

SOBRE LA LOCURA EN LAS SOCIEDADES MUSULMANAS TRADICIONALES

Fernando Rodríguez Mediano

Departamento de Estudios Árabes, CSIC, Madrid

DOLS, Michael (1992), *Majnun. The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford: Clarendon Press, 543 pp.

CRAPANZANO, Vincent (1973), *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 258 pp.

Al-chunun funun, «la locura es de diversas clases»: se trata de una expresión árabe que da cuenta de la gran labilidad y elasticidad del concepto de «locura» en la cultura árabe-musulmana tradicional. La polisemia del término se explica por varias razones. En primer lugar, por la extrema diversidad de pueblos, lenguas y tradiciones culturales incluida en lo que se llama *dar al-islam*, el «territorio del islam»; diversidad que se integra de diferentes maneras dentro del marco ideológico común proporcionado por la religión musulmana. En segundo lugar, por la ausencia de una instancia que ostente el monopolio de la definición y, en su caso, tratamiento de la locura. Esta ausencia depende del propio carácter de las instituciones en el mundo musulmán y, en último término, de los procesos de construcción de la autoridad intelectual, política y religiosa en esas sociedades. El sistema de producción y transmisión del conocimiento es, en el Islam tradicional, altamente informal. Hace ya tiempo que se han señalado las diferencias en este aspecto entre el Occidente y el Islam¹. Las universidades europeas son instituciones que dispensan una enseñanza reglamentada a través de un proceso que desemboca en la concesión de un título o diploma. En el

¹ Georges Makdisi, «Madrasa and University in the Middle Ages», *Studia Islamica*, XXXII, 1970, pp. 255-264.

Islam, sin embargo, y a pesar de la existencia de grandes e importantísimos complejos educativos (como el de al-Azhar en El Cairo o el de al-Qarawiyyin en Fez), la transmisión del conocimiento es un acto poco formalizado, que depende sobre todo de la relación personal entre maestro y discípulo. Cada acto de transmisión particular se ve legitimado por su inclusión en una cadena de transmisiones que desembocan, finalmente, en la figura inaugural del profeta Muhammad, de forma que todo el proceso tiene un carácter fuertemente carismático. Quien busque conocimiento irá también en busca de los mejores maestros allí donde se encuentren, de manera que el viaje se convierte en parte estructural de la creación y transmisión del conocimiento, instaurando una tensión entre lo global y lo particular, entre lo local y lo cosmopolita, que define buena parte de esa cultura. El resultado es el predominio de los mecanismos informales, que mantienen sus características esenciales a pesar del intento de algunos estados por intervenir en el funcionamiento del sistema a través, por ejemplo, de la fundación y control de escuelas o *madrasa-s*. Otro tanto podría decirse de la ausencia de una iglesia encargada de gestionar lo religioso, o, como ya teorizó Max Weber, de la inexistencia de una institución judicial frente a la importancia de la figura individual del *cadi*. En general, en las sociedades musulmanas, el ámbito de lo público está definido por el poco desarrollo de las instituciones y por el predominio de lo informal en el funcionamiento y reproducción de los grupos sociales, lo que explicaría en parte, por ejemplo, fenómenos tan característicos como el de la ausencia de archivos de documentación similares a los que existen en la Europa Occidental desde la Edad Media.

Todo ello determina decisivamente la construcción y la diversidad misma de las instancias de autoridad, como demuestra el estudio de la locura que propuso Michael Dols en un libro póstumo que constituye uno de los pocos intentos de acercamiento global al tema, y cuya estructura poliédrica reproduce la huidiza polisemia del concepto de *machnun* («loco») en las culturas islámicas medievales. Al final de la obra, y de su a veces tortuoso recorrido por los diversos aspectos del problema, Dols propone una definición negativa de la locura como opuesta al *'aql*, término traducible por «razón» en un sentido amplio: desde el punto de vista religioso, *'aql* define la época de la revelación profética como opuesta a la ignorancia (*chahiliyya*) anterior a Muhammad, cuya predicación representa el momento en el que la humanidad alcanzó el pleno discernimiento sobre el bien y el mal, sobre lo permitido (*halal*) y lo prohibido (*haram*). El creyente dotado de *'aql* posee conocimiento de Dios, obediencia hacia Él y paciencia para cumplir sus mandamientos. Desde este sentido religioso, el concepto de *'aql* adquiere implicaciones filosóficas, sociológicas y legales. El *'aql* es la principal diferencia entre el hombre y los animales. Su posesión supone además, para los miembros de la comunidad, conocimiento del orden social, de sus normas y de la compostura que requiere la vida pública: un control, en definitiva, sobre sus pasiones y sus necesidades, y una percepción madura de los ideales del honor y de la propia situación dentro de la jerarquía social.

Esta definición negativa de la locura como ausencia de *'aql* es pertinente en algunos aspectos, como el jurídico. En el derecho musulmán no hay una consideración específica sobre la locura, sino que ésta es asimilada a otros estados, como el de la infancia, en los que se supone que el sujeto no tiene plena capacidad jurídica. El loco, como el niño, no puede tomar decisiones ni controlar su patrimonio, al menos mientras dure su locura, y su potestad recae sobre un apoderado, fundamentalmente el padre o la madre de la persona en cuestión, que se hace responsable de la correcta administración de los asuntos que atañen al protegido que, por su propia incapacidad jurídica, resulta además irresponsable de los crímenes que pudiese cometer. En este sentido de la irresponsabilidad jurídica, es interesante subrayar, por ejemplo, que en algunos procesos por herejía los inculpados aducían un estado de locura para justificar los errores por los que eran acusados. En la mayor parte de las escuelas jurídicas musulmanas existe una indefinición sobre de qué manera y quién debe determinar la locura de una persona, aunque en todo caso se trata de una decisión que no atañe en absoluto a los médicos en tanto que especialistas autorizados. En la escuela malikí, predominante en el Occidente musulmán, es el juez quien debe decidir sobre la incapacidad jurídica de un loco después de haber oído a los testigos. En general, más que sobre estas cuestiones, el derecho musulmán se preocupa de que los jueces supervisen que los derechos de las personas protegidas sean respetados. La figura jurídica de la protección está muy bien definida por la importancia crucial que tenían las relaciones de patronazgo y clientelismo, que estructuraban realmente el tejido social ante el poco peso de las instituciones. Esta importancia del patronazgo delata el escaso aparato institucional del estado (la propia utilización del término «estado» en este contexto puede parecer discutible), quien simplemente ignora como responsabilidad pública, según Dols, el cuidado de los débiles o discapacitados. Por el contrario, el concepto de caridad está muy desarrollado. La figura del pobre y del necesitado son omnipresentes en las sociedades islámicas, y no precisamente como individuos marginales, sino como personas con las que se ejerce el deber religioso de la limosna². Uno de los medios ideales de ejercer este deber es a través de la institución de legados píos o habices (*awqaf*), donaciones hechas por personas particulares para el mantenimiento, por ejemplo, de escuelas coránicas, mezquitas u hospitales. El estatuto de estos bienes habices es muy complejo, y su fundación, gestión y supervisión dan lugar a una casuística que implica el ámbito público y el privado (de hecho, a veces, la institución de bienes habices por parte de una persona responde más bien al deseo de no fragmentar el patrimonio personal a través de la herencia). De hecho, a veces es imposible distinguir si un acto de caridad de parte de un sultán es una iniciativa

² Puede verse un acercamiento al tema de la marginalidad en el Islam, y, quizás, a los problemas que puede generar el uso poco atento del propio concepto de marginalidad, en Dalenda y Abdelhamid Larguèche, *Marginales en terre d'Islam*, Tunis: Cérés Productions, 1992.

pública o privada, porque los propios límites de lo patrimonial y lo público referidos al estado y a la acción de los poderes políticos son a menudo difíciles de establecer.

En cuanto a la construcción de la locura desde el punto de vista médico, Dols habla de un doble proceso. Por un lado, está el establecimiento, durante toda la época medieval, de un corpus médico que incluye una concepción de la locura fundada en la vieja teoría galénica de los humores. Esta asimilación de los antiguos conceptos médicos es parte de un vastísimo proceso de traducción de la cultura clásica cuya importancia es difícil exagerar. En el curso de esta dinámica de establecimiento de un corpus médico (en el que la obra de Avicena desempeña un papel de primer orden), las alteraciones mentales van medicalizándose, convirtiéndose en enfermedades autónomas cuya caracterización va a persistir, con ligeras variaciones, hasta la edad moderna, formando un catálogo convencional de dolencias al que se añaden, circunstancialmente, nuevas enfermedades. Así, por ejemplo, junto a la insistencia anacrónica en mantener la licantropía dentro de esa nómina de síndromes mentales, como una reliquia del viejo mundo clásico, aparecen otras enfermedades, como la sífilis, o la identificación de otras posibles causas de los desórdenes de conducta, como por ejemplo, el consumo del tabaco. Este último representa un ejemplo interesante de la forma de recepción de cierto tipo de novedades dentro de las culturas musulmanas. Desde su introducción en el s. XVI, el consumo del tabaco fue una cuestión problemática. En Marruecos³, por ejemplo, corría la especie de que se trataba de un hábito importado del África subsahariana, tópicamente utilizado para denotar el origen de las cosas consideradas nocivas o dudosas. El tabaco originó, además, una fuerte controversia entre los juristas acerca de su licitud. Una de las fuentes de derecho musulmán (la cuarta, después del Corán, las tradiciones proféticas y el consenso de los juristas) es el *qiyas*, el «razonamiento por analogía», que es utilizado para determinar el tratamiento que merece cualquier hecho a partir de sus rasgos comunes con otros hechos análogos ya considerados previamente por el derecho. Según este razonamiento, quienes se oponían al consumo de tabaco lo hacían por su analogía con el vino o con el *hachich*. Aunque la polémica jurídica sobre la licitud del consumo del tabaco jamás se ha solventado en un consenso mayoritario de los juristas, sí indica la existencia de un conjunto de hábitos considerados moralmente perniciosos, en el que la frecuentación de tabernas o casas de mala reputación se asimilaba al consumo de alcohol, tabaco, café o *hachich* (León Africano nos habla, por ejemplo, de esos establecimientos del Fez del s. XVI llamados *tabacchinos*). La importancia que tenía la identificación de ciertas sustancias con la locura se demuestra en el hecho, evocado por Dols, de que los médicos ingleses que llegaron a Egipto en el s. XIX

³ Mohamed Hajji, *L'activité intellectuelle au Maroc à l'époque sa'dide*, 2 vols., Rabat: Dar el-Maghrib, 1976-7, I, 292 y ss.

estimaron que la mitad de los enfermos recluidos en los asilos masculinos lo eran por ser consumidores de *hachich*⁴.

Pervivencia, pues, de un sistema clasificatorio traducido del mundo clásico, en cuya codificación se produce una creciente medicalización de los desórdenes mentales y la identificación, vinculada con un orden moral y religioso que alimenta las normas jurídicas, de nuevos síndromes. Este proceso de medicalización se apoya, también, en la proliferación de los hospitales a partir de los siglos IX/X. Para Dols, el origen de los hospitales, llamados en árabe *maristan* o *bimaristan*, puede encontrarse en el *xenodocheion*, establecimiento dedicado al albergue de extranjeros y también al cuidado de los necesitados que, en el mundo cristiano, aparece vinculado a los monasterios. La existencia del *xenodocheion* en los ámbitos cristianos orientales se prolongó durante los primeros siglos del islam, y acabó influyendo en la fundación de maristanes musulmanes a partir, quizás, de la influencia de los médicos cristianos que actuaban en la corte de los califas 'abbasíes. Sea como fuere, el primer *bimaristan*⁵ propiamente dicho fue fundado en el s. VIII, y la gran expansión de la institución data de finales del IX/principios del X. En Marruecos, la primera fundación es la del maristán de Marrakech, y se remonta al s. XII, en plena época almohade. En al-Andalus, sólo se tiene certeza de la existencia del de Granada, construido en el s. XIV bajo la dinastía nazarí, y que, según algunos investigadores, estaba ya dedicado preferentemente al encierro y tratamiento de los locos⁶. Ello ocurría también, por ejemplo, en el maristán de Fez a finales del s. XV, según un famoso texto de León Africano que describe los hospitales de la vieja capital benimerín: «Hay uno para los enfermos forasteros, pero carece de médicos y medicinas y solamente les depara alojamiento y los gastos, así que si un pobre muere o sana, es obra únicamente de Dios. Existen en este hospital algunas estancias para los locos, de los que tiran piedras o provocan otros daños, encadenándoseles allí y teniéndolos tras cerrojos, con las ventanas enrejadas por ciertos barrotes de una madera muy dura. Hay un guardián que les da de comer y que, si ve inquieto a alguno, lo aplaca con un bastón que siempre porta consigo al efecto. Sucede en ocasiones que, al acercarse algún visitante a esas estancias de los dementes, éstos los llaman y se les quejan de que, estando ya sanos, los tengan todavía encerrados y soportando a diario las maldades de los guardas. Creyendo en sus palabras, llegan algunos a arrimarse a su ventana, sintiéndose al momento atrapados por la ropa mientras les llenan la cara de excrementos, pues

⁴ Sobre el consumo de *hasis* en el mundo musulmán clásico, puede consultarse el estudio clásico de Franz Rosenthal, *The Herb. Hashish versus Mediaeval Muslim Society*, Leiden: E.J. Brill, 1971.

⁵ D.M. Dunlop, G.S. Colin y Bedi N. Sehsuvaroglu, «Bimaristan», *Encyclopaedia of Islam*, Nueva Edición (EF), *sub voce*.

⁶ J.A. García Granados, F. Girón Irueste y V. Salvatierra Cuenca, *El Maristán de Granada. Un hospital islámico*, Granada: Asociación Española de Neuropsiquiatría-Asociación Mundial de Psiquiatría, 1989.

aunque allí hay letrinas, los locos vacían sus vientres en mitad de las alcobas, de modo que los vigilantes deben andar limpiando de continuo la porquería, así como poniendo sobre aviso a los forasteros de que no se acerquen a tales estancias. Cuenta el hospital con cuantos hombres necesita en punto a escribientes, mandaderos, guardianes, cocineros y los que atienden a los enfermos, con buen estipendio para cada uno; de joven estuve en él dos años oficiando de escriba según suelen hacer los muchachos estudiantes, y con salario de tres ducados al mes»⁷.

En el texto de León Africano aparecen algunos elementos interesantes: la función de los hospitales a la vez como centros de curación y albergues para extranjeros (aunque hay que señalar la existencia de otros establecimientos específicos para esta última misión); la integración del hospital en el tejido urbano y social; la descripción de las condiciones de encierro de los locos considerados violentos; la alusión a los peligros que corrían quienes se les acercaban y les creían: anécdota que, al margen de lo que pueda tener de experiencia vivida por el propio León Africano, parece responder también a un tópico que se repite, a juzgar por lo que cuenta el propio Dols, en la literatura y el folklore árabes; y es que la conducta extraviada de los locos es terreno idóneo para la caricatura, el sarcasmo, los excesos escatológicos y violentos, y también, por supuesto, para el desarrollo de ciertos elementos literarios. Uno muy importante es, desde luego, el de la historia de Maynun, protagonista de un amplio ciclo literario que se puede rastrear desde el s. VII hasta nuestros días en la literatura árabe, persa y turca. Qays es un joven enamorado de Layla, con la que no puede casarse porque su padre la ha prometido ya a otro hombre en matrimonio. Ante esa imposibilidad, Qays se vuelve loco (*machnun*), huye al desierto, medio desnudo, como un animal, mientras que, en sus escasos momentos de cordura, compone poemas para Layla, a quien sólo volverá a ver un vez más en su vida. La identificación entre amor/pasión y locura es un tema repetido en la literatura árabe, hasta el punto de que en algún momento se llega a concebir el amor como una enfermedad mental. La historia de Maynun y su amor imposible por Layla se vincula, por otra parte, a la tradición del amor *'udri*, es decir, el de los amantes que declaran su amor apasionado y su fidelidad hacia una amada inaccesible e imposible, manteniendo intacta su castidad hasta la muerte. Se trata de un asunto muy desarrollado en la poesía clásica árabe, pero con amplísimas implicaciones en filosofía (relacionado a menudo con las doctrinas platónicas) y en mística.

Machnun: la palabra que más generalmente designa al «loco» en árabe nos sitúa muy lejos del ámbito estricto de la medicina o de los humores galénicos. *Machnun* significa literalmente «poseído por un *chinn*»⁸, es decir, un genio, una de esas entida-

⁷ Juan León Africano, *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay*, trad. Serafin Fanjul, Madrid: Lunwerg, 1995, 143.

⁸ D.B. Macdonald [H. Massé], P.N. Botarav, K.A. Nizami y P. Voorhoeve, «Djinn», *EF*, *sub voce*.

des sobrenaturales que, junto con los ángeles y los hombres, componen la nómina de seres inteligentes de la creación. La religión musulmana les concede una existencia real, hasta el punto de que el derecho discute su *status* legal (caso, por ejemplo, de que contraigan matrimonio con un humano, o de que se vean implicados en una cuestión de herencia). Los *chinn* habitan la tierra, están en las grutas o en el campo, tienen nombre, son buenos y piadosos, o malos y traviosos, y recibirán la recompensa que merezcan en el otro mundo. La concepción de la locura como posesión, aceptada universalmente, discutida a veces, está en la base de una multitud de creencias y prácticas que implican de manera decisiva el ámbito de la religión y de la magia. Así, si se trata de prevenir la posibilidad de un mal de ojo que pueda provocar el ataque de un *yinn*, el uso de amuletos y talismanes es fundamental como medida profiláctica; y si, finalmente, la posesión se ha producido, la mejor manera de sanarla es un ritual de exorcismo. Dols se remonta a la tradición judeo-cristiana, y señala cómo la figura evangélica de Jesús es sobre todo la de un exorcista; y es que el poder sobre los diablos (y en general, el poder de curación) es una de las características fundamentales de la santidad. En la tradición musulmana, se concede precisamente a algunos santos el poder, como tenía Salomón, sobre los *chinn*. La cuestión de la locura está, pues, esencialmente ligada a un rasgo característico de la religiosidad musulmana (especialmente en algunas zonas como el Norte de África) como es el culto a los santos.

Es difícil establecer una teoría unívoca que explique el nacimiento y desarrollo del culto a los santos en el Islam. En una obra ya clásica⁹, Peter Brown ha explicado este fenómeno en la Antigüedad tardía cristiana como una consecuencia del desfondamiento del tradicional sistema de patronazgo del mundo clásico y una reordenación de las relaciones de clientelismo alrededor de la figura del santo. En este proceso, la terminología misma del patronazgo (la *amicitia*, por ejemplo) ha sido absorbida por el vocabulario religioso. Es posible, quizás, encontrar ciertas concomitancias con lo que ocurre en el mundo musulmán. En el Occidente islámico, el culto a los santos comienza alrededor del s. XII, vinculado quizás con la introducción del sufismo. El santo se caracteriza por la posesión de la *baraka*, especie de carisma divino que puede transmitirse a otras personas (por eso se peregrina a las tumbas de los santos) y, muy especialmente, a la propia descendencia: la santidad en el Islam es en gran medida hereditaria (empezando por los descendientes del Profeta Muhammad, herederos de su *baraka* y, según algunas doctrinas, de su legitimidad política). Desde el s. XII, el fenómeno de la santidad va cristalizando en torno a cofradías religiosas cada vez más poderosas, que monopolizan todo tipo de recursos religiosos, políticos y económicos, y que se convierten en actores sociales de primera importancia. En un libro muy influyente (y en buena medida superado) E. Gellner¹⁰ proponía una interpretación de

⁹ Peter Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

¹⁰ Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, London: Weidenfeld & Nicholson, 1969.

la santidad en Marruecos desde un punto de vista segmentario: en una sociedad tribal, sin estado, estructurada por los movimientos de fusión y fisión de los distintos niveles de la segmentación tribal, los santos actúan como mediadores en los conflictos que se producen entre los diferentes grupos, constituyendo en cierta manera la clave de todo el sistema, y cumpliendo una función que se hereda, junto con la *baraka*, de padres a hijos. La figura del santo explota en general los recursos de la mediación: entre los hombres, sí, pero también entre el sultán y su pueblo, o entre Dios y los hombres. Subrayando la idea de una sociedad sin estado, Gellner desdeña en cierto modo la importancia política de los santos, a menudo cercanos al poder político, a menudo competidores con él; y es que, como poseedor de la *baraka*, el santo es una figura pujante, poderosa, capaz de la comisión de milagros, y representante de la violenta y misteriosa arbitrariedad de lo divino.

La teoría mística sobre la santidad incluye una compleja clasificación y jerarquización entre los distintos tipos de santos. Uno de los criterios de diferenciación se basa en los diferentes modos de acceso a la revelación mística: así, el santo *salik* (lit. «caminante»), avanza por su propia decisión y con su propio esfuerzo por la vía de la revelación, cubriendo sucesivamente las distintas etapas del progreso espiritual; al contrario, el *maydub* (lit. «arrastrado») es repentina y violentamente arrebatado por un raptó divino irresistible y arbitrario, que le hace incurrir en un comportamiento extravagante, a menudo violento y asocial. La figura del «santo loco» o «santo arrebatado» es habitual en el paisaje sagrado de las sociedades donde se ha desarrollado el culto a los santos. En el caso de Marruecos, el personaje del *maydub*¹¹ aparece masivamente en las fuentes a partir del s. XVI, y su materialización perfecta es la figura cuasi-legendaria de Sidi 'Abd al-Rahman al-Machdub¹², santo personaje cuya misma existencia histórica ha sido oscurecida por su fortuna en cuanto personaje simbólico a quien la tradición oral marroquí atribuye historias, milagros y dichos refranescos en verso que reflejan con fidelidad múltiples aspectos de la cultura tradicional. En la figura del «santo arrebatado», del *machdub*, acaban confluyendo los caracteres de otros personajes tradicionales de la santidad musulmana: el *bahlul* o tonto simple e inocente, por cuya boca se expresan mensajes divinos; y el *malamati*, el santo que ha escogido una vida de ocultamiento porque supone que toda expresión de virtud religiosa es una forma de ostentación, y prefiere, pues, pasar desapercibido e, incluso incurrir en actos aparentemente censurables que no hacen sino esconder la espiritualidad interior. En todo este complejo de características se expresa la creencia de que los actos perturbados son manifestación de la sacralidad; de forma que la gente reveren-

¹¹ Fernando Rodríguez Mediano, «Santos arrebatados: algunos ejemplos de *maydub* en la *Salwat al-anfas* de Muhammad al-Kattani», *Al-Qantara*, XIII (1992), 233-256.

¹² Alfred-Louis de Premare, *Sidi 'Abd-er-Rahman el-Mejdub*, Paris-Rabat: Éditions du CNRS-SMER, 1985.

cia a los *machdub*-es, busca la *baraka* con su contacto, o acude a ellos con el objeto de descifrar las expresiones incoherentes, enigmáticas e incomprensibles que salen de su boca, para encontrar en ellas mensajes ocultos sobre uno mismo o sobre el futuro. Que acudir a ellos suponga también, a veces, acudir al maristán donde el santo se encuentra atado con una cadena al cuello demuestra hasta qué punto la barrera entre locura y santidad es tenue, o simplemente inexistente. Dols, por su parte, ilustra este hecho con un dicho turco: «algunos decían que era *deli* ('loco'), otros que era *veli* ('santo')».

De exorcismos, santos *machdub*-es y cofradías religiosas trataba el libro del antropólogo norteamericano Vincent Crapanzano, *The Hamadsha*. Los Hamadsha son una cofradía religiosa que se remonta a la figura de un *machdub* marroquí del s. XVII, Sidi 'Ali b. Hamdus, y de su discípulo Ahmad al-Dagugi. La cofradía existe en algunas ciudades de Marruecos, como Meknès, y sus rituales especialmente espectaculares y sangrientos son considerados como una buena terapia para la locura, es decir, para la posesión o el ataque por parte de un *chinn*. Crapanzano parte de un hecho ya señalado: la inexistencia de un único sistema terapéutico con autoridad final para ostentar el monopolio de la definición y curación de la locura y, en general, de cualquier enfermedad. Así, un enfermo puede acudir a un dispensario y recibir tratamiento por parte de un médico formado en la universidad, pero también puede peregrinar a la tumba de un santo y recibir la *baraka* que éste le transmite, o visitar a un *fqih* u hombre sabio que le proporcione una receta mágica o un talismán; o recurrir a un barbero o a un experto en hierbas... Ante esta multiplicidad de instancias terapéuticas, como señala Crapanzano, la elección de una u otra depende de un conjunto de factores: la clase de síntomas que presenta el enfermo, la disponibilidad o accesibilidad de un especialista determinado, la experiencia del propio paciente o de su familia y sus relaciones personales con el terapeuta, el consejo de un amigo o de un vecino, la fe en el poder de un determinado santo... Una elección, en definitiva, que depende de la adscripción social del paciente, de su situación en el entramado social, de su inclusión en unas determinadas redes de relación y de su participación en un sistema de creencias. Este último aspecto parece esencial en la eficiencia curativa de una práctica terapéutica, inseparable de un sistema cultural (el marroquí) que proporciona al enfermo la seguridad de que su dolencia forma parte de una «definición institucionalizada de la realidad» (como dice Crapanzano, citando a Berger y Luckmann): integrado, en definitiva, en una determinada cosmovisión.

¿Cuáles son los elementos de esa cosmovisión en el caso de los Hamadsha? Crapanzano se detiene en las leyendas hagiográficas relativas a los santos fundadores de la cofradía, 'Ali b. Hamdus y Ahmad al-Dagugi. En ellas se pueden detectar varios temas tradicionales de este tipo de relatos: la relación problemática entre el santo y el sultán (en este caso, el importantísimo sultán Mulay Isma'i); el desarrollo de las virtudes curativas del santo (que coloca, por ejemplo, las manos en el pecho de las mujeres, en un gesto interpretado al principio como obsceno, y cuyo valor terapéuti-

co se descubre sólo *a posteriori*); el asunto, en definitiva, de la transmisión y circulación de la *baraka*, tema fundamental de las narraciones hagiográficas. Así, las leyendas sobre Sidi 'Ali insisten en el *topos* de la *baraka* transmitida a través del intercambio de fluidos: un discípulo, por ejemplo, adquiere la *baraka* de su maestro al tragar el vómito o la saliva de éste (lugar común que perdura en el ritual sufi del beso iniciático). De manera simbólica, la hagiografía establece un modelo de distribución y gestión de la *baraka* cuya base es la relación fundamental entre maestro y discípulo. Ya he indicado, al principio de este texto, la existencia en las sociedades musulmanas tradicionales de un sistema de producción y reproducción del conocimiento basado en los mecanismos altamente informales de cadenas de transmisión estructuradas, precisamente, a través de esta relación básica entre el maestro y el discípulo. Como señala A. Hammoudi en un libro relativamente reciente¹³, un análisis microscópico permite detectar en esta relación los caracteres básicos que fundamentan el sistema de autoridad (y el autoritarismo) en la cultura marroquí. Entre el maestro y el discípulo existe una relación de *jidma*, es decir, el «servicio» ciego e incondicional que éste le presta a aquél, en espera de llegar él mismo, algún día, a convertirse en maestro. En el curso de este servicio, el discípulo se ve obligado a realizar para su maestro tareas propias de la mujeres, lo que implica una inversión de los roles sexuales que exige la feminización del discípulo, que sólo al cabo de su proceso espiritual, entendido como proceso de masculinización, llegará a ser hombre/maestro. Este mecanismo de autoridad se sustenta en el hecho de que toda persona, según su posición en la escala social, es a la vez «maestro» y «discípulo», y que finalmente todo el mundo aspira a convertirse en «maestro» en un determinado ámbito. Esta dimensión sexual de la construcción de la autoridad y de la transmisión de la *baraka* y del conocimiento es fundamental, como veremos, para comprender el ritual de los Hamadsha y su potencial terapéutico, según el análisis de Crapanzano.

Como ya he repetido varias veces, la locura es atribuida a la acción de los *chinn*. En general, el sistema de diagnóstico por los síntomas está muy parcialmente desarrollado en la cultura marroquí tradicional. Aunque hay algunos síntomas que son relacionados directamente con dolencias específicas (con un envenenamiento, por ejemplo), en otros casos se prefiere indagar por otras vías (¿algún enemigo del paciente ha podido provocar un mal de ojo?) y ensayar remedios tentativos que se considerarán correctos si funcionan. En el caso de los desarreglos mentales, se piensa que algunos tipos de enfermedad (de tipo depresivo, por ejemplo) se deben a la posesión de un *chinn*, y otros simplemente al ataque de uno: así, una parálisis facial es ocasionada por la bofetada de un genio. En todo caso, el ataque o la posesión de los *chinn* es producto de un error o una falta cometidos por el paciente. Normalmente,

¹³ Abdellah Hammoudi, *Master and Disciple. The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

una terapia pasa por la identificación del *chinn* que ha provocado la enfermedad, ya que, como he dicho, se trata de criaturas individuales, con nombres y características propios. Los Hamadsha son requeridos cuando el *chinn* implicado en la enfermedad es , 'A'isa Qandisa. 'A'isa Qandisa es una *chinniyya*, un genio femenino muy conocido e invocado, que habita junto a los ríos o junto al mar, y que es descrito de diversas maneras: con cara hermosa, con patas de cabra o de asno, con grandes pechos colgantes, y plena de una libidinosidad que le empuja a seducir a los hombres jóvenes¹⁴. 'A'isa Qandisa desempeña un papel fundamental en las leyendas hagiográficas de Sidi 'Ali b. Hamdus y en todo el ritual de la cofradía. En realidad, éste no siempre es exactamente un exorcismo, porque, aunque a veces se consigue efectivamente la expulsión del *chinn*, lo que se busca normalmente es apaciguar su ira, de forma que al final del proceso se logra una relación simbiótica en la que el *chinn* colabora con el paciente, siempre y cuando éste no vuelva a cometer otro error que produzca su irritación.

Los rituales de los Hamadsha son de distintos tipos: existe una peregrinación periódica a la tumba de los santos fundadores, con rituales parecidos a los de otras tantas peregrinaciones que se producen en Marruecos¹⁵. Se realizan, además, con mucha más frecuencia, otro tipo de sesiones donde tienen lugar más propiamente las curaciones. El carácter de estas sesiones, en las que los participantes entran en trance al ritmo (fundamental) de la música, y se producen a sí mismo heridas y mutilaciones, es sumamente espectacular y dramático, como sentían los etnógrafos y observadores coloniales al contemplarlas con horror y fascinación al mismo tiempo. Tomás García Figueras, por ejemplo, hablaba de los rituales de los Hamadsha y de los 'Isawa (otra cofradía marroquí) como de «prácticas absurdas y desconcertantes [...] que a los europeos, y a las personas civilizadas en general, no les está permitido, por fortuna, comprender [...]». Como detalle final señalaremos que en la Exposición de París (1899) se quisieron explotar como espectáculo las bárbaras fiestas de los aisaua, pero el público europeo lo hizo fracasar muy pronto, demostrando con su abstención la repugnancia hacia unas escenas de salvajismo que le horrorizaban»¹⁶. Sea como fue-

¹⁴ Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, 2 vols., London: MacMillan and Co., 1926, I, 392 y ss.

¹⁵ Fenneke Reysoo, *Pèlerinages au Maroc. Fête, politique et échange dans l'islam populaire*, Neuchâtel-Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1991.

¹⁶ «Cofradías religiosas de Marruecos. Hamadcha y Aisaua», *Temas de Protectorado*, Ceuta, 1926, 57-97, 59 y 89-90. El tema de los Hamadsha y sus violentos rituales es casi un tópico de la literatura colonial. Por ejemplo, José M^a Delgado de la Torre (Menipo) (en «Al margen de los Hamachas», *Impresiones Marruecas*, Sevilla: Padilla Libros Editores y Libreros, 101-103; y «Más sobre los Hamachas», *id.*, 104-106), que visitó Marruecos a comienzos de los años 20, dice a propósito de los rituales Hamadsha: «Parece una sala de la escuela Charcot-Marie, con sus terrible poseídas» (102); y añade, ante los detalles más sangrientos del ritual: «nosotros, debemos confesar que, habiendo visto en nuestras plazas de toros caballos que galopan enloquecidos pisándose las tripas, no sentimos una emoción nueva ahora» (104).

re, los pacientes participan activamente en el ritual, entran en trance, se empapan en la sangre de los heridos y, al final, una vez 'A'isa Qandisa ha sido aplacada, son integrados en el culto de la cofradía para seguir actuando en sus sesiones periódicas.

Un aspecto importante de la cofradía y de la eficacia de sus métodos terapéuticos es su sistema organizativo y la extracción social de sus miembros. Como ya he indicado más arriba, desde que aparecieron en el Magreb el sufismo y el culto a los santos, en el s. XII, las cofradías religiosas han ido adquiriendo una importancia y una complejidad cada vez mayores. Las grandes cofradías (como la de los Fasi de Fez) estaban presentes, gracias a una especie de sistema de división del trabajo, en todos los ámbitos de la vida pública, y sus miembros, gestionando la *baraka* del santo fundador, se dedicaban al mundo intelectual, al derecho, a la judicatura, a la política, y también al comercio o a la agricultura. Pero, junto a estas grandes cofradías religiosas, otras, más pequeñas, han ido conformando un entramado religioso de primera importancia dentro de la sociedad marroquí, al proporcionar a sus numerosísimos adeptos una cosmovisión y un cuerpo de creencias y prácticas más o menos sistemático, con lo que ello conlleva en el plano de la identidad y la integración social, y también un principio jerárquico y organizativo reconocible. Entre los Hamadsha de Meknès, Crapanzano describe el diferente carácter de los grupos instalados en el centro de la ciudad y los que provienen del extrarradio, donde la inmigración rural es más numerosa. Aunque todos los grupos están conectados jerárquica y organizativamente, ciertas diferencias, incluso en el desarrollo mismo de los rituales, delatan esta distinta composición sociológica. En todo caso, los Hamadsha de los arrabales son muy activos a la hora de captar nuevos adeptos entre los inmigrantes más o menos desarraigados y con problemas de integración a la vida urbana. Sea como fuere, además de como un sistema de distribución de la *baraka*, la cofradía actúa como un sistema de distribución de la riqueza y del dinero que se recibe en concepto de donativos. El sistema ideal prevé una redistribución de ese dinero entre los más pobres, aunque en la realidad siempre existe la sospecha de que algunos *mizwar* (dirigentes de la cofradía) se enriquecen aprovechándose de su puesto. Hay que señalar aquí que, tradicionalmente, uno de los tópicos más arraigados de los relatos hagiográficos insiste en la capacidad de las cofradías para dar hospitalidad y alimentar generosamente a quienes que se dirigen a ellas. Este ritual de la alimentación y la hospitalidad¹⁷ tiene sentido en una sociedad asediada periódicamente por crisis económicas, hambrunas, epidemias y conflictos violentos, y donde la seguridad de los viandantes no es asegurada generalmente por el estado, sino por una serie de instancias locales que otorgan, o venden, su protección.

¹⁷ Francisco Rodríguez Mañas, «Charity and Deceit: the Practice of the *it'am al-ta'am* in Moroccan Sufism», *Studia Islamica*, 91 (2000), 59-90.

Según Crapanzano, las tensiones que se hacen más evidentes en el complejo Hamadsha son las relativas a las oposición entre campo y ciudad y a las disfunciones en el desempeño de un rol social masculino. La oposición campo/ciudad es lógica en un entorno en el que, como se ha dicho, abundan la inmigración rural y los problemas de adaptación. Los problemas de virilidad exploran, por su parte, diferentes cuestiones relativas a la sexualidad: en un primer momento, los términos «masculino» y «femenino» se refieren más bien a roles sociales y a complejos de comportamiento que simbolizan sentimientos y actitudes tanto de hombres como de mujeres en distintas situaciones y en distintos niveles de conciencia. Como ya he señalado, existe, por ejemplo, una estructura básica de la autoridad que maneja los procesos de feminización y masculinización como fundamentos culturales del orden social. Por otra parte, lo «femenino» expresa también el miedo de los hombres hacia las mujeres y la insaciabilidad de su deseo sexual. En su manipulación de los roles sexuales, el ritual de los Hamadsha define la enfermedad en términos de feminización (una feminización que impide al enfermo desempeñar sus funciones sociales en tanto que hombre), y la curación en términos de masculinización. Al final del proceso, el paciente logra apaciguar a la *yinníyya* 'A'isa Qandisa, que simboliza de forma amplia «lo femenino», que puede ser al cabo controlado y dominado para completar la propia virilidad.

Por lo dicho, se puede deducir que la eficacia terapéutica de los rituales Hamadsha, en la medida en que se produzca, se debe a una restitución de lo que parece una quiebra de la posición del paciente dentro de un orden social sustentado por una cosmovisión capaz de proporcionar una explicación convincente de la realidad. Varios factores colaboran en esta eficacia: la socialización de la dolencia del enfermo a través de un ritual colectivo donde se hace atente el apoyo del grupo; la participación activa del propio paciente dentro del ritual, y la sugestión que éste, con su potencia dramática, es capaz de producir; la inclusión definitiva del paciente dentro del culto de los Hamadsha: una vez apaciguada 'A'isa Qandisa, y establecida con ella una relación simbiótica, el paciente se integra en la cofradía y repite periódicamente los rituales extáticos. En un cierto sentido, el trance y la inclusión en el culto han proporcionado al enfermo una nueva identidad social capaz de subsumir su dolencia en un marco de relaciones, prácticas y creencias coherente.

Es posible relacionar los rituales Hamadsha con otras ceremonias vinculadas a fenómenos de posesión, como el *zar*, que se da en países del ámbito africano como Etiopía. En general, y desde la época colonial, la variedad y complejidad del mundo religioso norteafricano ha sido objeto preferente de atención por parte de la etnología. Los antropólogos y etnógrafos europeos de época colonial convirtieron en objeto de estudio un cúmulo de prácticas y creencias de tipo mágico-religioso, o relacionadas con el culto a los santos, que difícilmente encajaban en una concepción restringida de un Islam canónico basado exclusivamente en el Corán y las tradiciones proféticas. Un tópico de la literatura colonial era el de las supervivencias paganas

dentro del Islam, según el cual el origen de muchas de estas prácticas estaría en un substrato beréber o romano, que habría sobrevivido al influjo del Islam ortodoxo, en el ámbito, sobre todo, de la cultura popular¹⁸. Una excesiva insistencia, sin embargo, en el concepto de supervivencia resulta problemática por varias razones: desde hace unas décadas, el saber y las representaciones que sobre «Oriente» han producido la literatura, la pintura o las disciplinas académicas «occidentales» han sido severamente criticados como instrumentos del sistema de dominación colonial¹⁹. Un significativo movimiento de descolonización de la historia proveniente del interior de las antiguas colonias ha señalado la «antropologización del indígena» instituida por la mirada de los saberes «occidentales», pero ha desdeñado a veces lo particular en favor de una concepción demasiado vaga y voluntarista de pertenencia a la gran y secular historia del Islam que comparten todos los países musulmanes como herencia cultural y política común. Parece razonable, ahora, restituir las tensiones evidenciadas en los dramas sociales en términos más complejos que los de pagano/musulmán, o popular/culto. En principio, porque todos los actores sociales se consideran a sí mismos musulmanes; y en segundo lugar porque, más allá de ciertas consideraciones superficiales, la cultura letrada y la popular están inseparablemente vinculadas en la creación, manipulación y transmisión de un sistema religioso complejo que define los criterios globales de pertenencia, disensión y negociación dentro de la comunidad. La fortuna singular de la noción de locura y su integración en un sistema cultural es buena prueba de la multiplicidad de instancias involucradas en la producción de creencias y prácticas asociadas a ella, de la complejidad de las vías de transmisión por las que circulan en diferentes sentidos, y de los diversos mecanismos de construcción de la autoridad puestos en marcha para gestionarlas.

¹⁸ Se puede ver una aguda crítica del concepto de «supervivencia» en la literatura colonial en A. Hammoudi, *La victime et ses masques. Essai sur le Sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris: Éditions du Seuil, 1988.

¹⁹ En este sentido, el conocidísimo libro de Edward Said, *Orientalism*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978, y la polémica que suscitó representan un hito de referencia inevitable.