por analizar para futuras investigaciones, que podrían pasar para una historia oral, recurriendo al testimonio de los más ancianos de la *tariqa* en diferentes puntos de la región. Para completar este ejercicio histórico he considerado imprescindible presentar la gramática básica de los rituales de la cofradía en un capítulo final, con el fin de entender su poder de atracción y los mecanismos comunitarios que forman parte de su dinámica. Los propios rituales se han ido transformando a lo largo de un siglo, tal y como hemos podido comprobar con el caso de las *‘imaras* y su contexto más competitivo.

La dinámica política que he trazado a lo largo de estas páginas nos ha presentado la historia de la cofradía más cercana a la tierra. Pero tal y como reza el título de este trabajo, la *tariqa* se halla entre el cielo y la tierra. Sus condicionantes terrenales han quedado expuestos. Veamos a continuación cómo se conforma el viaje y el camino entre la tierra y el cielo.

De la tierra al cielo. Aproximación a los ritos de la cofradía

Tras presentar esta compleja historia de pugnas y disputas terrenales por las jefaturas de las zagüías y el número de seguidores, es preciso recalcar el peso ritual de la vida sufi, como motor y alimento de la misma. Podríamos

172 «Actividades de la secta Aliua durante el año 1947»..., p. 8.

decir que en estas páginas ha predominado el lado terrestre de esa paradoja con la que doy título a esta obra, «entre el cielo y la tierra». Pero ambas esferas no están ni mucho menos separadas. El camino del sufismo pasa por esa lucha constante por el control de lo terrenal, del ego personal, para alcanzar la unión con la divinidad.

La cofradía, como *tariqa*, como vía, es, por tanto, un camino en ese viaje hacia el infinito, hacia esa unidad o *tawhid* que describe Bin °Aliwa en sus versos –y que de todos modos figura como indescriptible para lo humanos. Para seguir ese duro camino, los cofrades no se ciñen a un mero universo de «creencias» (al *iman*, a la fe) sino que disponen sus cuerpos en ese empeño. El cuerpo, sede de los elementos vitales y espirituales debe ser puesto a disposición de ese ejercicio. Para ello el y la cofrade se rinden a los cinco pilares del islam, como cualquier otro musulmán. Aunque muchos son los ataques a las cofradías por heréticas o por introducir «innovaciones ilícitas» son precisamente ellas quienes desarrollan un proyecto de práctica religiosa pietista. Y para llevarlo a cabo acompañan a estos pilares de instrumentos básicos, como la recitación del *dhikr*, la repetición de la remembranza de Dios. Aquí de nuevo el sufismo no es meramente una «creencia», sino que se vehicula en una incorporación. La implicación del cuerpo es total, y uno de los mecanismos para generar este ejercicio cotidiano es la repetición del *dhikr* en las oraciones. El número de estas repeticiones le habría sido revelado a Bin °Aliwa y de ahí que aconsejara un régimen particular de ellas. Un detalle completo de la secuencia de las repeticiones realizadas tras la primera oración y la oración del *magreb*, está explicado por el interventor Gómez Vera:

«Todos los iniciados en la práctica aalauin, además, están obligados a recitar después de cada uno de los rezos de mañana y tarde el “diker” el “uard” compuesto de las siguientes oraciones:

- 1º. (una vez). Líbranos, Señor, del maldito Demonio.
- 2º. (tres veces). En nombre de Dios, clemente y misericordioso.
- 3º. (una vez). Todo el bien que en la actual vida hagáis los volveréis a

encontrar cerca de Dios; ello os será beneficioso y os valdrá una gran recompensa; implorad el perdón de Dios, porque ese es indulgente y misericordioso.

4º. (100 veces). ¡Oh, Dios mío, perdóname!

5º. (una vez). Dios y sus ángeles rezan por el Profeta; rezadle vosotros también, ¡oh creyentes!, y dirigíos a él en vuestras plegarias.

6º. (100 veces). ¡Oh, Dios! Otorga tus bendiciones a nuestro Señor Mohamed, tu siervo, tu Profeta, y a sus familiares y a sus amigos.

7º. La última vez que se diga la anterior oración, se terminará con la fórmula “y concededle salud”.

8º. (una vez). Sabed que no hay otro Dios que él.

9º. (500 veces). No hay otros Dios que él, único y sin asociables, y en él radica el poder la gloria.

10º. (3 veces). Oración final del Korán -Sura el Jalás.

Amén de estas recitaciones, los adeptos que dentro de la Orden quieran conseguir un mayor grado de perfección, se obligan, además de los rezos anteriormente expuestos, a recitar el “Uadifa” en las oraciones de mañana y tarde, que se compone de las oraciones siguientes:

1ª (una vez). Sura al Uakiati (Korán).

2ª (una vez). Teslia el Machichia (Oración de la Cofradía).

3ª (una vez). Taslia el Machichia (creación propia de la Cofradía).

4ª (tres veces). Teslia de Sidi Ahmed ben Aliua.

Como final de fórmula: “La gloria de tu señor amado es incomparable y la paz sea sobre sus Profetas y alabado sea Dios, el dueño de los mundos”.

Es obligación al terminar cualquiera de los rezos que todo cofrade Aalaui recite: “No hay más Dios que Dios”, tres veces seguidas. En la última que se pronuncie, se dirá: “y Mohamed, su Profeta”». ¹⁷³

173 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 3-4.

Los rituales del cofrade mantienen una doble dimensión individual y comunitaria. El *faqir* debe realizar de manera disciplinada sus oraciones, y repetir el *dhikr*. Este es básicamente un trabajo interior e individual. Pero, paralelamente, el cofrade participa en una serie de encuentros colectivos, además de su propia sumisión a su jefe espiritual, que le inicia en el camino. Esos encuentros comunitarios mantienen diversas regularidades. Una parte tiene lugar de manera semanal, y otros se concentran en las reuniones anuales, en las *‘imaras* celebradas en las principales zagüías, concebidas como peregrinaciones y remembranzas de los grandes líderes espirituales. Las reuniones regulares tenían lugar, como en la actualidad, los jueves por la noche, víspera del día principal para la oración, aunque en los documentos coloniales también aparece alguna referencia a los miércoles, los viernes o el domingo; los encuentros más multitudinarios se producían con ocasión de la «Celebración anual» (*al-ihitfal snawi*) con la peregrinación a una zagüía. La época principal del año para estas celebraciones era el final de las cosechas, y por eso se solían repetir en el mes de julio. Los encuentros no eran sólo la culminación del rito sufi, sino que permitían establecer vínculos sociales, reforzar autoridades, intercambiar informaciones y hasta encontrar un momento de ocio, que atraía también a miembros de otras cofradías o a vecinos y curiosos.

En los encuentros colectivos tienen lugar rezos islámicos, seguidos de las audiciones y cantos de versos místicos, que culminan en las danzas más extáticas, conocidas como *‘imara*, o *hadra*. Pero los encuentros no se centran sólo en las *hadras*, sino que una dimensión importante viene acompañada de lecciones teológicas y sermones, en las cuales se forma a los seguidores y se transmiten cuestiones básicas de comportamiento y actitud moral. En la audición o *sama‘a* se entonan cánticos, letanías y versos místicos de Bin ‘Aliwa. Y le sigue la danza, realizada comunitariamente, con los *fuqara* entrelazados con sus manos, en círculo, en torno a un polo o *qutb* que les dirige, emulando a los astros en el universo.

Estos encuentros se suelen desarrollar en las zagüías, en días fijos de la semana, o con ocasión de las celebraciones y romerías anuales. Esta

danza componía uno de los elementos centrales en las *‘imaras* de los años 1940 analizadas. De hecho, los ricos datos de los informes coloniales nos estarían indicando también que los propios ritos no son estáticos, ya que el fervor de los mismos ha variado por períodos, en función de los momentos, de la presión externa, o de debates que todavía perviven; si los nacionalistas reformistas discutían el fenómeno en los años 1940 y 1950, la reprobación se ha hecho más extrema si cabe por parte de las nuevas revitalizaciones salafistas o wahabíes, que consideran estas danzas como *bid‘a* (innovación ilícita). Los cofrades entrevistados reconocen que no se trata de *sunna*, que no es uno de los rituales básicos del islam, pero justifican que su práctica ayuda a que el creyente se aproxime a Dios, y adquiera fuerza de grupo para llevar a cabo esta aproximación.

El análisis visual de la *‘imara* permite discernir el enorme poder simbólico de la ceremonia. La audición previa es de un enorme refinamiento estético, en el que se mezclan recitaciones coránicas y elementos musicales andalusíes y norteafricanos. Como ya escribieron hace siglos los grandes maestros del sufismo, esta belleza que encauza a los sentidos es paradójicamente un medio de trasladarse a otra dimensión, para ver con el corazón, para trascender los propios sentidos, que nos engañan. Así, en la fase de la *‘imara*, que en otras cofradías es conocida como *hadra*, presencia, se realizan ejercicios corporales que generan una transformación del *faqir*. La repetición de movimientos y del nombre de Al-lah, por medio de un ejercicio de respiración que parte del diafragma, terminan generando una hiperventilación que acerca al *faqir* a aquello que los maestros denominan la embriaguez mística.¹⁷⁴ La disposición espacial, como ya he explicado, representa el universo y los planetas; los

174 Para un detallado análisis de los efectos fisiológicos y psicológicos de la audición, de la repetición del *dhikr* en voz alta, y de los movimientos de la *hadra*, véase Gilbert Rouget (1990: 448-544). El autor menciona la antigua teorización de estos rituales por autores clásicos como al-Ghazzali o al-Rumi, refiriendo la noción de *wajd*, «encuentro», a la que conducen estos ritos; en realidad, no todo el mundo consigue su objetivo en los ritos, porque es preciso que se cumplan diversas condiciones por parte del aspirante, como el placer (*ladh-dha*), el entendimiento (*fahm*), y el amor divino (*mahabba*).

fuqara giran alrededor de un polo, el *qutb*, un término que se ha referido históricamente a los grandes santos; el *qutb* va controlando el ritmo y el equilibrio de los *fuqara* en el círculo y va guardando el ritmo y la cadencia. Según el Hach Mimún de Melilla, «el *qutb*, con su capacidad y concentración, consigue la perfección del círculo». ¹⁷⁵

Al igual que en tantos otros ritos, la escenificación es importante. El color blanco predomina como símbolo de pureza. La *‘imara* es conformada por los *fuqara*, pero también existe un público a su alrededor; y en los momentos más concurridos se pueden formar hasta diversos círculos o subcírculos. En las *‘imara* que he podido observar, el círculo se puede ir cerrando hasta que el ritmo se acelera, de forma que los *fuqara* terminan unidos en un círculo interior, dando saltos y llegando a un máximo fervor, tras largos minutos de genuflexiones. Durante la *hadra* se pronuncian además invocaciones específicas, también narradas por Gómez Vera:

«Diker el Hadra. Son los rezos que se hacen en común. Para ello (...) los adeptos se reúnen con el Mocaddem en una habitación que se destina para ello (Bit el Halna) y todos en torno al Mocaddem y de pie, recitan continuamente y con los ojos cerrados el “Al-lahhai”, recitación que acompañan con ligeros balanceos de sus cuerpos y movimientos de cabeza de izquierda a derecha, ritmo que se va acelerando poco a poco, y solo se percibe la última sílaba de la oración, hasta que caen extenuados, respirando profundos éxtasis, que les sustrae de todo lo exterior, momento que es propicio al Mocadden para dar consejos, percibiendo los adeptos las oraciones más suaves y deliciosas». ¹⁷⁶

El propósito de la danza mística es preparar el cuerpo para la unión con Dios y el universo. La eficacia simbólica del escenario, con sus colores, movimientos y sonidos, esto es, los sentidos, conducen paradójicamente

175 Entrevista a Hach Mimún, Melilla, 17/09/1997.

176 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 4.

hacia un estado en que estos quedan onnubilados para buscar el camino hacia la presencia divina. Ni la razón ni los sentidos sirven en ese camino; para el cheij Bin Aliwa sería como pretender labrar el cielo (Berque 1936: 710).

Otros elementos de pertenencia corporales se articulan a través del rosario y de la vestimenta: durante los ritos, y en la zagüía, el cofrade viste de blanco, generalmente con candoras que cubren todo el cuerpo. Los más ancianos suelen llevar barba, y algunos la adornan y bendicen con la baraka de la alheña. El turbante también forma parte del atuendo de los más ancianos –antiguamente, el turbante era una pieza igualmente habitual entre hombres más jóvenes.

El rosario o *tsabih* es un atributo central en la identificación y la vida cotidiana del cofrade. Le acompaña como elemento externo, pero es también el instrumento básico para poder llevar las cuentas de las repeticiones del *dkhir*, y es un elemento importante también durante la iniciación. La entrada en las cofradías ha seguido históricamente unas pautas vinculadas a una relación maestro-discípulo, con una iniciación similar a los patrones universales de los ritos de paso y de entrada. En este caso, la iniciación personal se produce a través del maestro, como guía espiritual. Nos narraba así el Hach Mimún este proceso, durante la entrevista que le realicé en Melilla, el 15 de julio de 1998:

«Para entrar en la cofradía el nuevo entrante es cogido por el mokaddem por la mano derecha, por el pulgar. Después debe pronunciar el nombre de Allah tres veces, de la siguiente forma: Al-laaah, alargando la última sílaba. A continuación se lee la *fatiha* y otra azora coránica. A partir de entonces las obligaciones básicas del *murid* son: usar el rosario de la cofradía, repetir durante la primera oración del día y durante la oración del Magrib, trescientos *adhkar* (el *dhikr* de la cofradía). Estos trescientos patrones se subdividen en tres formas, repetidos cien veces cada uno: el primer *dhikr* es “*staqfirul-lah*”; el segundo, “*Allah urrasuli ’lah sidi Mhammed*”; el tercero, más extenso... “*La il-laha il-lallah*...”. Otra de las condiciones importantes requiere dedicarse al estudio del Corán.»

La documentación colonial nos refiere la existencia de otro rito central de iniciación, mucho más complejo, que implicaba un sacrificio de la propia persona, al someterse a un rito de paso basado en ayunar durante varios días, comiendo algo por la noche, y en aislamiento completo. Este rito era conocido como *jalwa*, a partir del nombre de la celda en que se aislaba al iniciado. En realidad, la verdadera iniciación viene conducida por el *cheij* o maestro, que le conduce por el camino, la vía, el nombre preciso al que remite el concepto de *tariqa*. Y el camino es ciertamente largo, ya que sólo unos pocos alcanzarán los estados de iluminación de la luz profética. En la terminología sufi clásica, este largo camino, inalcanzable para la mayoría de los mortales, va pasando por diversas estaciones (*maqamat*). Con las técnicas de repetición del *dhikr*, la meditación y el aislamiento, se facilita la anihilación del ego (*al-fana'*), para quedar ennegado por la luz divina, en una especie de intoxicación (*sukr*) que conduce a la presencia divina (*iqtirab*).¹⁷⁷ En este proceso, el *murid* emprende tres caminos, uno purgativo, otro iluminativo y otro de unidad con Dios (Berque 1936: 757).

En los ritos observados, no se pueden olvidar tampoco otros mecanismos de construcción de lo comunitario, como la comensalidad. La zagüía recibe visitantes, que comparten alimento, y ello genera también vínculos e intercambios. Esta comensalidad es uno de los eventos que exige una mayor logística por parte de los organizadores, para asegurar el éxito del acto, como hemos visto a lo largo del trabajo histórico. No sin sorna, explicaba un informe español que algunos *muqaddams* utilizaban los encuentros y, en especial, la comensalidad, para ganarse la fidelidad de los adeptos. En referencia al *muqaddam* de Tetuán:

«Sabido es cuan amigos son los musulmanes de comilonas, y para estos fines, Sid Lahsen Ben Radi Aisau el Hassani, cuenta con un fondo especial que emplea en dar una comida mensualmente a sus focara, comida que sirve de pretexto para reunir a sus afines y cambiar impresiones o lanzar

177 Para una síntesis de este modelo sufi, véase Bazzaz (2010).

alguna consigna recibida. En estas reuniones los focara presentan a nuevos elementos que garantizan y a la vez estas comidas atraen siempre a nuevas gentes que, sin la difa [invitación], tal vez no hubieran pensado en afiliarse a la Secta». ¹⁷⁸

Finalmente, la dimensión ritual alberga otras gramáticas no menos importantes, relacionadas con la dimensión del intercambio y los lazos sociales. La visita, la peregrinación, implican una serie de gastos, y los visitantes contribuyen a dichos gastos. En el ámbito magrebí el intercambio es signo de vida, de circulación. Las ofrendas generan baraka, protección, y todo servicio y relación deben ir acompañados por esa donación. Los ritos colectivos dan lugar a esos intercambios colectivos. Los peregrinos aportan su ofrenda o *sadaqa* en forma de dinero o de bienes fungibles, sobre todo alimenticios. Históricamente el aporte de animales ha constituido además un doble elemento de don, vinculado al sacrificio, como elemento primario de la relación con lo no humano; desde el sacrificio primigenio de Ibrahim que se celebra en la Fiesta del Sacrificio, dedicado a la divinidad, hasta los abundantes sacrificios magrebíes dedicados a los *yenun*.

Tampoco hay que olvidar otra dimensión de los rituales que forman parte del ciclo de la *tariqa*. El carácter terapéutico de las danzas o de la propia pertenencia comunitaria. A la par que otras instituciones islámicas dedicadas a la gestión del cuerpo y la proporción de alivio y curación, las cofradías han ofrecido esta labor que podemos tildar de «terapéutica», por medio de ritos diversos. En el caso que nos ocupa, los líderes carismáticos de la cofradía también han venido desempeñando estas atribuciones sanadoras. Más allá de los ritos colectivos y sus propiedades psico-somáticas (hiperventilación, emoción comunitaria, etc.), el propio espacio de las zagüía es escenario de visitas por motivos de salud. Una de las funciones del jefe de la zagüía es ofrecer protección y consuelo para algunas enfermedades. Hach Mimún nos relataba que una de las vías citadas es la visita a la sala de la tumba de su

178 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»..., p. 13.

difunto padre, para curar enfermedades físicas o mentales, porque el lugar sagrado transmite su baraka al enfermo. Me narraba el caso de una niña, enviada por su padre porque la consideraba enferma, pero «para efectuar el rito la persona no puede llegar así como así, necesita pasar primero por una purificación muy fuerte. La niña se estuvo al lado de la tumba durante horas, y al cabo de una semana le llamó el padre para explicar que ya estaba curada». Estas técnicas de pernoctación junto a la tumba también están destinadas a provocar una suerte de íncubo; es decir, la recepción de la baraka del santo o su aparición en sueños inspiradores, en el enfermo o en una persona diferida, para revelar la solución al problema. En el caso de la zagüía de Melilla podemos hablar incluso de alguna visita de no musulmanes a la tumba para implorar curación o consejo. En otra parte de este trabajo he mostrado la importancia de los amuletos y otros medios de adivinación, protección o propiciación, en la vida cotidiana de los cofrades. El propio *muqaddam* preparaba amuletos contra los genios o la magia (*suhur*), con papelitos, en los que escribía los textos con *smagh* y una mezcla especial que contiene azafrán y sal, como sustancia repelente de los *yenun*.

En la vivencia de los rituales y de la propia cofradía sabemos que existía y existe una división espacial de género evidente, por el hecho de que los personajes claves y los líderes de la cofradía son hombres, pero la participación de las mujeres es muy relevante, y mayor que en otras *tariqas*. Este es un aspecto pendiente de analizar y que, en mi caso, viene limitado por las propias fronteras espaciales de género. Sabemos por el testimonio de los hombres que las mujeres realizan sus propias *hadras*.¹⁷⁹ Pero también jugaron las mujeres un papel importante en la propia dinámica de la cofradía; este aspecto oculto merecería investigaciones específicas. Las mismas fuentes coloniales indican que, por ejemplo, en el período de introducción de la cofradía en la zona de Guelaya Si Muhammadi contó con el apoyo de su esposa para aquellas labores: «Consiguió ganar gran número

179 Véase también el documental *Ziara. Más allá del umbral* (2013), dirigido por Sonia Gámez, que describe estas prácticas femeninas en el caso de otros santuarios de la zona.

de adeptos e incluso mujeres, ayudado por su propia mujer en esta tarea».¹⁸⁰ Al parecer la iniciación se producía a través de los familiares masculinos y, aunque en la cofradía no se practicaba la bendición del rosario, en el caso de las mujeres sí tenía lugar, de manera que estas enviaban sus rosarios «por mediación de sus padres, hermanos o maridos».¹⁸¹

También las cifras sobre las *‘imaras* incluyen a importantes grupos de mujeres que participan en el ritual, en espacios segregados y adyacentes. En la segunda *‘imara* del Cerro de Palma Santa, indica el informante español que «en una vivienda proxima al lugar, fue habilitada una casa para alojar a las mujeres».¹⁸² Esta segregación espacial también se da en las labores logísticas y de servicios que acompañan la *‘imara*, de manera que son los hombres quienes cocinan y sirven la comida en la zagüía.

180 «Notas sobre la secta Aliua. El cisma. Desarrollo de la secta y actividades a partir de este»..., p. 5.

181 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 5.

182 «Reseña del acto celebrado por la Secta Aliua en su fiesta anual»...

POSTFACIO

Reflexiones poscoloniales

Las observaciones que siguen son el fruto de reflexiones comparativas, a la luz de los nuevos desafíos que experimentan las diferentes manifestaciones del islam en el cambio de siglo. No quiero dejar de pasar por alto los notables parecidos que el lector puede establecer entre algunos acontecimientos del pasado y el resbaladizo análisis del presente.

Desde la Revolución islámica de Irán y el creciente ascenso de islamismos políticos y sociales, tras el fin de la Guerra Fría, las interpretaciones rigoristas y cerradas del islam han puesto de nuevo a las cofradías en su punto de mira, como ya ha sucedido en otras épocas anteriores. Diversos movimientos religiosos políticos, mayoritariamente influenciados por corrientes puritanistas de origen saudí alentados por el anti-comunismo estadounidense, han impregnado el Magreb con estas ideas desde los años 1980, convirtiendo en desviación y prohibición prácticas rituales definidas como heterodoxas, especialmente aquellas observadas por las mujeres. Pero estos procesos no han estado exentos de grandes paradojas. En Marruecos, algunos de los movimientos que presuntamente abogan por una revitalización de un islam escripturalista, como Justicia y Caridad, han adoptado prácticas y estructuras muy parecidas a las cofradías, con principios híbridos de iniciación, tal y como ha demostrado Tozy (2000). Y no hay que olvidar la estrategia del majzén y de la monarquía de alentar la figura del rey como principal jerife y príncipe de la comunidad de creyentes, al tiempo que ha promocionado un sufismo a la carta para contrarrestar los extremismos islamistas, tal y como queda evidente con su apoyo y beneplácito hacia la principal *tariqa* del presente, la Butchichiyya, que cuenta entre sus

seguidores con el propio ministro de Habus y Asuntos Islámicos.¹⁸³

No cabe duda que las fronteras continúan jugando un papel importante, como lo hicieron en el pasado. Melilla no escapa a estos juegos de poder por su propia posición geográfica. La cofradía continúa inserta en este tipo de tensiones, como ya pude observar en mi trabajo de campo de 1998-99. Los cofrades procedentes de Marruecos llegaban en condición de visitantes temporales, y algunos de ellos tuvieron que salvar numerosas dificultades fronterizas. Las desconfianzas políticas por parte de las autoridades de las zonas en las que se inscriben las zagüías continúan. Las cofradías mantienen sus lazos transfronterizos, entre tribus, regiones, países o continentes. Así, las autoridades marroquíes pueden desconfiar de la lealtad de los *°alawiyyin melillenses*, las autoridades melillenses pueden desconfiar de los cofrades procedentes de Marruecos, y Marruecos puede desconfiar de los cofrades que parten hacia Argelia. Como hemos visto en la época colonial, el efecto de las fronteras se mantiene a nivel político, aunque las aspiraciones espirituales de los *fuqara* estén por encima de ellas. En enero de 2010 los seguidores marroquíes de la cofradía se dirigieron en peregrinación a la zagüía de Mostaganem. Durante el viaje, las autoridades marroquíes observaron que la página web argelina de la cofradía contenía un mapa de Marruecos que no incluía los territorios del Sahara, disputados por Marruecos y Argelia. Como consecuencia de ello, los *°alawiyyin marroquíes* tuvieron que explicarse públicamente y protestar contra el mapa político de sus hermanos argelinos.¹⁸⁴

En este trabajo hemos visto las dinámicas terrestres y los caminos místicos. En muchas ocasiones ambos se entrecruzaron. Así, en determinados momentos, las *°imaras* han estado rodeadas de un contenido político sobrevenido por las circunstancias. Desde el período colonial, los

183 Ahmed Taoufiq, ministro desde 2002, no sólo es miembro de la cofradía sino que tuvo entre sus maestros al propio *cheij* Abdeslam Yassine, de Justicia y Caridad, quien también estuvo vinculado a la *tariqa*. Bouasria (2012).

184 «Yam[°]iyya sufiyya tanshur kharita la tata[°]araf bi-l-sahra' al-maghribi», *Al-usbu'a*, 02/05/2010.

encuentros eran supervisados por las autoridades, y existían junto a los propios rituales religiosos de la *sama'a* y la *hadra*, una serie de rituales políticos, con discursos de las autoridades, que tampoco se han disuelto en las manifestaciones poscoloniales. En un informe colonial, Gómez Vera¹⁸⁵ describía detalladamente una *imara* en septiembre de 1946 en Imzoren, donde se pueden apreciar los elementos políticos, los gastos del ritual, las aportaciones, el tipo de discursos, o hasta el grado de fervor o tibieza de los rituales más extáticos. Si referimos *imaras* recientes como las de Melilla podemos observar también esa persistencia de la presencia de las autoridades, por razones bien diversas y muy puntuales, pero repetidas en el tiempo. Un seguimiento por la prensa así lo indica, y mis observaciones en la *imara* de 1998 también lo corroboran. Discursos inaugurales, presencia de autoridades, nos recuerdan el peso de la frontera y el de las políticas locales; y refuerzan los recelos de los sectores contrarios que, como en la época colonial, iban desde autoridades musulmanas hasta los defensores del rigorismo más intransigente.

En el terreno doctrinal, ritual, y, podemos decir, político y hasta personal, las manifestaciones de lo islámico vienen generando más enfrentamientos que consensos, tras el particular crecimiento de sectores rigoristas, vinculados al salafismo y, en especial, al wahabismo, que se enfrentan a las expresiones sufíes de las cofradías, acusándolas de innovación. La guerra dialéctica ha alcanzado niveles insostenibles, también en el interior de Melilla, con prédica desde algunas mezquitas contra los *alawiyyin*, acusados de canibalismo y de comer los restos de su *cheij*. Este tipo de atrocidades acusadoras indican muy bien la pugna viva por el campo religioso.

En el caso de Melilla se han mezclado en esta pugna otros factores sociopolíticos relevantes, vinculados a la marginalidad social de los barrios periféricos en los que ha surgido ese radicalismo wahabí, contrario a las cofradías y a los santos. Lo más remarcable de esta historia es, a mi entender, la enorme versatilidad del fenómeno islámico y la rapidez con

185 Lorenzo Gómez Vera (interventor), «Cofradía Aaliua»..., p. 16-20.

que se han producido cambios, tanto rituales como doctrinales, a lo largo de este último siglo. Sería un error, por tanto, reproducir tópicos orientalistas, sobre el inmovilismo norteafricano. En estas páginas he mostrado cómo se gesta, transmite y fragmenta un modo de inspiración sufi; estudio que se podría hacer igualmente de las nuevas formas rigoristas que se radicalizan en la región a lo largo de los años 1990.

En este sentido asistimos, por lo que he podido observar desde la distancia, a una verdadera desmemoria, con la que unas generaciones están borrando el islam de sus padres y abuelos, acusándolos también de haber practicado un islam desviado en el pasado. Los nietos contra los abuelos. Las nietas contra las abuelas. Melilla y sus alrededores vivió hasta los años 1970 un gran fervor religioso vinculado a las cofradías °Alawiyya, en una expresión más pietista, e °Isawiyya, en una expresión más extática. Pero parece que nadie quiere recordar esa realidad viva. Por miedo, por desmemoria... Sin embargo, ahí están los datos y recuerdos de este libro para rememorar esos tiempos. Que ni el aspecto externo de las personas ni las palabras venenosas borren este camino insinuado por los maestros sufis: para no dejarnos engañar por las apariencias, para buscar la fuente de lo invisible; cerrar los ojos para ver, aun a riesgo de quedar atrapados entre la tierra y el cielo.

* * *

BIBLIOGRAFÍA

-
- al-‘Alawi, Cheikh Ahmed. 1930. *Guide Pratique du Musulman*, Argel.
- _____ s. a. *Diwân (Reccueil de poèmes)*, Les amis du cheikh Ahmad al-‘Alawi (en línea: <http://al.alawi.1934.free.fr/pdf/diwan-alawi.pdf>).
- _____ 1984. *Recherches philosophiques*, Editions Les Amis de l’Islam.
- _____ 2003. *L’arbre aux secrets: Ou de la signification de la Prière sur le Prophète*, Beirut, Editions Albouraq.
- _____ 2004. *Hikam, sentencias de sabiduría*, Madrid, Mandala.
- _____ 2005. *Intimate Supplication*, Seattle, Barakah Muhammad Books.
- _____ 2006. *La voie du Taçawwuf [Epître sur la voie soufie]*, Beirut, Editions Albouraq.
- _____ 2007a. *El fruto de las palabras inspiradas: Comentario a las enseñanzas de Abu Madyan de Sevilla*, Córdoba, Almuzara.
- _____ 2007b. *Sagesse céleste. Traité de soufisme*, Saint-Gaudens, Editions La Caravane.
- _____ 2008. *Aforismos y poemas*, Palma de Mallorca, Jose Olañeta Editor.
- _____ 2010. *Graines de Lumière*, Beirut, Editions Albouraq.
- _____ 2011a. *Lettre ouverte à ceux qui critiquent le soufisme*, París, Entrelacs.
- _____ 2011b. *De la révélation: Commentaire ésotérique de la sourate*, París, Entrelacs.
- _____ 2013. *Sagesse céleste: Traité de soufisme, les substances célestes extraites des aphorismes de Sîdî Abû Madyan* (trad. Manuel Chabry), París, Entrelacs.
- _____ 2015. *Très Saintes Inspirations ou l’Éveil de la Conscience*, Beirut, Editions Albouraq.

- Aziza, Mimoun. 2003. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Bazzaz, Sahar. 2010. *Forgotten Saints. History, Power, and Politics in the Making of Modern Morocco*, Cambridge, Massachusetts, Harvard Center for Middle Eastern Studies.
- Benedicto Pérez, Fernando. 1949. «Trabajadores rifeños en Argelia», en *Conferencias desarrolladas en la Academia de Interventores durante el curso de 1948*, Alta Comisaría de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, Tetuán, Imprenta del Majzén, p. 5-17.
- Bentounès, Khalid. 2011. *El Sufismo: corazón del islam. Extractos del Diwan del Shaij Ahmed Ben Mustafa Al Alawi*, Barcelona, Obelisco.
- Berque, Augustin. 1936. «Un Mystique Moderniste: le Cheikh Benalioua», *Revue Africaine*, vol. 79, n° 368-369, p. 691-776.
- _____. 1945. «Une confrérie musulmane moderne: les Alaouiya», *En Terre de l'Islam*, n° 31, p. 159-172.
- Bouasria, Abdelilah. 2012. «La Tariqa Qadiria Boutchichi au Maroc: la genèse d'un soufisme de marché?», *Demain* (en línea: <http://www.demainonline.com/?p=13372>)
- Briones, Rafael; Tarrés, Sol; Salguera, Oscar. 2012. *Encuentros. Diversidad religiosa en Ceuta y Melilla*, Barcelona, Icaria Editorial.
- Burckhardt, Titus. 1938. «Ahmed Ben Mustafa Ben Aliwa. Le Prototype Unique», *Revue Etudes Traditionnelles*, n° 224-225.
- Carcaño Mas, Francisco. 1923a. «La secta Alauita: (I) Sus comienzos», *El Telegrama del Rif*, n° 8.065, 4 de septiembre.
- _____. 1923b. «La secta Alauita: (II) Ceremonia inicial», *El Telegrama del Rif*, n° 8.067, 6 de septiembre.
- _____. 1923c. «La secta Alauita: (III) El truco. La propaganda», *El Telegrama del Rif*, n° 8.069, 8 de septiembre.
- _____. 1923d. «La secta Alauita: (IV) Los ritos. Trascendencia», *El Telegrama del Rif*, n° 8.075, 14 de septiembre.
- Carret, Marcel. 1942. «Souvenir du Cheikh Ahmed al-Alawî», Tánger (en línea:

- <http://al.alawi.1934.free.fr/index.php/sur-le-maitre/30-au-sujet-du-maitre/271-souvenirs-carret.html>).
- Cartigny, Johan. 1984. *Cheikh al-Alawi. Documents et témoignages*, Les Amis de l'Islam.
- Chodkiewicz, Michel. 1995. «La sainteté et les saints en Islam», Henri Chambert-Loir, Claude Guillot, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d'Extrême Orient, p. 13-32.
- Christian, W. A. Jr. 1997. *Las visiones de Ezkioga. La Segunda República y el Reino de Cristo*, Barcelona, Ariel.
- _____. 2012. *Divine Presence in Spain and Western Europe 1500-1960*, The Natalie Zemon Davis Annual Lectures, Central European University Press.
- Clancy-Smith, Julia A. 1993. *Rebel and Saint. Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Cornell, Vincent J. 1998. *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press.
- Depont, Octave; Coppolani, Xavier. 1897. *Les confréries religieuses musulmanes*, Argel, A. Jourdan.
- Dermenghem, Émile. 1982 [1954]. *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard.
- Doutté, Edmond. 1984 [1909]. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Driessen, Henk. 1992. *On the Spanish-Moroccan Frontier. A Study in Ritual Power and Ethnicity*, Oxford, Berg, Smithsonian Institute Press.
- Fabietti, Ugo. 1997. *Etnografia della frontiera. Antropologia e storia in Baluchistan*, Roma, Meltemi Gli Argonauti.
- García-Arenal, Mercedes (coord.). 2000. «Mahdisme et millénarisme en Islam», *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 91-94.
- Jossot, Abdulkarim. 1990 [1927]. *Le sentier d'Allah*, Mostaganem, Imprimerie Alaouia.
- Khelifa, Salah. 1987. *Alawisme et Madanisme. Des origines immédiates*

- aux années 50*, thèse de doctorat, Université Jean Moulin Lyon II.
- Kilani, Mondher. 1992. *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, Ginebra, Éditorial Labor et Fides.
- Lings, Martin. 1961. *A Sufi Saint of the Twentieth Century. Shaikh Ahmad al-ʿAlawi. His Spiritual Heritage and Legacy*, Cambridge, Golden Palm Series.
- Maldonado Vázquez, Eduardo. 1932. «Cofradías religiosas en Marruecos», en Curso de Perfeccionamiento de Oficiales del Servicio de Intervención, Tetuán, Alta Comisaría de la República Española en Marruecos, Inspección de Intervención y Fuerzas Jalifianas.
- _____. 1950. «Cofradías religiosas musulmanas», en *Selección de Conferencias y trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1949-50*, Alta Comisaría de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, Tetuán, Imp. del Majzén, p. 21-43.
- Mateo Dieste, Josep Lluís. 2003. *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- _____. 2007. «Reformism and Muslim brotherhoods in Spanish Colonial Morocco: review of an ambiguous dichotomy», *The Maghreb Review*, vol. 32, nº 4, p. 272-287.
- _____. 2011. «Faccionalismo y dinámicas en el campo religioso colonial marroquí. El caso del *sharif* Darqawa Bin Saddîq», en Eloy Gómez Pellón, Araceli González Vázquez (eds.), *Religión y patrimonio cultural en Marruecos. Una aproximación antropológica e histórica*, Sevilla, Signatura Demos, p. 217-239.
- Merad, Ali. 1967. *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris-La Haya, Mouton & Co.
- Muhammad Ayad, Omneya Nabil. 2013. *The Contemporary Sufi Heritage of Shaykh Ahmad Ibn Mustafa al-ʿAlawi: The Seven Spiritual Stages of the Sufi Path*, M.A. Thesis, The American University in Cairo.
- Neveu, E. de. 1913 [1845]. *Les Khouan. Ordres religieux chez les*

- musulmans de l'Algérie*, Argel, Adolphe Jourdan.
- Ortega, Manuel L. 1923. «La secta Aliua en Melilla. Una interesante historia», *Revista Hispano-Africana*, nº 9, nº 10, septiembre, octubre.
- Planet Contreras, Ana I. 1998. *Melilla y Ceuta. Espacios-frontera hispano-marroquíes*, Melilla, Ceuta, Ciudad Autónoma de Melilla, Ciudad Autónoma de Ceuta, UNED-Melilla.
- Probst-Biraben, J. H. 1927. «Cheikh Sidi Ahmed ben Alioua. Marabout moderne et francophile», *Revue Indigène*, p. 198-201.
- Rinn, Louis. 1884. *Marabouts et Khouan. Étude de l'Islam en Algérie*, Argel, Adolphe Jourdan.
- Robinson, David; Triaud, Jean-Louis (eds.). 1997. *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, París, Karthala.
- Rosander, Eva E. 1995. «Morality and Money: the Murids of Senegal», *Awraq*, XVI, p.43-66.
- _____. 2004. *Mujeres en la frontera*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Rouget, Gilbert. 1990 [1981]. *La musique et la transe*, París, Gallimard.
- Sedgwick, Mark. 2009. *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Nueva York, Oxford University Press.
- Stolcke, Verena. 1992 [1974]. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid, Alianza.
- Touati, Houari. 1994. *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Tozy, Mohamed. 2000. *Monarquía e islam político en Marruecos*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

* * *

ANEXO BIBLIOGRÁFICO

Obras principales del *cheij* Bin ^cAliwa

Lista de obras en árabe (véase la bibliografía, para las traducciones disponibles en las lenguas española, francesa e inglesa).

- (1901). *Mi' rāj al-Sālikīn wa-Nihāyat al-Wāsilīn*: se trata de uno de los primeros textos del *cheij* sobre el sufismo, en el que muestra la influencia de su maestro darqawa al-Buzidi.
- (1904). *Miftāh al-Shuhūd fī Mazāhir al-Wujūd (La clef du témoignage oculaire des manifestations de l'Existence)*: en este libro se expone la idea de la unidad, el origen y la creación del universo y de los planetas, y el camino hacia Dios en el universo.
- (1910, publicada en parte en 1942). *Al-Mawād al-Ghaythiyya*: conjunto de comentarios a los aforismos escritos por el *cheij* de Tlemcén, Shu'ayb Abu Madyan.
- (1910, o ¿1926?). *Al-Unmudhaj al-Farīd al-Mushīr l-Khālis al-Tawhīd*: el *cheij* revela los secretos escondidos tras la letra árabe «b» en el primer verso de la *fatiha*.
- (1911). *al- Minah al-quddūsiyya* (Las recompensas divinas): comentario en prosa a un libro del sufí y jurista marroquí 'Abd al- Wahid Ibn 'Ashir al- Fasi (1582-1631). En él, Bin ^cAliwa subraya la importancia de la unicidad del ser (*tawhid*), un elemento central del sufismo, y la manera de acercarse a esa dimensión por medio de rituales que permiten pasar del mundo de las apariencias (*al-zhahir*) hacia el mundo oculto (*ghayb*) donde reside la presencia

- divina, alcanzando así un nivel de excelencia (*ihsan*) superior al de la mera fe (*iman*).
- (1913). *Al-Qawl al-Maqbûl fî ma Tawassal ilayhî al-'Uqûl* (*Les propos abordables par les intellects*): trata de los elementos esenciales del monoteísmo y de la fe.
- (1915). *Lubâb al-'Ilm fî Surat wa-l- Najm* (*La quintessence de la science contenue dans sourate «Étoile»*): comentarios al capítulo 53 del Corán; el *cheij* analiza el papel del Profeta y la revelación del mensaje. Se discute la posibilidad de ver a Dios y a los ángeles, el milagro del viaje del Profeta desde Meca a Jerusalén y el ascenso a los cielos.
- (1917 o ¿1933?). *Dawhat al-Asrar fî-l-salah 'ala-l-Nabiyy al-Mukhtâr*: desvela los secretos de la invocación de la paz y la bendición sobre el Profeta. Derwish al-Alawi data la obra en 1933, y la presenta como la respuesta a una consulta del *cheij* Si Muhammad b. al-Habib b. al-Saddiq al-Fasi.
- (1921). *Risâlat al-Qawl al-Ma'rûf fî-l- Radd 'ala man Ankar al-Tasawwuf* (*Lettre ouverte à celui qui critique le soufisme*): es una respuesta para los escépticos del sufismo, en el que expone su valor como elemento central en el islam.
- (1921). *Al-Dîwân*: colección de poemas dedicados a las diferentes estaciones que atraviesa el *faqir* para alcanzar la divinidad.
- (1926, sin completar). *Mabâd' al-Ta'yîd fî Ba'd ma Yahtâj ilayhî al-Murîd*: trata cuestiones jurídicas relativas a los ritos islámicos.
- (1927). *Risâlat al- Nâsir al-Ma'rûf fî-l- Dhabb 'an Majd al-Tasawwuf*: defensa del sufismo, que primero apareció publicado en partes en el periódico *al-Balagh al-Yaza'iri*.
- (1927). *Al Qawl al-Mu'tamad fî Mashrû' iyyat al-Dhikr bi-l-Ism al-Mufrad*: publicado en los números 69, 70 y 71 de *al-Balagh al-Yaza'iri*.
- (1930). *Guide pratique du Musulman*: libro escrito en francés para los musulmanes que no podían leer el árabe, dedicado sobre todo a ilustrar las fases del rezo.

- (s. a.). *Nûr al-Ithmid fî Sunnat Wad' al-Yad 'ala-l Yad fi-l-Salah*: pequeño tratado que versa sobre la polémica de la posición de las manos durante la oración; en él, el *cheij* responde a una pregunta realizada al respecto por el *cheij* tunecino Muhammad ibn Khalifa ibn al-Hajj 'Umar al-Midani al-Qusaibi.
- (s. a.) *Al-Risâla al-'Alawiyya fi-l-Ahkâm al-Shar'iyya*: tratado compuesto por mil versos, que gira en torno al monoteísmo y los rituales del ayuno, la peregrinación, la limosna, el buen comportamiento del musulmán, para finalizar con una exposición de los fundamentos esenciales del sufismo.
- (s. a.). *Manhal al-'Irfân fî Tafsîr al-Basmalah wa-Suwar min al-Qurân*: obra subdividida en tres libros que acometen la exégesis del Corán.
- (s. a.). *Miftâh 'Ulûm al-Sir fî Tafsîr Surat wa-l-'Asr*: interpretación del capítulo 103 del Corán, al-'asr, desvelando sus secretos y distinguiendo entre los diferentes niveles de humanos en la escala de la espiritualidad y la fe, en relación al hombre perfecto, cuyos rasgos figuran en el Corán.
- (s. a.). *Hikmatuhû*: aforismos del *cheij* sobre el conocimiento místico.
- (s. a.). *Mazhar al-Bayyinât fi-l-Tamhîd bi-l-Muqadimât*: comprende una introducción de 25 capítulos que tratan de la necesidad de una ley divina para administrar los asuntos humanos. En el libro refuta la insistencia de los filósofos en usar el intelecto en metafísica, porque, explica, el alcance de esta dimensión está lejos de la capacidad intelectual de la mente.
- (s. a.). *Al-Nûr al-Dâwî fî Hikam wa-Munajat al-Shaykh Al-'Alawi*: conversaciones del *cheij* con Dios, usadas como letanía los viernes y los lunes.
- (s. a.). *Minhâj al-Taswwuf*: poema sobre el sufismo y el camino a seguir por el iniciado bajo su maestro, así como las virtudes necesarias para ser un buen maestro-*cheij*.
- (s. a.). *Fakk al-'Iqâl 'an Tasarruf al-Af'âl*: detalles sobre las normas gramaticales y sintácticas del árabe.

- (s. a.). *Al-Rawda al-Saniyya fi-l- Ma'âthir al-'Alawiyya*: autobiografía del *cheij*.
- (s. a.). *Al-Bahr al-Masjûr fi Tafsîr al-Qurân bi-Mahd al-Nûr*: exégesis de partes del Corán desde la hermenéutica sufi, incompleto, por fallecimiento del *cheij*.
- (s. a.). *Al-Hulal al-Mardiyya 'ala-l-Risâla al-'Alawiyya*: extensa obra de comentarios del *cheij* sobre hadices relativos a la teología y la ley islámica.
- (s. a.). *Burhân al-Khusûsiyya fi-l-Ma'âthir al-Buzaydiyya*: manuscrito que permaneció inédito durante setenta años; se trata de una biografía panegírica que Bin 'Aliwa escribe sobre su maestro Buzaidi.
- (s. a.). *Wiqâyat al-Dhâkirîn min Ghîwâyat al-Ghâfilîn*: libro dedicado a la invocación a Dios y al *dhikr*, con referencias al Corán y a los hadices.
- (s. a.). *A'dhab al-Manâhil fi-l- Ajwibah wa-l-Rasâ'l*: es un compilación realizada por el *cheij* Muhammad al-Ghumari con 93 preguntas y respuestas del *cheij* Bin 'Aliwa sobre cuestiones de moralidad, teología y disciplina moral, con una larga conversación con Dios.
- (s. a.). *Majâlis al-Tadhkîr*: artículos publicados en el periódico *al-Murchid*, sobre la invocación de Dios y el camino sufi.
- (s. a.). *Tanbîh al-Qurrâ' ila-Kifah Magalat al-Murshid al-Gharrâ*: contiene 230 artículos del *cheij* Adda, extraídos de *al-Morchid*.
- (s. a.). *Al-Shahs'd wa-l-Fatawa*: cartas enviadas por personas de todo el mundo que escriben su gratitud y admiración hacia el *cheij*.
- (s. a.). *Al-Durra al-Bahiyya fi-Awrâd wa-Sanad al-Tariqa al-'Alawiyya*: letanias del *cheij* Buzaidi recogidas por sus seguidores.
- (1984). *Al-Abhâth al-'Alawiyya fi-l-Falsafâ al-Islâmiyya*: se trata de un tratado filosófico que recoge escritos del *cheij* publicados a lo largo de su vida. En estos textos reflexiona sobre el papel de los humanos en sus sociedades, la modernidad y la permanencia de los principios básicos.

* * *

CUADERNO FOTOGRÁFICO





Árbol de la cadena de ancestros espirituales de la *tariqa*, en la entrada de la zagüía de Melilla. Foto de Ana M.ª Martínez Quesada. Colección del autor.



Fuerte de María Cristina a inicios del siglo XX.
Archivo General de Melilla. (AGML).

Regulares durante la jura de bandera, ca.1920. AGML.



Notables rifeños durante una jura de bandera, ca.1920. AGML.

Homenaje en Melilla a los caides Abdelkader
y Amaruchen, ca. 1930. AGML.



Mohamed Asmani, el «moro gato».
Postal de la época. Colección del autor.

Tatuaje de un *faqir* ^calawi, antiguo soldado de Regulares (julio de 1998).
Colección del autor.

6. MOSTAGANEM — Vue Générale de Tigidit



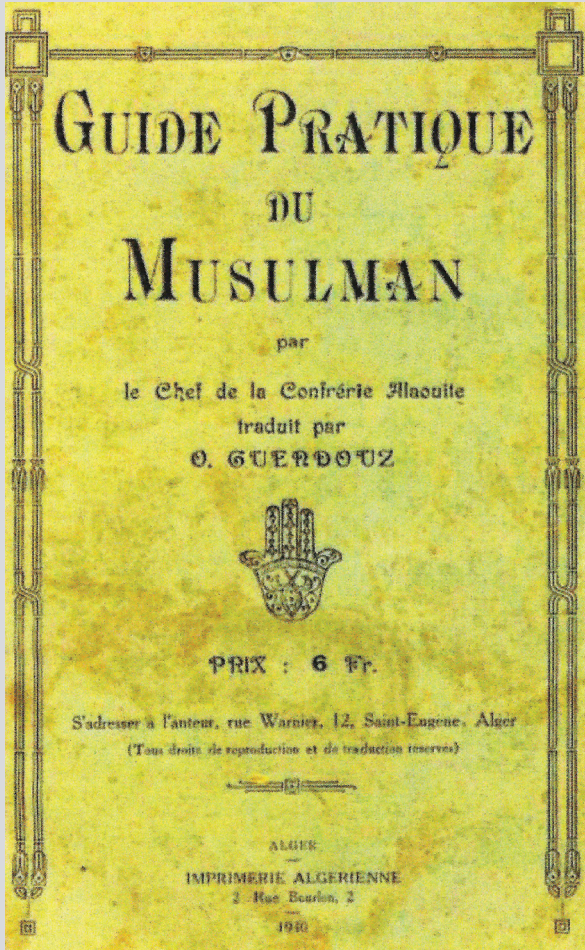
Barrio de Tiydit (Mostaganem), principios de siglo XX.
Postal de la época. Colección del autor.



Cheij Bin 'Aliwa (ca.1909). A. Berque. 1930 «Un Mystique Moderniste: le Cheikh Benalioua», Revue Africaine, vol. 79, n° 368-369, p. 689.



Cheij Bin °Aliwa (ca. 1930). Estampa de la época. Colección del autor.



Cheikh al-°Alawi. *Guide pratique du musulman*, 1930.

— II —

Dans cette attitude (fig. n° 3) il récite la Fatiha (I) (premier chapitre du Koran) en arabe ainsi qu'elle est dans le Livre. Après la lecture de la Fatiha il dit « Amine » puis il s'incline et en s'in-



Figure n° 3



Tumba del *cheij* Ahmad al-^cAlawi (zagüia de Mostaganem) (año 2000). http://en.wikipedia.org/wiki/Ahmad_al-Alawi#/media/File:Maqamalawi.jpeg (Creative Commons).

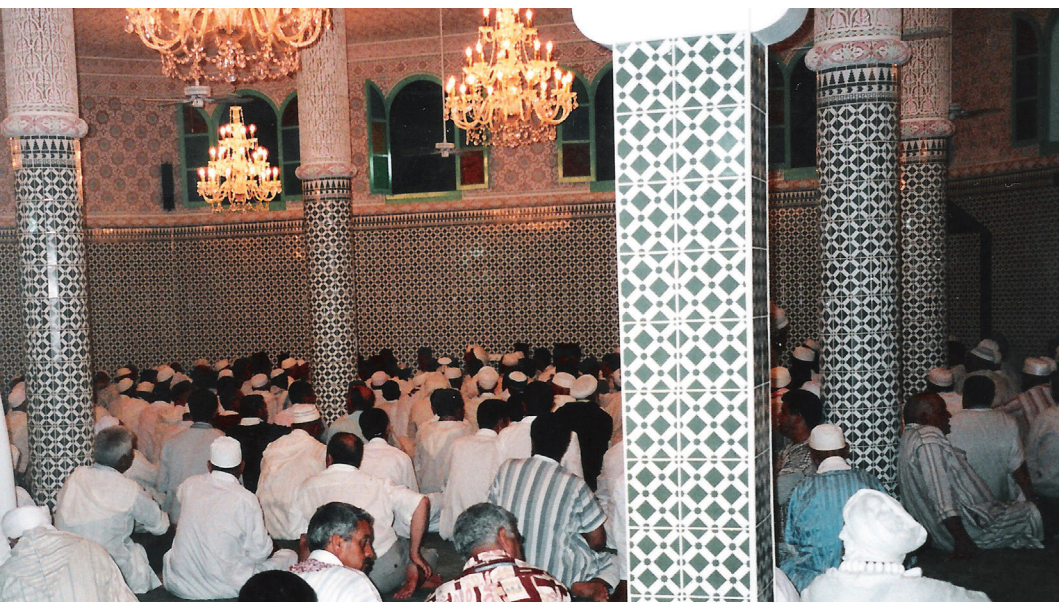


Cúpula (*qubba*) de la zagüía de Melilla. Colección del autor.



Tumba de Si Muhammadi al-Hach Tahar (zagüía de Melilla).
Foto de Álex Moreno.

Lección (zagüía de Melilla). Foto de Javier Sabaté.



Sam'a (audición) (zagüía de Melilla). Colección del autor.

Imara de madrugada (zagüía de Melilla). Colección del autor.



El nombre de Allah (zagüía de Zegangan). Foto de Alex Moreno.

Círculo de la *imara* cerrándose (zagüía °Alawiyya de Melilla).

Colección del autor.



Rosarios (zagüía de Zegangan). Foto de Álex Moreno.
Faqir con rosario (zagüía de Zegangan). Foto de Álex Moreno.

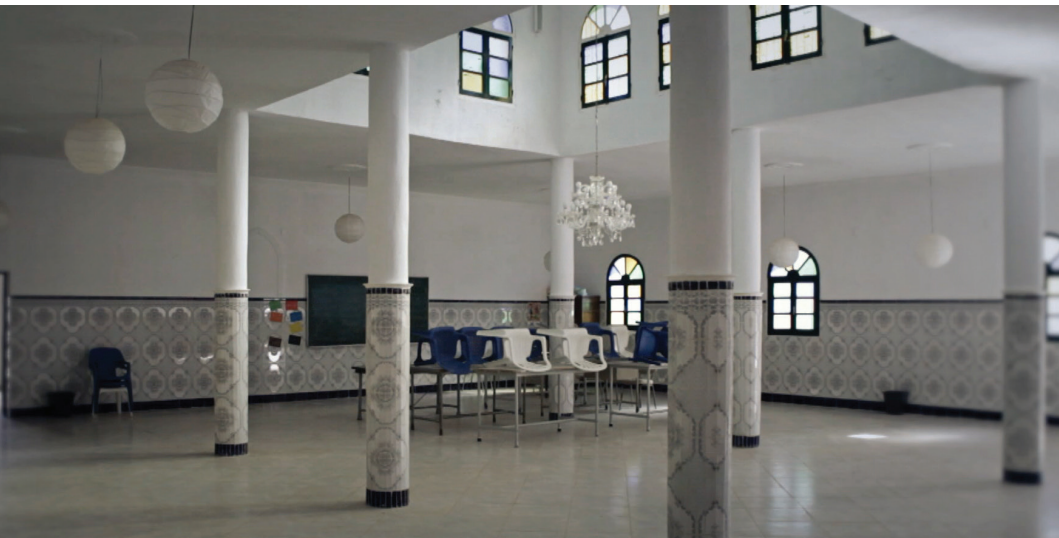


Arco de acceso a la zagüía °Alawiyya (Melilla). Colección del autor.

Zagüía °Alawiyya de Mostaganem. Postal de los años treinta.
Colección del autor.



Rosario de *faqir* darqawa (zagüía de Melilla).
Colección del autor.



Zagüia °Alawiyya de Farhana. Foto de Alex Moreno.



ZAWIYA AL ALAWIYA

Fundada en Melilla en el Año 1939

Por: Cheij Sidi Mohammadi Hach Tahar

Cerro Palma Santa, 27



Cocina de la zagüía °Alawiyya de Melilla (°imara de julio de 1998).
Colección del autor.

Zagüia °Alawiyya de Melilla. Colección del autor.

